

# LES TEXTES RITUELS

*Fascicule 1*

Ras Shamra-Ougarit XII

Dennis PARDEE

*erc*

# LES TEXTES RITUELS

*Fascicule 1*

Publications de la Mission Archéologique Française de Ras Shamra-Ougarit,  
sous la direction d'Yves CALVET et Marguerite YON

*Déjà parus dans la même série Ras Shamra-Ougarit :*

*RSO I* : O. CALLOT, *Une maison à Ougarit, Études d'architecture domestique*, 1983.

*RSO II* : D. PARDEE, *Les textes hippiatriques*, 1986.

*RSO III* : M. YON et alii, *Le Centre de la ville, 38-44<sup>e</sup> campagnes (1978-1984)*, 1987.

*RSO IV* : D. PARDEE, *Les textes para-mythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne (1961)*, 1988.

*RSO V* : *La Trouvaille épigraphique de l'Ougarit (= TEO)* :

1 : P. BORDREUIL, D. PARDEE et alii, *Concordance*, 1989.

2 : J.-L. CUNCHILLOS, *Bibliographie*, 1990.

*RSO VI* : M. YON et alii, *Arts et industries de la pierre*, 1991.

*RSO VII* : P. BORDREUIL et alii, *Une bibliothèque au sud de la ville, Les textes de la 34<sup>e</sup> campagne (1973)*, 1991.

*RSO VIII* : H. de CONTENSON, *Préhistoire de Ras Shamra. Les sondages stratigraphiques de 1955 à 1976*, 2 vol. (texte et illustrations), 1992.

*RSO IX* : P. AMIET, *Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit, II : Sceaux-cylindriques en hématite et pierres diverses*, 1992.

*RSO X* : O. CALLOT, *La tranchée « Ville Sud »*, 1994.

*RSO XI* : M. YON, M. SZNYCER et P. BORDREUIL (édit.), *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C., Actes du Colloque International (Paris, 1993)*.

*RSO XIII* : M. YON, V. KARAGEORGHIS et N. HIRSCHFELD, *Céramiques mycénienes d'Ougarit*, coédition Fondation A.G. Leventis - ERC, Nicosie - Paris, 2000.

*Couverture* : Détail de tablette, Musée du Louvre, AO 11993.

Ministère des Affaires Étrangères  
Direction Générale de la Coopération Internationale et du Développement  
Division des Sciences Sociales et de l'Archéologie

ISBN 2-86538-276-1

© Éditions Recherche sur les Civilisations — 2000  
ADPF  
6, rue Ferrus — 75014 Paris

RAS SHAMRA-UGARIT

XII

# LES TEXTES RITUELS

*Fascicule 1 : Chapitres 1-53*

Dennis PARDEE



*Éditions Recherche sur les Civilisations*

Paris, 2000



# SOMMAIRE

## *Fascicule 1*

Introduction .....	7
Chapitres 1 à 53 .....	15
Ch. 1 : RS 1.001 .....	15
Ch. 2 : RS 1.002 .....	92
Ch. 3 : RS 1.003 .....	143
Ch. 4 : RS 1.005 .....	214
Ch. 5 : RS 1.009 .....	265
Ch. 6 : RS 1.009 A .....	288
Ch. 7 : RS 1.017 .....	291
Ch. 8 : RS 1.019 .....	320
Ch. 9 : RS 1.022 .....	336
Ch. 10 : RS 1.023 .....	342
Ch. 11 : RS 1.033 .....	349
Ch. 12 : RS 1.044 .....	352
Ch. 13 : RS 1.046 .....	354
Ch. 14 : RS 1.047 .....	357
Ch. 15 : RS 1.[064]+ .....	359
Ch. 16 : RS 4.474 .....	364
Ch. 17 : RS 6.021 .....	386
Ch. 18 : RS 6.028 .....	396
Ch. 19 : RS 6.138 .....	400
Ch. 20 : RS 6.174 .....	403
Ch. 21 : RS 6.215 .....	407
Ch. 22 : RS 1-11.[021] ...	411
Ch. 23 : RS 1-11.[022] ...	413
Ch. 24 : RS 1-11.[023] ...	415
Ch. 25 : RS 12.061 .....	416
Ch. 26 : RS 13.006 .....	428
Ch. 27 : RS 15.072 .....	435
Ch. 28 : RS 15.130 .....	439
Ch. 29 : RS 17.100 A + B ..	446
Ch. 30 : RS 18.041 .....	457
Ch. 31 : RS 18.056 .....	469
Ch. 32 : RS 19.013 .....	479
Ch. 33 : RS 19.015 .....	489
Ch. 34 : RS 24.246 .....	520
Ch. 35 : RS 24.247+ .....	532
Ch. 36 : RS 24.248 .....	565
Ch. 37 : RS 24.249 .....	574
Ch. 38 : RS 24.250+ .....	588
Ch. 39 : RS 24.253 .....	601
Ch. 40 : RS 24.254 .....	615
Ch. 41 : RS 24.255 .....	618
Ch. 42 : RS 24.256 .....	630
Ch. 43 : RS 24.260 .....	643
Ch. 44 : RS 24.261 .....	652
Ch. 45 : RS 24.264+ .....	659
Ch. 46 : RS 24.266 .....	661
Ch. 47 : RS 24.270 A ....	686
Ch. 48 : RS 24.270 B ....	689
Ch. 49 : RS 24.271 .....	691
Ch. 50 : RS 24.276 .....	707
Ch. 51 : RS 24.277 .....	712
Ch. 52 : RS 24.284 .....	728
Ch. 53 : RS 24.291 .....	738

## *Fascicule 2*

Chapitres 54 à 83 .....	749
Ch. 54 : RS 24.292 .....	749
Ch. 55 : RS 24.294 .....	751
Ch. 56 : RS 24.296 A ....	754
Ch. 57 : RS 24.296 B ....	756
Ch. 58 : RS 24.298 .....	758
Ch. 59 : RS 24.300 .....	760
Ch. 60 : RS 24.302 .....	763
Ch. 61 : RS 24.312 .....	766
Ch. 62 : RS 24.323 .....	769
Ch. 63 : RS 24.326 .....	773
Ch. 64 : RS 24.327 .....	775
Ch. 65 : RS 24.523 .....	777
Ch. 66 : RS 24.643 .....	779
Ch. 67 : RS 24.650 B ....	807
Ch. 68 : RS 24.652 G+K ..	809
Ch. 69 : RS 24.654 .....	811
Ch. 70 : RS 25.318 .....	813
Ch. 71 : RS 34.126 .....	816
Ch. 72 : RS 88.237 .....	826
Ch. 73 : RS 92.2014 .....	829
Ch. 74 : RIH 77/2 B+ .....	834
Ch. 75 : RIH 77/4+ .....	842
Ch. 76 : RIH 77/10 B+ ....	844
Ch. 77 : RIH 78/4 .....	850
Ch. 78 : RIH 78/11 .....	855
Ch. 79 : RIH 78/14 .....	859
Ch. 80 : RIH 78/16 .....	872
Ch. 81 : RIH 78/20 .....	875
Ch. 82 : RS [Varia 20] ...	894
Ch. 83 : Conclusions .....	898
Appendice 1 : Les principaux faits rituels .....	
I A : Présentation dans l'ordre des textes .....	937
I B : Les dieux .....	962
I C : Les types d'offrandes et les actes rituels .....	997
I D : Les offrandes .....	1024
I E : Les moments .....	1052
I F : Les lieux .....	1075
Appendice 2 : Les listes nominatives divines .....	1091
Appendice 3 : Calcul de la forme des tablettes portant les textes rituels .....	1101
Index des mots ougaritiques .....	1103
Sigles et abréviations bibliographiques .....	1223
Ouvrages cités .....	1229
Figures 1 à 33 : Copies .....	1263
Figures 34 à 40 : Photographies .....	1297

## Avant-propos

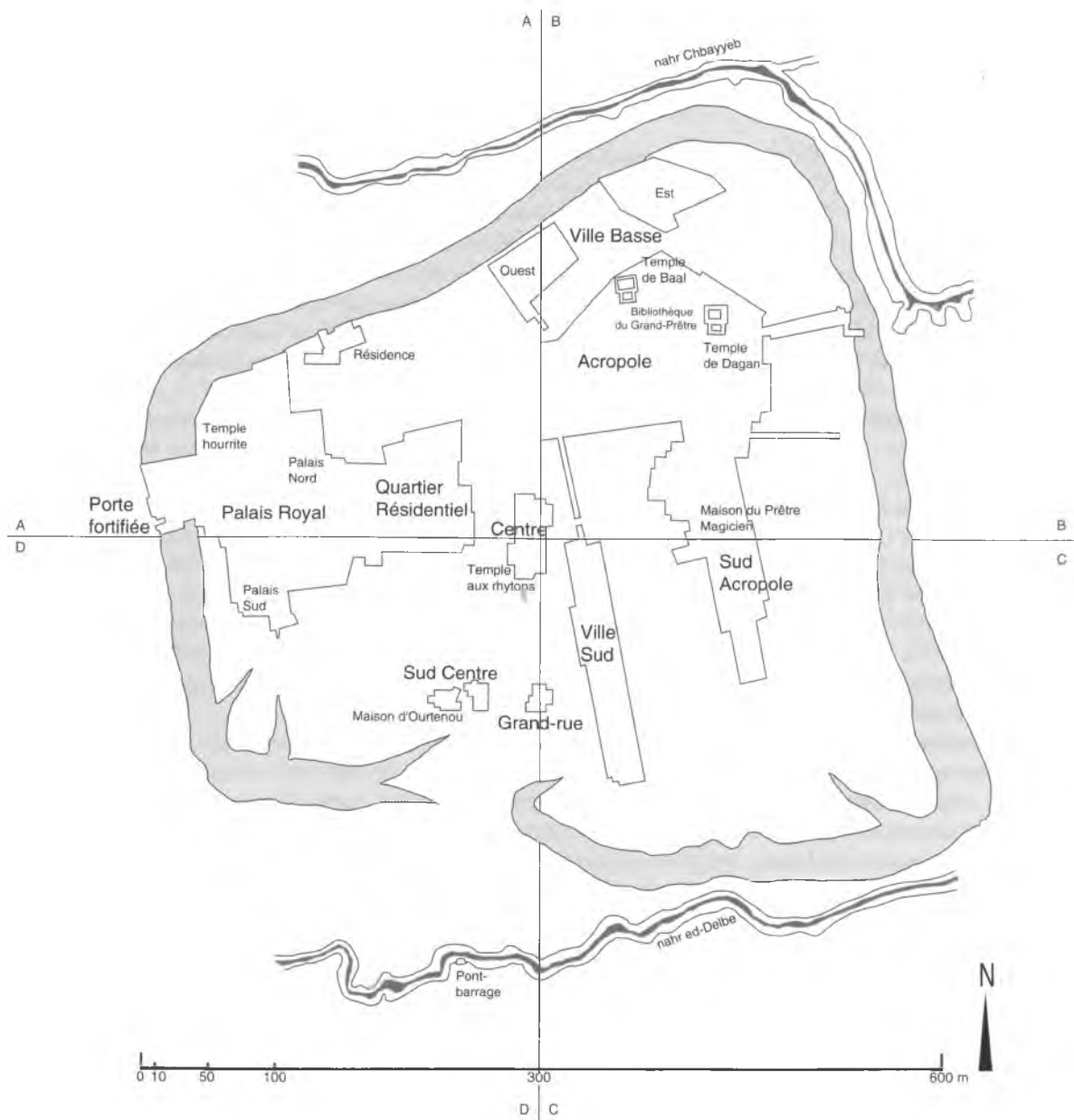
Marguerite YON

*Parmi les tâches qui incombait à la mission de Ras Shamra-Ougarit, lorsque nous avons proposé un nouveau programme en 1978, figurait l'exploitation des monuments et des documents que les fouilles ont mis au jour à partir de 1929 sur le tell de Ras Shamra, et de les combiner avec ceux que les fouilles nouvelles nous apportaient régulièrement. Il s'agissait non seulement de mettre à la disposition des chercheurs des documents encore inédits, mais également d'aller plus loin dans l'élaboration des résultats, en étudiant de façon thématique des ensembles de documents pour en dégager au mieux le contenu scientifique. Ce programme portait aussi bien sur les conditions de l'environnement naturel que sur les données si abondantes et variées de l'archéologie et de l'épigraphie accumulées au cours de plus de 70 ans de travaux.*

*Dans le domaine des textes en langue ougaritique (écrits en cunéiformes alphabétiques), l'exploitation des documents a déjà donné lieu à plusieurs publications par thème. Dans le volume RSO II (Les textes hippiatriques, 1986), Dennis Pardee, professeur à l'Université de Chicago et membre de la mission française depuis de longues années, a étudié des textes consacrés aux soins à donner aux chevaux ; puis dans RSO IV (Les textes paramythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne, 1988), il a rassemblé des textes découverts en 1961 dans la tranchée sud-acropole, et apparentés aux poèmes mythologiques déjà connus. Il est aujourd'hui en mesure de présenter le très considérable dossier de tous les textes touchant aux pratiques rituelles – soit plus de 80 documents de natures diverses –, depuis les tablettes et les stèles inscrites trouvées autrefois sur l'acropole jusqu'aux tablettes qu'ont apportées les fouilles récentes menées dans la maison dite d'Ourtenou au sud de la ville, ainsi que plusieurs textes découverts sur le site de Ras Ibn Hani, à quelques kilomètres de la capitale.*

*Comme pour les précédentes études, l'auteur a pu revoir les documents eux-mêmes pour en contrôler les lectures, et refaire des copies originales, afin d'appuyer son commentaire sur des bases indiscutables. Au prix d'un patient travail qui a demandé des années, et grâce à une remarquable connaissance des langues sémitiques occidentales et de l'histoire des religions du Proche-Orient, l'édition présentée ici comporte une nouvelle lecture des textes, un appareil critique complet, et un commentaire qui prend en compte à la fois les aspects linguistiques et l'interprétation des réalités religieuses.*

*Quand on sait quelle place tenaient la religion et ses pratiques dans la vie des civilisations du Levant à l'Âge de Bronze, on mesure l'importance d'une telle étude : elle éclaire d'un jour nouveau les personnalités divines du panthéon cananéen et leurs aventures, leur rôle dans la vie publique et privée des Ougaritains, les moyens par lesquels les hommes tentaient d'agir sur les dieux ; elle apporte également des lumières non seulement sur le déroulement des cérémonies et des sacrifices, mais sur toutes sortes d'aspects de la vie d'Ougarit à la fin du 2<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., que ce soit le calendrier annuel, les difficultés de la vie agricole, voire la topographie des lieux de cultes dans la ville ou le rôle du roi entre les hommes et les dieux.*



*Plan du tell de Ras Shamra-Ougarit : zones fouillées (état 1995).*

## Introduction

Dans ce recueil sont présentés en édition complète les textes en langue ougaritique qui ont trait aux rapports quotidiens entre les Ougaritains et leurs dieux. La majeure partie en est constituée par des textes où sont consignés les détails d'un rite sacrificiel, mais plusieurs sont plutôt en rapport avec la magie, qui est la science de l'époque. Le trait d'union entre le rite sacrificiel et les textes de présage est fourni par les textes inscrits sur des modèles de foies en argile, où se rencontre parfois le mot *dbḥ*, « sacrifice », indice que l'hépatoscopie était à Ugarit en étroite rapport avec le sacrifice. On trouvera également ici des incantations où le rapport avec le monde divin et un but pratique sont clairs, et enfin quelques textes d'ordre administratif, mais qui sont exclusivement liés au culte.

Au cours des quelque quinze années écoulées depuis que nous avons commencé cette étude, les textes rituels sont passés du genre littéraire ougaritique le moins étudié à l'un des plus fouillés. Lorsque nous avons commencé le travail de collation en 1980, on n'en avait que l'*editio princeps*, parfois incomplète, et quelques études descriptives : l'article de pionnier de B. Levine<sup>1</sup>, la section consacrée à ces textes dans l'article « Ras Shamra » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* par A. Caquot<sup>2</sup>, et le livre sur le culte à Ugarit par J.-M. de Tarragon<sup>3</sup>. Lorsque notre travail de collation était déjà bien avancé, a paru la première étude exhaustive des textes rituels, celle de P. Xella<sup>4</sup>. Ensuite, on a vu la traduction en allemand d'un bel échantillon de ces textes par M. Dietrich et O. Loretz<sup>5</sup>, et en français par J.-M. de Tarragon<sup>6</sup>. En dernier lieu a paru l'édition avec photographies – mais sans autographies – de plusieurs tablettes par G. del Olmo Lete<sup>7</sup>. Nous ne mentionnons là que les principaux ouvrages ; il va sans dire que ces auteurs et bien d'autres ont consacré un grand nombre d'articles au sujet du culte à Ugarit, surtout depuis la publication des textes rituels de la vingt-quatrième campagne par Ch. Virolleaud en 1968 et A. Herdner en 1978<sup>8</sup>. Si nous avons poursuivi notre étude de ces mêmes textes, c'est parce qu'il nous a semblé que l'aspect épigraphique avait été négligé et que l'aspect funéraire du culte ougaritique avait été indûment privilégié, ce qui est une tout autre perspective. Dans le cadre de la réédition des textes ougaritiques par genre littéraire, notre contribution se présente donc sous la forme d'une *editio princeps*, mais avec un commentaire plus détaillé que ce n'est la norme dans ce genre de publication, son objectif étant de fournir l'historique de l'interprétation de ces textes et de justifier la nôtre.

Pour faciliter la consultation de cette édition, nous avons décidé de présenter les textes *seriatim*, dans l'ordre des numéros d'inventaire RS et RIH, qui correspond généralement à l'ordre de découverte des textes. En effet, après avoir tenté un certain temps de grouper les textes par genre littéraire, nous nous sommes rendu compte que le nombre de variétés était assez grand et les critères de classement

---

1. *JCS* 17 (1963), p. 105-11.

2. *SDB* 9 (1979), col. 1404-1412.

3. *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (1980).

4. *I testi rituali di Ugarit. I. Testi* (1981).

5. « Ugaritische Omentexte » (TUAT II, Religiöse Texte 1, 1986), p. 94-101 ; « Ugaritische Rituale und Beschwörungen » (TUAT II, Religiöse Texte 3, 1988), p. 299-357 ; « Ugaritische Votivinschriften » (TUAT II, Religiöse Texte 4, 1988), p. 505.

6. « Les rituels », *TO* II (1989), p. 125-238.

7. *La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual* (1992).

8. Dans *Ugaritica* V (1968) et *Ugaritica* VII (1978), respectivement.

assez flous pour conférer à une telle organisation une part importante d'arbitraire. Il nous a semblé que, dans une simple édition destinée à fournir un texte de consultation aisée pour les spécialistes d'autres domaines, il n'était pas nécessaire de s'efforcer d'insérer chaque texte dans une niche littéraire. Là où les affinités sont particulièrement fortes entre deux textes, ou plus, nous l'indiquons au début du chapitre.

Dans la copie que nous présentons, nous nous efforçons de reproduire la forme exacte du signe et son orientation précise sur la tablette. Le plus souvent, nous avons copié la tablette sur du papier calque posé sur une photographie ; mais il fallait évidemment le faire en présence de la tablette elle-même, sous peine de commettre les mêmes erreurs que l'on voit dans des transcriptions faites uniquement sur photographie. Si la copie ne représente pas la forme de chaque signe aussi précisément que nous le voudrions — et cela parce que les signes en trois dimensions sont rendus en deux dimensions —, du moins la technique de copie calquée sur photographie reflète assez bien la disposition des signes sur la tablette.

La longueur du manuscrit interdisait de présenter une couverture photographique exhaustive. Pour choisir les photos à publier, notre premier critère a été de fournir au moins les photos de tablettes inédites sous cette forme. De plus, nous les présentons de façon traditionnelle, sans fournir toutes les prises de vue qui permettraient d'illustrer tous les problèmes épigraphiques du texte. Tout en admettant que la couverture détaillée constituerait la présentation idéale, nous ne l'avons pas adoptée pour deux raisons, l'une pratique, l'autre théorique. Du point de vue pratique, l'espace disponible — comme nous venons de le dire — et nos compétences de photographe ne permettent pas une couverture détaillée (comme l'est celle de 34.126 par W. Pitard, par exemple). Mais la raison théorique est tout de même plus importante : d'après notre expérience, quelle que soit la qualité des photos, et quel qu'en soit le nombre, les questions épigraphiques les plus difficiles doivent toujours se décider d'après « autopsie », c'est-à-dire en examinant la pièce elle-même. L'utilité de belles photos de détails est donc plutôt pédagogique que fondamentalement épigraphique. Sans aller jusqu'à dire que de telles photographies jouent un rôle négatif en faisant croire que l'épigraphiste peut se passer de l'examen « autoptique », nous signalerons tout de même que le débutant doit se garder de se laisser prendre par cette fausse conception du travail épigraphique.

Voici les rubriques que l'on rencontrera dans l'étude de chaque texte, l'une ou l'autre pouvant être omise selon la nature du texte.

On trouvera d'abord plusieurs rubriques classant la tablette d'après le numéro de fouille, le numéro d'inventaire du musée où elle se trouve (avec l'indication des modifications éventuelles)<sup>9</sup>, le numéro qu'elle porte dans les principales collections de textes ougaritiques, ses caractéristiques littéraires (autres textes lui ressemblant de particulièrement près si cela existe), son aspect matériel (dimensions, état du support, caractéristiques épigraphiques), et sa provenance archéologique (lieu de trouvaille).

Par « *editio princeps* » nous entendons normalement l'édition comportant une reproduction de la tablette, soit la photographie, soit la copie. Ainsi, des transcriptions préliminaires sont indiquées soit par « *cf.* » dans cette rubrique, soit parmi les collections (première rubrique), soit parmi les principales études (rubrique suivante).

La définition d'une étude « principale » peut varier d'un auteur à l'autre. Nous nous sommes limité à indiquer sous cette rubrique les études qui comportent soit une traduction intégrale ou celle d'une partie importante du texte, soit une interprétation descriptive où figurent suffisamment de

9. Les objets du musée d'Alep ont été réinventoriés depuis 1980. Ils portent encore l'ancien numéro, que les spécialistes font précéder traditionnellement de la lettre « A » bien qu'aucune lettre n'apparaisse sur les objets, aussi bien que le nouveau numéro qui, lui, est précédé sur la tablette par la lettre *mim* que nous indiquons par « M ». Certaines des tablettes des premières campagnes qui étaient autrefois dans les collections du Louvre portent encore l'ancien numéro d'inventaire du Louvre, que nous indiquons ici par « AO » (Antiquités orientales).

détails pour permettre au lecteur de comprendre le fondement de telle interprétation globale ou partielle. Nous prions d'avance les auteurs qui se jugeraient injustement omis de cette rubrique de nous excuser de n'avoir pas suivi ces principes directeurs assez rigoureusement.

La rubrique « texte » présentera le texte d'après son état actuel et comportera un minimum de restitutions. Nous indiquons que le haut d'une tablette a disparu en affectant aux lignes du texte des numéros primes (1') ; d'autres lacunes (par exemple entre le *recto* et le *verso* si la tranche inférieure a disparu) sont signalées par des points de suspension suivis de numéros primes aux lignes suivantes. Dans cette transcription, nous indiquons par un espace blanc, là où le clou séparateur est absent, la division de tel nombre de signes en deux mots. Ces répartitions introduisent un élément de subjectivité, mais il nous a paru préférable d'indiquer notre division du texte dans une seule rubrique plutôt que d'en présenter deux, l'une en *scriptio continua*, l'autre comportant notre division. Le lecteur qui voudra mettre notre division du texte à l'épreuve et qui n'arriverait pas à faire abstraction de ces espaces pourra se reporter au fac-similé de chaque texte et éventuellement aux photographies.

Si un texte ou une partie importante de texte donne lieu à une restitution plus ou moins intégrale, celle-ci se trouve après les « remarques textuelles ». Des restitutions plus hypothétiques ou de moindre importance seront proposées dans le commentaire.

Les « remarques textuelles » ont pour but d'expliquer dans le détail les lectures adoptées dans cette édition qui diffèrent de l'une ou l'autre des éditions précédentes<sup>10</sup>. Nous les avons jugées nécessaires pour trois raisons, toutes relevant de la possibilité d'erreur humaine à laquelle nous sommes aussi sujet que nos prédécesseurs : (1) ce procédé nous oblige à examiner nos lectures dans les moindres détails pour pouvoir les décrire verbalement ; (2) pour les usagers de cette édition la description verbale est une indication que telle lecture n'est pas une simple faute de frappe ; (3) avec notre argumentation devant les yeux, ces usagers pourront critiquer nos lectures en connaissance de cause. Le bien-fondé de cette méthode de présentation est établi, si besoin en est, par les améliorations qu'elle a permises dans notre lecture de RS 34.126 (voir ci-dessous, chap. 71). Nous n'indiquons pas toujours les différences entre notre texte et celui des éditions antérieures quand il ne s'agit que des indicateurs d'un signe mutilé : telle tablette peut présenter des signes assez mutilés pour que la lecture matérielle n'en soit pas certaine, tandis que le contexte donne une certitude plus grande. Dans ce cas, nous avons le plus souvent préféré indiquer le signe comme mutilé, même si le contexte rend la lecture relativement sûre<sup>11</sup>.

Puisque dans cette rubrique il s'agit de lectures proprement dites, nous y engageons la discussion dans cette rubrique surtout avec nos prédécesseurs qui ont travaillé sur les tablettes elles-

10. Nous devons signaler ici que deux publications récentes — la nouvelle édition de *KTU* (CAT [1995]) et un long article par M. Dietrich et O. Loretz où sont classés les « Rasuren et Schreibfehler » dans les textes ougaritiques (*UF* 26 [1994], p. 23-61) — ont paru trop tard pour être prises systématiquement en considération dans ces remarques textuelles, bien que nous ayons pu insérer parfois au dernier moment une remarque à propos d'une lecture ou d'une classification proposée dans ces ouvrages.

11. L'avis exprimé dans une recension de notre étude des textes para-mythologiques (*RSO* IV) selon lequel les auteurs de *KTU* attribueraient à tous les signes mutilés l'astérisque (Spronk, *BiOr* 48 [1991], col. 603) est démenti par des centaines d'exemples cités dans l'ouvrage recensé comme dans celui-ci. On n'a qu'à comparer les transcriptions dans *KTU* avec les photographies et les copies pour constater que les signes mutilés et de lecture certaine ou plausible, (soit d'après les restes visibles soit d'après la combinaison de ces restes et le sens du passage), tantôt portent l'astérisque tantôt ne le portent pas. Par exemple, on trouve dans les cinq premières lignes de RS 1.001 neuf signes mutilés qui ne portent pas l'astérisque dans *KTU*, et la lecture de l'un de ces signes n'est établie que par le contexte : du {w} à la ligne 3 il ne reste que les pointes inférieures des clous et il pourrait donc s'agir, du point de vue purement épigraphique, de {r}. Il n'existe donc pas de doute que, malgré l'indication dans *KTU* que l'astérisque s'emploie pour indiquer « beschädigte Zeichen » (p. xv), les auteurs ont en fait essayé de faire la part entre les signes qui ont peu souffert et ceux qui sont très mutilés — exactement ce que nous faisons. Notre méthode ne diffère de la leur que par le fait que nous nous efforçons (certes sans atteindre la perfection !) d'indiquer comme mutilés tous les signes dont les traces visibles ne permettent pas la lecture certaine du signe. Lorsque nous nous permettons d'indiquer une divergence de notation par rapport à *KTU*, il s'agit en principe soit de signes ne portant pas l'astérisque dans *KTU*, alors que la lecture n'est pas épigraphiquement certaine, soit du contraire, c'est-à-dire de signes portant l'astérisque alors que les restes ne permettent pas de douter de l'exactitude de la lecture.

mêmes ; les hypothèses de lecture proposées par d'autres spécialistes sont normalement discutées au cours du commentaire. Pourtant, des propositions de lecture que l'on peut éliminer par de simples considérations épigraphiques sont parfois déjà présentées ici.

Dans la « traduction », nous avons tenu à donner une traduction aussi littérale que les différences entre les langues ougaritique et française permettent de le faire. Nous mettons entre parenthèses les additions à la traduction française dues aux différences fondamentales entre les deux langues, par exemple le numéro/article indéfini « un », ou la préposition pour remplacer l'indication casuelle de type (« comme ») ou d'attribution (« pour ») du sacrifice : ceci pour que le lecteur se rende bien compte de ce que la traduction cohérente nécessite comme additions lexicales <sup>12</sup>. Le but ici n'étant pas d'indiquer l'état de la tablette dans tous ses détails, nous ne portons pas ici les indices de lecture non assurée ([X<sup>1</sup>]), mais seulement les indices de restitution à part entière ([X]).

L'un des buts principaux du « texte vocalisé » étant de démontrer notre analyse morpho-syntaxique <sup>13</sup>, nous ne proposons la vocalisation que là où le texte est assez bien conservé pour permettre une analyse grammaticale. Ceux qui s'occupent sérieusement de grammaire ougaritique savent que les questions de vocalisation se répartissent en deux catégories : celles qui ont trait au système verbal et celles qui concernent les noms, tant communs que propres, et les particules. Si les premières trouvent des réponses d'après le système (dans la mesure où l'on connaît la vocalisation du schème-D, par exemple, on peut toujours vocaliser un spécimen de ce schème d'après le système), les autres, malgré quelques catégories plus ou moins systématiques, dépendent étroitement de l'usage local. Si donc on ne possède pas de données en provenance d'Ougarit même pour la vocalisation d'un nom, celle-ci ne peut dépendre que de considérations théoriques ou comparatives. Les théonymes constituent un problème particulièrement saillant dans cette étude où ils se rencontrent constamment. Nous avons adopté le principe suivant : la forme attestée dans les vocabulaires polyglottes comportant la voyelle casuelle, nous avons vocalisé les théonymes avec le système casuel (par ex. *Šapšu*), à moins que n'existe une tradition séculaire en faveur de la forme absolue (par ex. *Dagan*).

Suivent quatre rubriques présentant sous différentes formes l'organisation du texte.

On trouvera d'abord l'analyse de la structure du texte, qui peut être soit schématique, soit discursive, ou manifester ces deux aspects.

Viennent ensuite les dieux nommés dans le texte, à savoir les divers « panthéons », les listes des divinités bénéficiant des offrandes et sacrifices dont parle le texte. Ces théonymes sont présentés sous forme de simples listes, réparties d'après la structure du texte. Cette organisation s'avère nécessaire du fait qu'à l'intérieur d'une série d'offrandes on ne trouve presque jamais de théonyme répété, alors que cette répétition se fait fréquemment au cours d'un texte, un même théonyme pouvant se répéter plusieurs fois. Lorsque le texte consiste en une seule liste, sans divisions — à savoir dans les textes dits « panthéons » —, nous ne répétons pas la liste dans cette rubrique. On remarquera dans les listes de cette rubrique que nous indiquons toujours par les crochets habituels les éléments entièrement reconstruits, mais que là où le théonyme est partiellement restitué nous nous en sommes tenu à n'indiquer ce fait que lorsque la restitution est à notre avis véritablement douteuse. Le lecteur aura donc soin de se reporter à la rubrique « texte » pour connaître le véritable état de la tablette en tel endroit. Ces listes divines sont rassemblées à la fin de l'ouvrage, dans l'*Appendice 2*, pour faciliter la consultation de ces listes et le travail de comparaison entre elles.

12. Nous prenons cette position par rapport à celle de Garbini selon laquelle les différences fondamentales entre les langues — son exemple est celui du verbe « être » servant de copule dans une phrase nominale — ne doivent pas s'exprimer dans la traduction (*RSF* 17 [1989], p. 186). Certes, c'est une méthode de traduction valable, mais le choix d'exprimer autant que possible ces différences et de le faire invariablement est aussi valable et sert à expliciter la part d'interprétation que comporte la traduction.

13. Nous avons indiqué ailleurs les raisons pour lesquelles nous trouvons utile l'exercice de vocalisation d'un texte ougaritique (*JAOS* 117 [1997], p. 377-378) et nous ne les reprendrons pas ici. Certains trouvent l'exercice ridicule (E. Ullendorff, dans des propos que nous avons critiqués dans la recension citée) ou même dangereux pour le lecteur non averti qui se servirait d'un texte vocalisé de la même manière que d'un texte écrit dans une langue dont l'écriture indique les voyelles (H. Hirsch, *AfO* 38-39 [1991-1992], p. 197). Que ceux-là se tiennent pour avertis.

Dans la rubrique « sommaire des offrandes » nous indiquons le total des objets offerts et des victimes sacrifiées, répartis selon les sections du texte. Cette répartition est faite à partir des coupures syntaxiques du texte, soit d'ordre principalement grammatical (conjonction, verbe, etc.), soit d'ordre principalement lexical. La répartition selon le lexique dépendra d'abord des termes désignant des « types » de sacrifices, à savoir les termes qui indiquent à quelle catégorie appartient le sacrifice, tels *šrp*, *šlmm*, *šnpt*, *trmt*. Il existe dans l'usage des termes un certain flottement, que le commentaire essaiera d'éclaircir ; par exemple le terme *ûrm* apparaît à la fois comme nom commun dans une phrase prépositionnelle, et comme terme technique désignant un « type » (voir le commentaire de ce mot dans RS 1.001:8).

Enfin, dans la rubrique « les bénéficiaires — les offrandes », nous essayons de faire le décompte des offrandes présentées à chaque divinité. Les entrées sont organisées par ordre alphabétique ; on trouvera dans le chapitre de conclusions et dans l'*Appendice 1* plusieurs perspectives sommaires sur ces données. Il est évident que l'état du texte interdit souvent un décompte précis. Nous indiquons à chaque fois ce que le texte permet, prenant en compte les restitutions les plus sûres, surtout celles qui sont garanties par un texte parallèle (par ex. RS 1.003 ≈ RS 18.056, RS 1.009:10-18 ≈ RS 24.253:1-13). Nous nous sommes astreint à inclure dans chaque entrée une indication du type de sacrifice dont il s'agit. Si le terme désignant ce type n'est pas dans le texte ougaritique, nous l'indiquons par la formule « sans indication du type ». Si l'indication du type de sacrifice a pu disparaître dans une lacune, nous l'indiquons par la formule « de type inconnu ». Disons ici une fois pour toutes que les termes « recevoir », « bénéficiaire » et « bénéficiaire », que nous utilisons pour désigner le rapport entre la divinité et l'offrande qu'on lui consacre, n'ont aucune valeur technique pour signaler notre préférence pour l'une ou l'autre des théories que l'on a proposées pour expliquer l'origine et la signification du sacrifice dans le monde sémitique (voir notre commentaire de *šlmm* dans RS 1.001 et le chapitre de conclusions). Comme nous le dirons plus loin, ces textes ne contiennent pas suffisamment de données concernant la disposition des objets offerts ni l'état d'esprit et la motivation des dédicants, pour permettre d'en tirer des conclusions relatives à la théorie du sacrifice.

Nous avons essayé de réunir dans ce recueil tous les textes qui ont trait directement à la vie rituelle du royaume d'Ougarit ; mais comme tous ces textes ne relèvent pas d'un même genre littéraire, les trois rubriques que nous venons de décrire se trouvent parfois omises, ou parfois traitées comme un ensemble.

Le but du « commentaire » est de donner une interprétation détaillée de chaque texte. La base en est l'analyse grammaticale et lexicale, aussi bien que l'interprétation de chaque formule dans le contexte de la pratique rituelle. L'analyse grammaticale fondamentale, qui est ordinairement laissée de côté — du moins du point de vue de la présentation du commentaire —, s'est montrée maintes fois utile et conduit parfois l'interprétation globale dans un sens ou un autre (pour un exemple frappant, voir le commentaire de *yrgbb* 'l/ydbb 'l en RS 24.246:16, 25). Pensant que peu de lecteurs voudront parcourir cet ouvrage d'un bout à l'autre, mais qu'il constituera pour la plupart des usagers un livre de référence à consulter pour l'étude d'un passage, voire d'un mot, nous mettons dans le texte comme dans les notes beaucoup de renvois à d'autres endroits, où nous étudions tel aspect du texte en rapport avec le passage en question.

Les références bibliographiques, réunies pour la plupart dans les notes de bas de page, ont deux buts principaux : (1) indiquer l'histoire de la discussion de tel élément du texte, (2) discuter les éléments de l'interprétation qui sont d'importance secondaire. En fonction du premier objectif, les références bibliographiques sont organisées selon l'ordre chronologique, comme dans *Les textes par-mythologiques* (RSO IV), à ceci près que toutes les références à un auteur (ou à un groupe d'auteurs quand il s'agit d'ouvrages de collaboration) sont placées immédiatement à la suite de la première référence. Si un auteur a changé d'avis sur telle interprétation, nous renvoyons à la note qui donne l'histoire de la seconde interprétation. Souhaitant que ces références bibliographiques facilitent pour le lecteur la consultation des études antérieures, nous ne citons pas ces études par le seul nom de l'auteur, ce qui aurait allégé notre présentation, mais qui aurait demandé au lecteur de chercher lui-



même l'endroit précis où l'avis cité se trouve dans telle étude. Les lecteurs qui trouvent ces citations fastidieuses peuvent évidemment passer outre.

Quant à la seconde sorte d'informations indiquées dans les notes, notre approche variera d'un sujet à un autre ; mais en général nous nous efforçons de ne pas inclure dans notre discussion principale du texte la mention et la réfutation de toutes les interprétations qui ont été proposées pour tel élément du texte. Voulant néanmoins faire de cet ouvrage un historique de l'étude de ces textes, nous avons essayé de citer dans les notes de bas de page les interprétations que nous jugeons de moindre importance. Une importante exception : là où une nouvelle interprétation (par ex. *Snpt* à RS 1.001:10) ou une nouvelle lecture a rapidement emporté la conviction des spécialistes au point que la première interprétation ou la première lecture ne sont plus suivies aujourd'hui, nous nous permettons de renvoyer à l'étude fondamentale, sans citer tous les auteurs qui auparavant avaient accepté l'interprétation fautive ou la mauvaise lecture.

Un premier manuscrit soumis à la maison d'édition au printemps 1996 ayant été jugé déjà très volumineux, nous n'avons pas osé le remettre à jour au fur et à mesure des nouvelles publications, et les publications citées s'arrêtent donc fin 1995-début 1996 (et il s'agit de la date de parution réelle, non de celle que porte telle revue, qui peut refléter une convention de numérotation plutôt que la réalité de l'édition). Les seules exceptions importantes sont constituées par nos propres publications, dont nous connaissions évidemment l'existence avant leur parution, et que nous avons ainsi pu citer en préparant les divers commentaires.

Dans trois *Appendices* nous avons réuni des informations qui ne figuraient pas telles quelles dans le corps de l'étude ou qui y étaient dispersées.

L'objectif du premier (*Appendice 1*) est de réunir pour l'étude chiffrée du culte ougaritique toutes les données concernant les divinités, les offrandes, et les lieux et moments sacrés. Cet appendice est divisé en six sections, la première indiquant les données *seriatim*, alors que les cinq autres les présentent par ordre alphabétique, selon le sujet auquel est consacrée la section.

Dans le deuxième (*Appendice 2*) sont rassemblées les données de la rubrique « les dieux » des chapitres proprement rituels. Nous avons pensé que les spécialistes de « panthéons » et d'autres groupements divins nous sauraient gré d'avoir réuni quelque part ces données concernant l'ordre de présentation des divinités dans ces textes, qu'il s'agisse des textes du « panthéon » proprement dit, ou des diverses sections des textes sacrificiels.

Le dernier (*Appendice 3*), le plus court, se limite aux données provenant des tablettes complètes et dont on peut se servir pour apprécier la forme primitive de tablettes fragmentaires.

Cet ouvrage ayant la forme d'une édition de textes, le seul index qui ait paru utile est celui des mots ougaritiques. Comme nous avons projeté de le faire dans chacune de ces éditions par genre littéraire (voir déjà notre édition des *Textes para-mythologiques*, RSO IV), cet index prend la forme d'une concordance exhaustive, chaque attestation de chaque mot étant indiquée. Une ligne est consacrée à chaque entrée et l'attestation visée est indiquée en corps gras. Au lieu de confier ce travail à un logiciel de concordance, nous avons préparé l'index nous-même, ce qui a permis de couper les entrées de façon à ce qu'elles aient un sens — dans la mesure où la limitation imposée par la seule ligne le permet : par exemple, pour chaque sacrifice, nous avons indiqué le type auquel il appartient. Cet index peut aussi servir d'index au commentaire, car nous avons tenu à commenter tel mot (si un commentaire était jugé nécessaire) au cours du commentaire sur le texte où le mot se rencontre la première fois. En cherchant le mot qui l'intéresse dans l'index, le lecteur pourra donc trouver notre commentaire sur ce mot à l'endroit indiqué par la première entrée. Si la présence du même mot dans un autre texte a appelé un nouveau commentaire, nous y avons renvoyé dans le commentaire sur la première attestation.

Bien que cette publication soit signée 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

mener ce travail à bonne fin. Je cite, par ordre chronologique (qui n'est pas nécessairement l'ordre d'importance) :

— le poste de «Fulbright-Hayes Senior Lecturer» qui a permis mon séjour en Syrie et la première collation des tablettes (1980-1981) ;

— la collaboration de la Mission française de Ras Shamra-Ougarit, dont la directrice, Mme Marguerite Yon, m'a d'abord donné la permission d'étudier les tablettes, puis m'a reçu comme membre de la mission. Parmi ses nombreux talents, celui de guider un manuscrit jusqu'à la publication finale est précieux parce qu'en dépit de sa nature ingrate il constitue une immense contribution à la diffusion de la science ;

— la collaboration de la Mission franco-syrienne de Ras Ibn Hani, sous la direction du Dr A. Bounni et de J. Lagarce, qui m'ont permis de reprendre l'étude des textes rituels de ce site et de publier ici des photographies des tablettes qui n'avaient pas encore paru sous cette forme ;

— la Direction des Antiquités et des Musées de la République Arabe Syrienne, sous trois directeurs généraux, le Dr A. Bahnasi, le Dr A. Abou-Assaf, et le Dr S. Muhesen ; le directeur des fouilles en Syrie, le Dr A. Bounni ; le conservateur du Département oriental du musée de Damas et ensuite des Musées de Syrie, M. A. Joundi ; le directeur du musée national d'Alep, le Dr W. Khayata ; les conservateurs des tablettes : à Damas Mme M. Yabroudi, à Alep M. H. Hammadi, à Paris Mme B. André-Salvini, qui ont permis et facilité l'étude de ces tablettes ;

— mes collègues du Department of Near Eastern Languages and Civilizations et de l'Oriental Institute de l'University of Chicago, le corps enseignant comme les étudiants, avec qui j'ai eu maintes discussions fructueuses ;

— M. André Caquot, professeur au Collège de France, qui m'a permis d'envahir son bureau pendant des semaines et des mois ;

— de nombreuses personnes qui ont proposé des suggestions de toutes sortes. Sans vouloir léser les personnes oubliées, je pense d'abord à Mmes et MM. D. Arnaud, O. Callot, A. Caubet, D. Charpin, D. Clemens, B. Delavault, J.-M. Durand, D. Freilich (qui a préparé des études et un index préliminaires de la majorité des textes et qui a lu le manuscrit des premiers chapitres), F. Israel, J. & E. Lagarce, F. Poplin, J.-F. Salles, M. Sznycer, J.-M. de Tarragon, C. B. F. Walker, A. Wolters ; j'ai essayé de citer en note tous ceux à qui j'ai emprunté des idées ; j'espère n'avoir oublié personne ;

— G. A. Long et S. Creason, fidèles assistants à Chicago, qui ont eu la tâche ingrate de vérifier chaque détail, depuis les autographies jusqu'aux milliers de références bibliographiques ;

— la direction de la Division of Humanities et celle de l'Oriental Institute de l'University of Chicago, qui ont en partie financé mes voyages en Syrie et en France aussi bien que l'assistance technique ;

— C. Florimont, dessinatrice au musée du Louvre, pour sa collaboration technique dans la réalisation des copies-autographies ;

— P. Bordreuil, ami et collègue, qui a corrigé le fond et la forme d'une partie importante du manuscrit.

Institut d'études sémitiques, Collège de France  
52, rue du Cardinal-Lemoine, Paris  
Le 4 juillet 1999



## Chapitre 1 : RS 1.001

RS 1.001 = M 8214 (= A 2714, AO 12.015)<sup>1</sup> = CTA 34 = UT 1 = KTU 1.39

Fig. 1

*Dimensions* : hauteur 110 mm ; largeur 140 mm ; épaisseur 35 mm.

*État* : Tablette entière mais dont la surface, lissée avec peu de soin, a de plus souffert sous l'action du feu. Malgré ces quelques rugosités, fentes, et éraflures, le texte se reconstitue entièrement par comparaison avec les termes parallèles dans les autres textes rituels.

*Caractéristiques épigraphiques* : Cette tablette a été inscrite dans le sens de la largeur, pratique relativement rare en épigraphie ougaritique (cf., parmi les textes rituels, RS 24.643 *recto*). Le texte s'étend du *recto* sur la tranche inférieure mais seulement sur le début du *verso* — le scribe a laissé vide environ 9 cm de la tablette au *verso*. On voit aussi un espace non inscrit à la fin des lignes 14 et 16. La présence du vide lui-même et du trait de séparation qui se trouve après le dernier mot de ces deux lignes dans leur état actuel<sup>2</sup> amène à la conclusion qu'il manque un nom divin dans chacun de ces vides. Notre nouvelle lecture au début de la ligne 17 amène aussi à conclure qu'il manque à la ligne 16, en plus du nom divin, un nom désignant la victime. Cet état de la tablette semble indiquer que notre texte était préparé à partir de données incomplètes — soit sur un texte comme celui-ci mais qui avait des lacunes, soit par un procédé de fusion de deux sortes de données dont une liste était incomplète : par exemple, une liste complète de sacrifices<sup>3</sup> à côté d'une liste lacuneuse de divinités<sup>4</sup>.

L'écriture ressemble plutôt à celle des documents épistolaires qu'à celles des nombreuses tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne : les clous parallèles s'emboîtent les uns dans les autres du fait que le scribe faisait pivoter le calame vers la droite sur son axe vertical et plaçait un clou sur le bord droit du clou précédent. Il en résulte que le troisième clou du {1}, par exemple, est deux fois plus large que les deux premiers. Dans le *ductus* de la plupart des tablettes de la 24<sup>e</sup> campagne, ces trois clous verticaux étaient gravés par un calame maintenu bien droit, de façon que chaque clou soit plus ou moins distinct de son voisin. Cette description est généralement valable aussi pour les signes à clous horizontaux multiples, tels que le {h}. Inversement, les signes de ce texte sont plus gros que ce qu'on trouve d'ordinaire dans les textes épistolaires.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre, pièce au nord-ouest. Aucune description détaillée des conditions de trouvaille de chaque tablette n'a jamais été publiée. Pour une description générale, voir Schaeffer, *Syria* 10 (1929), p. 294-95. Photo du lieu : idem, *Syria* 10 (1929), pl. LIX, 3 (après p. 294). Plans indiquant le lieu de trouvaille : idem, *Syria* 16 (1935), pl. XXXVI (après p. 174), endroit coté « T29 » ; idem, *Syria* 17 (1936), pl. XXIII (après p. 146), endroit coté « T29 » ; idem, *Ugaritica* III (1956), fig. 216, p. 252. Photo de la tablette lors de sa découverte : idem, *Syria* 10 (1929), p. 295, fig. 5 ; idem, *Schweich* (1939), pl.

1. À propos des numéros de musées que portent les tablettes qui sont au musée d'Alep, voir la note 9 de l'introduction.

2. On ne trouve de trait de séparation à la fin d'aucune autre ligne dans ce texte (voir les notes textuelles sur les lignes 1 et 17). Il semble, en raison de la configuration actuelle du texte sur cette tablette et en raison de l'ordre des divinités que l'on citera dans un instant, que l'explication par haplographie de Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 143) est valable. On ne voit aucune trace de signes effacés et la proposition plus récente par ces mêmes auteurs (Dietrich et Loretz, *UF* 26 [1994], p. 26 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *CAT* [1995], p. 75) selon laquelle les mots que nous restituons ici auraient été effacés dans l'antiquité ne trouve donc aucun appui épigraphique (on voit une dépression dans l'argile à la ligne 14 où un signe a pu être effacé, mais on n'y trouve aucune trace d'écriture).

3. Il reste, pourtant, le problème du sacrifice offert à *Rašap* : le mot au début de la ligne suivante est certainement *šrp* qui, normalement, désigne un type de sacrifice et ne fonctionne pas comme terme pour désigner un sacrifice spécifique. La solution est vraisemblablement de restituer aussi le nom désignant la victime, qui est souvent *dqt*, « la brebis », pour la divinité *Rašap*.

4. Il se trouve qu'il existe une liste de divinités qui est précisément celle des lignes 13-19 de notre texte : voir le commentaire ci-dessous et RS 24.246. Cet exemplaire-là ne comporte pas de lacunes.

XXIV/1 ; idem, *Syria* 33 (1956), p. 165, fig. 3. Au moins par sa numérotation, celle-ci est la « première tablette » dont la trouvaille est décrite par Schaeffer dans *Syria* 33 (1956), p. 161-68 (la photo, p. 165, fig. 3, atteste pour le moins que celle-ci faisait partie du premier groupe).

À en juger d'après les importants groupements de tablettes portant des textes rituels provenant de cette maison et de celle du « prêtre aux modèles de poumon et de foies » (toutes les tablettes dans ce recueil découvertes pendant la 24<sup>e</sup> campagne) et d'après l'absence des textes de quelque genre littéraire que ce soit dans les temples, on peut penser qu'à Ougarit, comme en Mésopotamie<sup>5</sup>, les archives rituelles se conservaient normalement dans la maison d'un officiant du culte, et non pas à l'intérieur du temple.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXI (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 80 ; photo CTA, pl. XXXIX). La première traduction complète a été celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 34-36.

#### Principales études

- |   |   |
|---|---|
| Caquot, <i>SDB</i> 9 (1979), col. 1405-6.                     | Dussaud, <i>Syria</i> 12 (1931), p. 68-75.                          |
| Del Olmo Lete, <i>AuOr</i> 5 (1987), p. 40-43.                | Ginsberg, <i>KU</i> (1936), p. 111-13.                              |
| ---- <i>Religi6n</i> (1992), p. 50-51, 145-49.                | Gordon, <i>Ugaritic Literature</i> (1949) p. 111-12.                |
| De Moor, <i>Gispen</i> (1970), p. 112-17.                     | Janowski, <i>UF</i> 12 (1980), p. 235-36.                           |
| Dhorme, <i>RB</i> 40 (1931), p. 34-36.                        | Levine, <i>JCS</i> 17 (1963), p. 107-11.                            |
| Dietrich, Loretz et Sanmartín, <i>UF</i> 7 (1975), p. 141-43. | Tarragon, <i>Culte</i> (1980), <i>passim</i> (voir l'index p. 199). |
| Dietrich et Loretz, <i>UF</i> 13 (1981), p. 78.               | ---- <i>TO II</i> (1989), p. 135-39.                                |
| ---- <i>Rituale II</i> (1988), p. 308-10.                     | Thoburn, <i>Old Testament Sacrifice</i> (1954), p. 127-28.          |
|   | Xella, <i>TRU I</i> (1981), p. 76-80.                               |

<b>Texte</b>	<b>Recto</b>	1) dqt . t' . ynt . t'm . dqt . t'm
		2) mtntm w kbd . �p . � . l il
		3) gdlt . ilhm . tkmn . 'w' �nm . dqt
		4) 'r'�p . dqt . �rp . w �lmm . dqt
		5) [i]l'lh . �p w � ilhm . gdl'tl . ilhm
		6) 'b'l � . �rt . � . tkmn w �n'm' . �
		7) 'nt . � . r�p . � . dr . il w p[h]r b'l
		8) gdlt . �lm . gdlt . w b �rm . 'l'b
		9) rm�t . ilhm . b'lm . dt . w k�m . hm�
		10) '��rh . ml�n . �npt . h�th . b'l . �pn �
		11) 'tr't � . ilt . mgdl . � . ilt . �sr� �
		12) w l ll . �p� pgr . w trmn� . bt mlk
		13) il b't . gdlt . ��hry . gdlt . ym gdlt
		14) b'�l . gdlt . yr� . gdlt . < k�r > <sup>6</sup>
		15) gdlt . trmn . gdlt . pdry . gdlt dqt
		16) dqt . 't'�t . dqt . < r�p . dqt > <sup>7</sup>
		17) '��rp . 'nt . h�bly . db�m . �[p]� pgr
	<b>Tranche inf�rieure</b>	18) [g]�d'lt . iltm . hnqtm . d'qt'm
		19) [y]r� . k�y . gdlt . w l �l'mt' �
	<b>Verso</b>	20) 'w' p�mt t�tm . w yrdt . 'mldb�t
		21) 'g'ldlt . l b'lt b�tm . '�rm
		22) l in� ilm

5. Cf. Charpin, *Clergé* (1986) ; Tanret et Van Lerberghe, *OLA* 55 (1993), p. 437.

6. Cette restitution est fondée sur la présence d'un vide sur la tablette, sur le fait qu'un trait de séparation se trouve à la fin de la ligne actuelle, et sur l'ordre des divinités dans RS 24.246, une liste courte de divinités (« courte » par rapport au « panthéon d'Ougarit », RS 1.017 et par.), où *k r* suit *yr * aux lignes 4-5 (* pn* s'insère entre ces deux noms divins dans RS 1.017:14-16 = RS 24.264\*:13-15).

7. Pour cette restitution, voir les remarques à propos de l'état du texte et le commentaire.

*Remarques textuelles*

- 1) Le trait de séparation indiqué à la fin de la ligne dans tous les témoins (y compris la copie dans l'*editio princeps*) n'est en fait qu'une fente.
- 2) Sans aucun doute, le sixième signe est {w} (*KTU*), non pas {n} comme on trouve chez tous les témoins avant *KTU*. Le scribe a placé le second des deux premiers clous du {w} très près du premier de sorte qu'il ne reste de ce dernier qu'un petit angle — mais l'angle est sûrement présent.
- 3) Quoique endommagé, le trait de séparation après *šnm* est sûr (manque dans tous les témoins). Par contre, la tablette est mutilée devant ce mot et il est impossible de savoir si un trait s'y trouvait (ce trait est absent dans le même théonyme à la ligne 6). Cette mutilation a aussi emporté la partie supérieure du {w} qui devrait porter l'astérisque dans *KTU* (cf. « Introduction », n. 1).
- 4) Le trait de séparation après *šrp* qu'ont repéré pour la première fois les auteurs de *KTU* est certain. Le {w} qui suit ce mot était fait primitivement en forme de {r} ; le scribe s'est rendu compte de son erreur et a effacé le second clou horizontal supérieur pour laisser {w}.
- 5) L'angle inférieur gauche du {t} de *gdlt* est visible dans la fente (aucune des transcriptions principales ne l'indique, bien que Virolleaud l'ait copié dans son édition) aussi bien que le trait de séparation qui suit (on le voit sur la copie de Virolleaud et dans *KTU*).
- 6) On voit le fond des clous inférieurs du {b} dans la cassure à gauche (nouvelle lecture). Le cinquième mot est {k<sub>mn</sub>} ; {tk<sub>mn</sub>} dans *KTU* n'est sans doute qu'une coquille <sup>8</sup>.
- 7) Le trait de séparation après le *dr* semble avoir été ajouté après coup, car il croise le bout du {r} et il est peu profond. Pourtant, la loupe binoculaire révèle bien un trait intentionnel. La restitution p[h]r est établie par RS 18.056:18, publié en 1956 <sup>9</sup>. Le {p} de ce mot est presque entier, et on doutera donc de la nécessité de l'astérisque dans *KTU*.
- 8) En comparant ce passage avec les textes parallèles (voir commentaire), on peut restituer le {l} de *lb* à partir de l'angle supérieur gauche du premier clou que Virolleaud avait déjà vu.
- 10) Le {ù} de *mlùn* comporte bien trois clous (la copie de l'*editio princeps* n'en indique que deux et Herdner n'en a vu que deux <sup>10</sup>) : les deux premiers clous s'emboîtent l'un dans l'autre mais il y avait bien deux impressions. Dans le {s} du mot *špn* à la fin de la ligne il ne s'agit pas d'« haplographie » d'un clou vertical <sup>11</sup> ; ce signe comportait bien deux clous verticaux à l'origine mais le premier était placé sur l'angle même de la tablette où il a souffert.
- 11) Au début de la ligne on voit le bord inférieur d'un clou horizontal, puis une éraflure suivie par trois clous en forme de {k}. Il est probable que l'éraflure a enlevé les deux premiers clous d'un {r} et que nous sommes en présence du nom divin *tr̄*. La lecture {[ ]p\*/t\*} de *KTU* remonte sans doute au fait que les deux clous du {p} peuvent s'emboîter l'un dans l'autre et le mauvais état de la tablette a pu laisser incertaine la lecture. Mais il ne s'agit en fait que d'un clou qui, lui, est précédé de deux clous superposés ; il s'agit donc de {k/r}. Le trait de séparation après *mgdl* est certain (la lecture est de *KTU*).
- 13) Du troisième signe, on voit les deux clous horizontaux du {b} et la place qu'il occupe est trop étroite pour qu'il s'agisse d'un {d}. Le quatrième signe est sûrement {t} et non pas {m} : il n'y a qu'un clou vertical, en l'occurrence un trait de séparation (voir déjà la copie de Virolleaud). Nous jugeons donc impossible la lecture {il[hm]} de *CTA*.
- 14) Pour la restitution de {< ktr >} voir nos remarques ci-dessus à « État » et le commentaire.
- 16) Il est presque certain que le premier signe du deuxième mot est {t} au lieu de {t̄} (*KTU*) <sup>12</sup> ou {'} (Virolleaud). Il est vrai qu'aujourd'hui le signe a la forme de {t̄}, mais quand on le regarde de près on voit

8. Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 229 ; Dijkstra, De Moor et Spronk, *BiOr* 38 (1981), p. 379. La lecture de *KTU* est corrigée dans *CAT* (1995).

9. Certains avaient déjà restitué p[h]r : Gaster, *AfO* 12 (1937-39), p. 149 ; Gordon, *UH* (1947), p. 129 ; idem, *UM* (1955), p. 129 ; Pope, *El* (1955), p. 90. D'autres restituèrent p[g]r par comparaison avec *špš pgr* à la ligne 12 (voir Herdner, *CTA* [1963], p. 118, n. 5 ; celle-ci ne faisait pas de rapprochement entre RS 1.001 et RS 18.056 pour ce détail de lecture dans son édition du dernier texte, *Syria* 33 [1956], p. 110 ; cf. Healey, *JNSL* 5 [1977], p. 45, n. 20).

10. *CTA* (1963), p. 118, n. 7.

11. Herdner, *ibid.*, n. 8.

12. Voir déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 ; et ensuite, Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 76. Concernant le parallèle dont l'existence est parfois présumée en RS 24.643:28, voir le commentaire *ad loc.* (il s'agit certainement d'une divinité *tr̄ty* qui n'a rien de commun avec *tr̄t*).

les deux bouts d'un clou horizontal et on se rend compte que la forme arrondie actuelle n'est que le résultat d'un effritement.

Pour la restitution de {<ršp dqt>} voir les remarques ci-dessus à « État » et le commentaire.

- 17) Prenant le premier mot à rebours : le troisième signe est certainement {p} (ainsi *KTU* ; dans *CTA* sont présentées les deux possibilités {p/h} mais il n'existe aucune trace d'un troisième clou). Il est presque aussi certain que le signe précédent est {r} : les trois derniers clous sont assez clairs et on voit le fond de chacun des deux premiers. Le {š} restitué dans *KTU* pour tenir cette place est absolument hors de propos. Enfin, dans la cassure à gauche on voit une partie de ce qui peut être le clou droit d'un {š}. Il semble donc qu'il faut lire ici {šrp} et restituer le nom divin {ršp} à la fin de la ligne précédente, probablement avec un nom commun désignant la victime (*dqt*)<sup>13</sup>.

Le trait de séparation est bien visible après ce premier mot (voir déjà la copie de Virolleaud où l'on le trouve avec indication d'effacement partiel) et celui qui vient après *dbhm* est en meilleur état encore (les auteurs de *KTU* l'ont vu). Par contre, le trait de séparation que Herdner pensait voir tout à la fin de la ligne n'est qu'une rugosité à la surface de la tablette.

- 18) Du premier signe conservé il reste les traces de deux clous horizontaux inférieurs (voir déjà la copie de Virolleaud) et le coin supérieur droit d'un clou vertical. Il ne peut s'agir donc que de {b/d}, et la restitution, dans ce contexte, de {[g]dlt} est quasi certaine. Le trait de séparation après ce premier mot est, de nouveau, certain, aussi bien que celui qui vient après *iltn* (tous les deux manquent dans *CTA*).

Le {h}, qui n'a été établi que dans *CTA* (p. 118, n. 12 ; allusion est faite à RS 24.246), est certain.

La fente a enlevé la partie droite du {q} de *dqtm* et la partie gauche du {t} de ce même mot, mais le début de l'un est présent (manque sur la copie de Virolleaud) aussi bien que la fin de l'autre et la lecture est, de nouveau, indiscutable.

- 20) L'extrémité droite d'un clou horizontal est visible dans la cassure au début de la ligne et cet indice et la place disponible demandent la restitution de {w}.

La tête du clou horizontal du {m} de *mdbht* est visible dans le bord gauche de la fente.

- 21) Dans la cassure au début de la ligne on peut voir la pointe du {g} (voir déjà la copie de Virolleaud<sup>14</sup>).

## Traduction

### Recto

- 1) (Une) brebis<sup>15</sup> (comme) sacrifice-*t'* ; (une) colombe, aussi (comme) sacrifice-*t'* ; (une) brebis, aussi (comme) sacrifice-*t'* ;
- 2) deux lombes et (le) foie (d'<sup>?</sup>)(un) bœuf (et) (un) bélier pour *'Ilu*.
- 3) (Une) vache (pour) les *'Ilāhūma* ; (pour) *Tukamuna-wa-Šunama* (une) brebis ;
- 4) (pour) *Rašap* (une) brebis (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être : deux brebis
- 5) (pour) [ *'l* ] *lāhu* ; (un) bœuf et (un) bélier (pour) les *'Ilāhūma* ; (une) vache (pour) les *'Ilāhūma* ;
- 6) (pour) *Ba'lu* (un) bélier ; (pour) *'Aṭiratu* (un) bélier ; (pour) *Tukamuna-wa-Šunama* (un) bélier ;
- 7) (pour) *'Anatu* (un) bélier ; (pour) *Rašap* (un) bélier ; (pour) le Cercle de *'Ilu* et l'Asse[mb]lée de *Ba'lu*
- 8) (une) vache ; (pour) *Šalimu* (une) vache ; et dans les flammes le cœur
- 9) (comme offrande) rôtie (pour) les *'Ilāhūma* (et) (pour) les *Ba'alūma* ; (céréale-) *dtt* et emmer,
- 10) quinze (pots) pleins (de chaque denrée ?) (aussi pour les *'Ilāhūma* et les *Ba'alūma* ?). (Comme) sacrifice de présentation, la moitié de cela (aussi pour les *'Ilāhūma* et les *Ba'alūma* ?) ; (pour) *Ba'lu Šapāni* (un) bélier ;

13. À en juger par la marge gauche des lignes précédentes et suivantes, il est certain qu'il n'y avait pas assez de place pour insérer le nom désignant la victime au début de la ligne 17, même pas un nom consistant en un seul signe, comme *š*. On peut dire aussi, vu le grand espace vide à la fin de la ligne 16, qu'il est invraisemblable que le scribe eût écrit ce nom de victime sur le bord gauche sans tenir compte de la marge normale de l'écriture.

14. Pourtant celui-ci s'est trompé sur deux autres signes dans ce mot : ce qu'il a pris pour un clou en dessous du {l}, et qui donnerait la lecture {û}, n'est en fait qu'une fente, tandis que le signe final ne comporte qu'un clou ({t} et non pas {ā}).

15. C'est-à-dire la femelle du troupeau de *šin*, la « brebis » ou la « chèvre » (voir le commentaire). Dans nos traductions nous emploierons la traduction simplifiée « brebis » au lieu de la traduction plus exacte « brebis/chèvre ». Le mot désignant précisément « la chèvre », à savoir *'z*, se trouvant dans ces textes, quoique rarement, on peut croire que l'animal désigné par *dqt* était le plus souvent en fait la brebis.

- 11) (pour) *Tirāṭu* (un) bœlier ; (pour) *'Ilatu Magdali* un bœlier ; (pour) *'Ilatu 'ASRM* (un) bœlier.
- 12) Et la nuit, *Šapšu Pagri* et les *Tarrummannūma* (étant) dans le palais du roi,
- 13) (pour) *'Ilu Bēti* (une) vache ; (pour) *'Ušḫaraya* (une) vache ; (pour) *Yammu* (une) vache ;
- 14) (pour) *Ba'lu* (une) vache ; (pour) *Yariḫu* (une) vache ; (pour) < *Kôṭaru* >
- 15) (une) vache ; (pour) *Tarrummanni* (une) vache ; (pour) *Pidray* (une) vache ; (pour) *Daqqītu*
- 16) (une) brebis ; (pour) *Tirāṭu* (une) brebis ; (pour) < *Rašap* (une) brebis >
- 17) (comme) holocauste. (Pour) *'Anatu Ḥablay* deux sacrifices-*dbḥ* (au choix) ; (pour) *Ša[p]šu Pagri*

#### Tranche inférieure

- 18) (une) [va]che ; (pour) les deux déesses étrangleuses deux brebis ;
- 19) (pour) le [Ya]riḫu cassite (une) vache ; et pour *Ĝalmatu* (un) bœlier :

#### Verso

- 20) et trente fois, et ensuite tu descendras de l'autel.
- 21) (Une) vache pour *Ba'latu Bahatīma* ; deux oiseaux
- 22) pour *'Ināšu 'Ilīma*.

#### Texte vocalisé<sup>16</sup>

- 1) daqqatu ta'û yônatu ta'ûma daqqatu ta'ûma
- 2) matunātāma wa kabidu 'alpi šû lê 'ili
- 3) gadulatu 'ilāhīma tukamuni wa šunami daqqatu
- 4) rašap daqqatu šurpu wa šalamūma daqqatāma
- 5) ['i]lāhi 'alpu wa šû 'ilāhīma gadulatu 'ilāhīma
- 6) ba'li šû 'aṭirati šû tukamuni wa šunami šû
- 7) 'anati šû rašap šû dāri 'ili wa pu[h]ri ba'li
- 8) gadulatu šalimi gadulatu wa bi 'ūrīma libbu
- 9) ramašati 'ilāhīma ba'alīma daṭātu wa kuššumu ḥamišu
- 10) 'ašrihu malā'una šanūpatu ḥašātuhu ba'ali šapāni šû
- 11) tirāṭi šû 'ilati magdali šû 'ilati 'ASRM šû
- 12) wa lê lêli šapšu pagri wa tarrummannūma bêta malki
- 13) 'ili bēti gadulatu 'ušḫaraya gadulatu yammi gadulatu
- 14) ba'li gadulatu yariḫi gadulatu < kôṭari >
- 15) gadulatu tarrummanni gadulatu pidray gadulatu daqqīti
- 16) daqqatu tirāṭi daqqatu < rašap daqqatu >
- 17) šurpu 'anati ḥablay dabḥāma ša[p]ši pagri
- 18) [ga]dulatu 'ilatēma ḥāniqatēma daqqatāma
- 19) [ya]riḫi kaṭṭiyyi gadulatu wa lê ḡalmati šû
- 20) wa pa'amāti ṭalāṭīma wayaradta madbaḥāti
- 21) gadulatu lê ba'lati bahatīma 'uṣṣurāma
- 22) lê 'ināši 'ilīma

#### Structure du texte

Les divisions du texte que nous avons indiquées dans notre traduction par le moyen de la ponctuation moderne se fondent essentiellement sur la supposition que chacune des listes d'offrandes contenues dans ce texte se rapportera normalement à l'un des termes désignant un type de sacrifice. Il y a donc quatre parties principales dans la première moitié du texte, se rapportant aux sacrifices *ṭ'*, *šrp*, *šlmm*, et *šnpt*.

16. Comme toujours, il faut se méfier d'un texte vocalisé, d'autant plus que la structure syntaxique de ces textes de la pratique fait grande économie d'indicateurs syntaxiques. Sauf en cas d'indication contraire, nous mettons l'objet offert et la catégorie d'offrande au nominatif et le destinataire au génitif (là où le théonyme porte la désinence du cas).



Selon notre hypothèse sur l'organisation de ce texte, il faut répartir les offrandes rapportées aux lignes 1-4 de façon que chacune soit ou du type *ṭ'* ou du type *šrp*. Nous avons divisé ces lignes de la manière que l'on verra dans notre traduction parce que la série d'offrandes qui commence à la ligne 3 se retrouve dans d'autres textes (lignes 3-10 = RS 1.003:12-19 = RS 18.056:13-21). Pourtant, le mot *ṭ'* n'étant pas répété à la ligne 2, on ne peut pas être certain que les sacrifices ici nommés appartiennent à ce type.

La deuxième division est celle du sacrifice-*šrp* et la troisième celle du sacrifice-*šlmm* (nous fournirons dans notre commentaire une discussion détaillée de cette division et du sens de ces termes). Cette liste contient des variations dans l'ordre de mention de l'offrande et de la divinité dont nous ne saurions expliquer la motivation : ligne 3 : *gdlt ilhm ṭkmn w šnm dqt* ; lignes 5-6 : *gdlt ilhm b'l š*. À moins de faire appel à l'hypothèse d'un texte original fautif, il faut restituer deux changements d'ordre dans l'expression des trois sacrifices-*šrp* dans RS 1.003 (= RS 18.056) : *gdlt ilhm [ṭkmn w šnm dqt] dqt ršp* (lignes 12-13). Puisqu'il n'y a pas d'autre nom de sacrifice avant *šnpt* (l. 10), nous sommes d'accord avec De Moor<sup>17</sup> que la section qui commence *w b ūrm* se rapporte encore au sacrifice *šlmm*<sup>18</sup>.

La quatrième section commence par un nom de sacrifice, *šnpt* (l. 10). Ceci ressort clairement du fait que le pronom du deuxième mot de cette section (*ḥsth*) fait référence au dernier élément de la section précédente. L'absence de cette section dans les textes parallèles (RS 1.003:19 et RS 18.056:21) montre qu'elle constitue un bloc séparable. Il semble que cette liste continue jusqu'à la fin de la ligne 11, car la ligne suivante commence par une conjonction et une phrase adverbiale. D'après l'usage biblique, le sacrifice-*šnpt* serait une subdivision du sacrifice-*šlmm* ; du point de vue de la structure du rite, cela semble vrai aussi du système ougaritique. Inversement, le sacrifice-*šnpt* ne consiste pas uniquement – ni même principalement – en une portion du sacrifice-*šlmm* et il peut avoir lieu indépendamment du *šlmm* ; il faut donc voir le mot *šnpt* comme l'indication d'une nouvelle section du texte.

La section qui commence à la ligne 12 décrit un festin qui a lieu la nuit, dans le palais royal. En tête de cette liste on ne trouve pas de terme pour désigner le genre de sacrifice auquel appartiennent toutes ces offrandes : les premiers termes de ce genre sont *šrp* et *dbḥm* à la ligne 17. Partant du fait que le terme *šrp*, « holocauste », se place normalement à la fin de la liste des victimes offertes au cours de ce rite, on répartira ainsi les lignes 13-19 : les lignes 13-17 (*ilbt ... šrp*) parlent du sacrifice-*šrp*, tandis que dans les lignes 17-19 (*'nt ḥbly ... w l ḡlmt š*) il s'agit soit de sacrifices *dbḥ*, soit d'une paire de sacrifices *dbḥ* (*'nt ḥbly dbḥm*) suivie par une série de sacrifices qui ne sont pas désignés comme appartenant à un type précis. À la ligne 20 se trouve l'indice ordinaire de répétition de sacrifices : « *pāmt* + nom de nombre ». Pour des raisons que nous présenterons dans le commentaire, nous pensons que cet indice de répétition se porte sur *w ḡlmt š*.

La phrase *w yrđt mdbḥt* (l. 20) exprime un changement de lieu et donc une division dans le texte mais à quoi se rapportent les mots *w pāmt ṭlṭm* ? Remarquons que la formule qui précède cette dernière est la seule de toute la liste précédente (depuis *w l ll*, l. 12) comportant la conjonction *w*. Deux conclusions bien différentes peuvent s'échafauder sur ce fait : (1) le *w* signale la fin de la liste des offrandes principales et *w pāmt ṭlṭm* se rapporte à tout ou une partie de ce qui précède ; (2) l'expression « trente fois » se rapporte uniquement à l'offrande que désignent les mots *w l ḡlmt š*.

La dernière section du texte n'enregistre que deux sacrifices, sans indication du type auquel ils appartiennent. Pour nos conjectures sur cette dernière question, voir le commentaire.

On peut citer en faveur des divisions qui viennent d'être proposées la distribution du trait de séparation. En effet, on trouve, avec une seule exception, que le trait de séparation n'est omis<sup>19</sup> que

17. Gispén (1970), p. 115.

18. Pour l'existence d'une catégorie de sacrifice *ūrm*, voir le commentaire. Il est possible que les offrandes nommées après *w b ūrm* appartiennent à cette catégorie, plutôt qu'à une des catégories principales.

19. N'oublions pas que le trait de séparation ne se trouve généralement pas entre une particule et le mot qui la suit. C'est le cas de RS 1.001.

dans des formules déjà liées par la conjonction *w-*<sup>20</sup>, dans des formules qui contiennent une apposition ou un état construit<sup>21</sup>, ou dans des expressions de la destination des offrandes<sup>22</sup>. Cette dernière catégorie est particulièrement importante pour la compréhension de ces textes, car la microstructure d'un texte repose sur la destination des offrandes : qui reçoit quoi ?<sup>23</sup> La seule exception se trouve à la ligne 15, où le trait de séparation est omis entre *gdlt*, qui est attribuée à la divinité précédente, et *dqt*, qui reçoit une *dqt* selon la ligne 16. C'est donc le seul cas d'omission du trait de séparation là où nous avons indiqué par le moyen d'un point ou d'un point-virgule une division ou une subdivision du texte. On peut en conclure que la présence ou l'absence du trait de séparation peut constituer un indice parmi d'autres de la microstructure puis de la macrostructure du texte<sup>24</sup>.

#### Les dieux

l. 1-2	l. 3-4	l. 4-10	l. 10-11	l. 12, 13-17	l. 17-20	l. 21-22
<i>t'</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	<i>šnpt</i>	<i>šrp</i>	Ø ( <i>dbḥ</i> )	Ø
<i>il</i>	<i>ilhm</i>	<i>ilh</i>	( <i>ilhm</i> ?)	<i>špš pgr</i>	<i>'nt ḥbly</i>	<i>b'lt bhtm</i>
	<i>tkmn w šnm</i>	<i>ilhm</i>	( <i>b'lm</i> ?)	<i>trmm</i>	<i>špš pgr</i>	<i>inš ilm</i>
	<i>ršp</i>	<i>ilhm</i>	<i>b'l špn</i>	<i>il bt</i>	<i>iltn ḥnqtm</i>	
		<i>b'l</i>	<i>trt</i>	<i>ūšḥry</i>	<i>yrḥ kty</i>	
		<i>ātrt</i>	<i>ilt mgdl</i>	<i>ym</i>	<i>ḡlmt</i>	
		<i>tkmn w šnm</i>	<i>ilt āsrn</i>	<i>b'l</i>		
		<i>'nt</i>	<i>yrḥ</i>			
		<i>ršp</i>	< <i>ktr</i> >			
		<i>dr il w pḥr b'l</i>	<i>trmn</i>			
		<i>šlm</i>	<i>pdry</i>			
		<i>ilhm</i>	<i>dqt</i>			
		<i>b'lm</i>	<i>trt</i>			
		( <i>ilhm</i> ?)	< <i>ršp</i> >			
		( <i>b'lm</i> ?)				

#### Sommaire des offrandes

Lignes 1-2 : huit sacrifices-*t'* : deux brebis, une colombe, deux lombes et un foie (d'<sup>?</sup>)un bœuf, un bélier.

Lignes 3-4 : trois sacrifices-*šrp* : une vache et deux brebis.

Lignes 4-10 : quatorze offrandes-*šlmm* : deux brebis, un bœuf, six béliers, trois vaches (le cœur de chacune de ces douze victimes constitue une offrande à part), deux offrandes de céréales (quinze mesures de céréale-*dqt* et quinze d'emmer).

Lignes 10-11 : six offrandes-*šnpt* : deux offrandes de céréales (exprimées comme la moitié de l'offrande précédente : deux fois sept mesures et demie), quatre béliers.

Lignes 13-17 : onze sacrifices-*šrp* : huit vaches, trois brebis.

20. *mtntm w kbd* (l. 2), *ālp w š* (l. 5), *tkmn w šnm* (l. 6 ; cf. l. 3, où le premier séparateur est présent mais la tablette est mutilée là où se serait placé le second), *il w pḥr* (l. 7).

21. *pḥr b'l* (l. 7), *špš pgr* (l. 12, 17), *bt mlk* (l. 12), *il bt* (l. 13), *pāmt ḡltn* (l. 20), *b'lt bhtm* (l. 21), *inš ilm* (l. 22).

22. *š ilhm* (l. 5), *b'l š* (l. 6), *špn š* (l. 10), *trt š* (l. 11), *āsrn š* (l. 11), *ym gdlt* (l. 13), *ḡlmt š* (l. 19).

23. Cf. Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 : « Le difficile est ici d'établir comment il faut couper ; en d'autres termes, la question se pose, à plusieurs reprises, de savoir si telle offrande se rapporte à la divinité qui précède ou à celle qui suit ... » ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405 : « En règle générale ces termes techniques sont mis en apposition au nom désignant la victime, selon l'exemple *ršp dqt šrp*, '(pour) Rashap une brebis (en) holocauste ...'. Mais on n'est pas toujours capable de savoir si l'offrande est adressée à la divinité dont le nom suit ou à celle dont le nom précède (comme dans l'exemple cité) » ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 129 : « ... il est difficile de savoir exactement si telle offrande est attribuée au dieu qui précède ou au dieu qui suit ».

24. Comparer les remarques de Pardee à ce sujet par rapport à RS 24.244 dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 225-26.

Lignes 17-20 : trente-six sacrifices de type généralement non spécifié : deux sacrifices du type *dbh*, mais où l'animal n'est pas désigné, deux vaches, deux brebis, trente béliers.

Lignes 21-22 : trois sacrifices sans indication du type : une vache, deux oiseaux.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

*ûšhry* : une vache (l. 13 = *šrp*).

*il* : deux brebis (l. 1 = *t'?*), une colombe (l. 1 = *t'*), deux lombes (l. 2 = *t'?*), un foie (l. 2 = *t'?*), un bœuf (l. 2 = *t'?*), un bélier (l. 2 = *t'?*).

*il bt* : une vache (l. 13 = *šrp*).

*ilt āšrm* : un bélier (l. 11 = *šnpt*).

*ilt mgdl* : un bélier (l. 11 = *šnpt*).

*iltm hnqtm* : deux brebis (l. 18 = sans indication du type).

*ilh* : deux brebis (l. 4-5 = *šlmm*).

*ilhm* : une vache (l. 3 = *šrp*), un bœuf (l. 5 = *šlmm*), un bélier (l. 5 = *šlmm*), une vache (l. 5 = *šlmm*).

*ilhm + b'lm* : douze cœurs (l. 8-9 = *šlmm*), vingt-deux et demi (pots de) céréale-*dtt* (l. 9-10 = *šlmm* ; l. 10 = *šnpt*), vingt-deux et demi (pots de) emmer (l. 9-10 = *šlmm* ; l. 10 = *šnpt*).

*inš ilm* : deux oiseaux (l. 21-22 = sans indication du type).

*ātrt* : un bélier (l. 6 = *šlmm*).

*b'l* : un bélier (l. 6 = *šlmm*), une vache (l. 14 = *šrp*).

*b'l špn* : un bélier (l. 10 = *šnpt*).

*b'lt bhtm* : une vache (l. 21 = sans indication du type).

*dqt* : une brebis (l. 15-16 = *šrp*).

*dr il w pḥr b'l* : une vache (l. 7-8 = *šlmm*).

*ym* : une vache (l. 13 = *šrp*).

*yrḥ* : une vache (l. 14 = *šrp*).

*yrḥ kty* : une vache (l. 19 = sans indication du type).

< *ktr* > : une vache (l. 14-15 = *šrp*).

*šlm* : une vache (l. 8 = *šlmm*).

*špš pgr* : une vache (l. 17-18 = sans indication du type).

*'nt* : un bélier (l. 7 = *šlmm*).

*'nt ḥbly* : deux DBH (l. 17).

*pdry* : une vache (l. 15 = *šrp*).

*ršp* : deux brebis (l. 4 = *šrp* ; <l. 16> = *šrp*), un bélier (l. 7 = *šlmm*).

*ḵkmn w šnm* : une brebis (l. 3 = *šrp*), un bélier (l. 6 = *šlmm*).

*trmn* : une vache (l. 15 = *šrp*).

*ḡlmt* : trente béliers (l. 19-20 = sans indication du type).

*trt* : un bélier (l. 11 = *šnpt*), une brebis (l. 16 = *šrp*).

#### Commentaire

Ligne 1. *dqt*. Dhorme, dans « la première traduction des textes phéniciens de Ras Shamra », a déjà remarqué que les deux termes *dqt* et *gdlt* « jouent le même rôle que *š* », et que « l'antithèse » entre ces deux termes est « la même qu'entre *so'n* et *bâqâr* en hébreu » ; en fin de compte il traduisait *dqt* par « brebis » et *gdlt* par « génisse »<sup>25</sup>. Levine a fait un pas en avant en remarquant que *dqt* dénote l'unité par rapport au terme collectif *šin*, qui englobe les ovins et les caprins, et donc que par ce terme *dqt* la distinction entre l'ovin et le caprin n'est pas exprimée<sup>26</sup>. Il tranchait ainsi en faveur de

25. *RB* 40 (1931), p. 35. Il citait comme des usages semblables *b'hēmāḥ daqqāḥ*, « menu bétail », en hébreu moderne et *daqīqat*<sup>un</sup>, « brebis », en arabe.

26. *JCS* 17 (1963), p. 107-8. Nous trouvons pourtant une faille dans sa critique de Dhorme. Levine dit : « He renders *š* 'agneau' and *dqt* 'brebis', the male and female of the sheep genus ». Mais puisque en français « agneau/agnelle » et « bélier/brebis » sont les termes complémentaires, il nous semble que la

l'analyse de la forme comme désignant le sexe féminin de la victime (le terme ne signifie donc pas seulement « petit bétail ») et en faveur de la non spécificité quant à l'espèce de la victime (le terme ne signifie donc pas seulement « brebis »). Ces analyses de Dhorme et de Levine constituent la base de notre intelligence de ces textes rituels quant aux animaux offerts <sup>27</sup>.

On ne trouve dans les textes de la pratique rituelle rien pour confirmer l'hypothèse selon laquelle dans la poésie ougaritique le sexe de la victime avait tendance à correspondre à celui du divin bénéficiaire <sup>28</sup>. En effet, l'examen de l'index des mots ougaritiques montre que la *dqt* et la *gdlt* n'échoient pas à des déesses plus souvent qu'à des dieux. Nous aborderons le sujet général du sexe des victimes sacrificielles dans le chapitre 83. Il suffit de dire ici qu'environ un cinquième des offrandes de caprins/ovins était constitué par des femelles, la plupart étant des *dqt* (voir ch. 83, § II D) <sup>29</sup>.

Le mot *l'* doit, de par sa position dans ce texte et dans d'autres textes, désigner une catégorie d'offrande <sup>30</sup>. Mais les textes où se trouve ce mot ne comportent pas assez de détails pour nous

distinction que faisait Dhorme par l'emploi des termes « agneau/brebis » était entre petit et grand et non pas seulement, donc, entre le mâle et la femelle – ceci se voit aussi dans l'opposition *âlp/gdlt* que Dhorme traduit « bœuf/génisse » (on remarquera que l'ordre des rapports est renversé dans les deux cas : *dqt/âlp* = adultes, *š/gdlt* = petits, pour lui).

27. Voir l'exposé détaillé par Tarragon, *Culte* (1980), p. 32-39 (voir aussi *TO II* [1989], p. 135-36). Les éléments bibliographiques principaux sont : Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 69 « observance, rituel [= *dqt*] ... brebis [= *gdlt*] » ; Ginsberg, *Tarbiz* 4 (1932-33), p. 384, n. 16 « *tlyh* ('agneau') » ; idem, *KU* (1936), p. 111 *non liquet* ; Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 85 « Ziege ? » ; Gaster, *Dussaud* (1939) II, p. 581 « [small] ... large » ; Gordon, *UL* (1949), p. 111 « small beast ... large beast » ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127 (suit Gordon) ; DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 214 « ovine species ... bovine species » (sexe incertain ; il est aussi possible que les termes ne désignent que la grandeur relative et par conséquent pas l'espèce elle-même) ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 « tête de petit bétail ... tête de gros bétail » ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 7 « litt. 'la petite (bête)', soit la brebis ou l'agnelle ... litt. 'la grande bête', soit la vache ou la génisse » ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 781 « junges weibl. Opfertier » ; HAL (1967), p. 220 « *dqt* Stück Kleinvieh : : *gdlt* » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 323 « ewe ... cow » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 « ewe ... cow » ; Sasson, *RSP I* (1972), p. 409 « 'ewe' or 'she-goat' » (sans traduction de *gdlt*) ; Fronzaroli, *Premier congrès* (1974), p. 176 : *š, âlp* = mâles ; *dqt, gdlt* = femelles ; Müller, *ZA* 65 (1975), p. 308 « Mit ugaritisch *dq(t)* sind althebräisch *daq* 'dünn' ... und mittelhebräisch *b<sup>o</sup>hemā daqqā* 'Kleinvieh ... zusammenzustellen » ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 147 « ovin femelle ... vache » ; idem, *TRU I* (1981), p. 366, 365 « 'ovino femmina' (lett. capo (f.) di piccolo bestiame) ... 'vacca' (lett. capo (f.) de grosso bestiame) » ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405 « 'brebis' (littéralement 'petite') ... 'vache' (littéralement 'grande') » ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235 « kleines weibliches Tier ... Kuh » ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 « weibliches Schaf ... Kuh » ; idem, *Rituale II* (1988), p. 309 *et passim* « Mutterschaf ... Kuh » ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 200, 205 « reses menores ... reses mayores » ; idem, *SEL* 3 (1986), p. 62 « reses menores ... res mayor » ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 41 « *oveja ... vaca* » (cf. aussi p. 258-59, 182-84, 187-88) ; idem, *Religión* (1992), p. 146 (cf. p. 32 *et passim*) « *oveja ... vaca* » ; idem, *BSA* 7 (1993), p. 188 « female individual [of each species, ovine and bovine] ». Mais encore en 1969, Cazelles pouvait traduire « petits morceaux ... gros morceaux » et en 1979, Hvidberg-Hansen traduisait *gdlt* par « un grand animal » (*TNT II*, p. 140, n. 307).

28. Watson, *JBL* 99 (1980), p. 338 (à propos de *CTA* 4 VI:47-52) ; cf. Waltke et O'Connor, *Introduction* (1990), p. 109.

29. Cf. Xella, *SSR* 2 (1978), p. 282.

30. Selon del Olmo Lete, il s'agirait ici d'un titre divin ou d'un nom divin, bénéficiaire de l'offrande (*UF* 20 [1988], p. 27-28 ; *AuOr* 7 [1989], p. 29, 187 ; *AuOr* 8 [1990], p. 187 ; *Religión* [1992], p. 50, 117, 145, 146, 147 ; *Ritual* [1993], p. 55). Cette analyse repose en partie sur la ressemblance avec la ligne 5 (*ilh ... ilhm ... ilhm*) et en partie sur le syntagme *l' l'*, qui se trouve dans RS 24.266:11 et RS 24.284:4. Nous n'acceptons pas l'explication identique des *-m* aux lignes 1 et 5 (voir plus bas, commentaire de *ilh* à la ligne 3), et les problèmes que posent les deux textes cités en appui sont de nature à infirmer l'extrapolation dans RS 1.001 que préconise del Olmo Lete (voir notre commentaire de RS 24.266:11 – cf. le problème que pose la lecture certaine de *bt l'y* à la ligne 8 de ce texte : del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 200, n. 15). On remarquera que cette interprétation « héroïque » (voir *UF* 20, p. 33 ; *Religión*, p. 146) se situe dans le programme poursuivi par son auteur depuis un moment (surtout dans *UF* 18 [1986], p. 83-95 ; *AuOr* 5 [1987], p. 39-69, 262 ; *Religión* [1992], p. 145-70 ; *Ritual* [1993], p. 51-66) consistant à faire de tout mot qui s'y prête tant soit peu un terme désignant les rois défunts et déifiés (voir plus bas, n. 120, 123, 225, 262, 266, 283, 286, 364, 365, aussi bien que nos conclusions au chapitre consacré à RS 24.250<sup>+</sup> et notre commentaire de RS 34.126:3-7). On est obligé de mettre en garde contre cet effort de multiplier les termes ougaritiques qui étaient censés désigner les mânes royaux, proprement dits. Pour commencer, il faut différencier les

permettre d'en déduire un sens précis<sup>31</sup> et les éléments étymologiques sont réduits. « Le mot  $\text{t}'$  ne peut recevoir de traduction plus précise qu'offrande »<sup>32</sup>. Tarragon veut observer une distinction entre  $\text{dbh}$  « sacrifice/sacrifier » et  $\text{t}'(\text{y})$  « offrande/offrir » ; mais cette distinction semble n'être qu'une convention pour la traduction, car son auteur ne présente aucun indice, ni interne à l'ougaritique, ni étymologique, qui puisse établir plus que le fait que les deux racines désignent des sortes différentes d'offrandes<sup>33</sup>. On peut accepter sa traduction, mais c'est au fond parce que le sens du terme  $\text{dbh}$  est relativement transparent et dénote premièrement l'égorgeage d'un animal (en vue de sacrifice ou de repas)<sup>34</sup>, tandis que  $\text{t}'$  reste obscur en comparaison. De toute façon, il ne s'agirait pas, dans nos textes, d'offrandes sanglantes ( $\text{dbh}$ ) par rapport à des offrandes non sanglantes ( $\text{t}'$ ), car le  $\text{t}'$  comporte des animaux et même des organes d'animaux<sup>35</sup>.

La question étymologique est compliquée par l'usage en ougaritique de ce terme rituel, dont la racine est certainement  $\text{t}'\text{y}$ <sup>36</sup>, à côté d'un mot  $\text{t}'$ , qualificatif fréquent du personnage mythique *Kirta*, et d'un mot  $\text{t}'\text{y}$ , nom de profession, par exemple attaché au scribe  $\text{'Ilmilku}$ <sup>37</sup>. Il existe un certain accord pour admettre que le qualificatif de *Kirta* serait apparenté à l'accadien  $\text{šuwā'u(m)}$  et à l'hébreu  $\text{šō}^{\text{a}}$ <sup>38</sup>. Si ces rapports sont bien fondés, il ne peut y avoir un rapport *direct* entre ce terme et le terme

termes qui sont purement descriptifs, tels que  $\text{mtm}$  « les morts »,  $\text{ilm}$  « les dieux », et  $\text{ilnym}$  « les divins ». Ensuite, le bon sens nous interdit d'accepter qu'il y eût une douzaine de termes pour exprimer la même chose : dans la mesure où tous ces termes désignaient des entités de l'au-delà, ils devaient refléter une stratification sociale complexe, où devaient jouer des catégories de classement d'ordre généalogique, géographique, chronologique ou autre ..., touchant à l'origine et aux *res gestae* du défunt (cf. par ex., le problème que pose  $\text{inš ilm}$  – voir notre commentaire de la ligne 22). Enfin, l'interprétation proposée pour plusieurs des termes (par ex.,  $\text{trmm}$ ,  $\text{gtrm}$ ) ne s'attache pas, même indirectement, à la catégorie des défunts divinisés.

31. La seule exception serait le témoignage très incertain de RS 1.002, où il pourrait s'agir d'une offrande expiatoire (voir nos conclusions à ce texte). Nous ne connaissons aucune preuve à l'appui de l'avis de Ginsberg que  $\text{t}'$  serait le même mot que  $\text{ty}$  en ougaritique =  $\text{šay}$  en hébreu (*Tarbiz* 4 [1932-33], p. 384, n. 16 ; avis agréé par Albright, *BASOR* 110 [1948], p. 15, n. 41 ; idem, *Proto-Sinaitic* [1969], p. 44-45 [pensait que l'apparition du mot  $\text{ty}$  en ougaritique avait prouvé l'équivalence de  $\text{t}'$  et  $\text{šay}$  – il nous semble que cette donnée ougaritique amène à la conclusion contraire !] ; Cross, *BASOR* 134 [1954], p. 21 ; Moran, *Bib* 39 [1958], p. 412, n. 2 ; Naveh, *IEJ* 12 [1962], p. 31, n. 15 [avec renvoi à B. Mazar, communication orale] ; Shehadeh, *Lambdin* [1987], p. 231).

32. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405 ; cf. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 188 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 29 (« ... es también una designación genérica »).

33. *Culte* (1980), p. 58-59 ; selon ce même auteur dans *TO II* (1989), p. 136, n. 11, il s'agirait « d'une offrande proche du  $\text{dbh}$ , le repas sacrificiel ».

34. Voir ci-dessous, l'appendice IC, et Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 23-33, à propos de RS 24.258:1  $\text{mšd}$  et  $\text{šd}$ .

35. Dans l'état actuel de nos connaissances il n'y a aucune attestation de  $\text{t}'$  qui n'ait pas de rapport avec un sacrifice animalier (pour la lecture  $\text{t}$  au lieu de  $\text{t}'$  dans RS 24.249:22, voir le commentaire). Pour le moment nous ne connaissons aucune donnée ni pour ni contre l'hypothèse de Pitard (*BASOR* 232 [1978], p. 72 ; cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 287) selon laquelle le verbe  $\text{t}'\text{y}$  dénoterait dans RS 34.126 l'haruspicine.

36. Voir les formes verbales avec troisième radicale -y dans RS 1.002 *passim* et dans RS 34.126:27-30. Certains voudraient que le nom  $\text{t}'$  dérive d'une racine  $\text{tw}'$  (Gaster, *IDB* [1972] IV, p. 148 ; Sivan, *UF* 14 [1982], p. 211, n. 25) mais ils n'expliquent pas le rapport entre ce nom et le verbe  $\text{t}'\text{y}$  signifiant « offrir ».

37. La lecture est certaine en CTA 6 VI:56 et en 16 VI (tranche latérale gauche) et à restituer en CTA 4 VIII (tranche latérale gauche). Il existe aussi un nom propre  $\text{t}'\text{y}$  (RS 11.756 [= CTA 104:7 = KTU 4.76] ; RS 11.715<sup>+</sup> [= CTA 113 VI:22 = KTU 4.69 VI:23] ; RS 13.012:11 [= PRU II 73:11 = KTU 4.122:10] ; RS 18.044:2 [= PRU V 88:2 = KTU 4.354:2]) dont la vocalisation est peut-être à déduire du nom propre en cunéiformes syllabiques  $\text{ša-i-ya}$  (Nougayrol, *PRU III* [1955], p. 256) et qui, s'il est bien sémitique, pourrait être hypocoristique et signifier « donné à/par X-divinité » (schème *qatil*). Il y a donc cinq usages bien distincts des formes  $\text{t}'$  et  $\text{t}'\text{y}$  :  $\text{t}'$  = nom commun « offrande » ;  $\text{t}'\text{y}$  = verbe « offrir » ;  $\text{t}'\text{y}$  = qualificatif de profession ;  $\text{t}'\text{y}$  = nom propre de personne ;  $\text{t}'$  = qualificatif de *Kirta*. Voir Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 117 ; del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 27-33 ; idem, *Religión* (1992), p. 50, 117, 145, 146, 147, et notre résumé à la fin de cette remarque.

38. Le rapport avec l'hébreu faisait déjà partie de l'explication de Virolleaud dans l'*editio princeps* (*Keret* [1936], p. 8) et le rapport avec le terme accadien était proposé par Greenfield une trentaine d'années plus tard (*EI* 9 [1969], p. 60-61). D'autres éléments bibliographiques : Albright, *BASOR* 63 (1936), p. 31 (refusait le lien entre  $\text{t}'$  et  $\text{šō}^{\text{a}}$  parce que ce dernier serait apparenté à l'arabe  $\text{ws}'$ ) ; Ginsberg, *Legend*

rituel, bien qu'il puisse y avoir un rapport étymologique lointain<sup>39</sup>. On a pensé que *'Ilmilku* était apparenté à la tribu de *Kirta* (*t'* dénoterait la tribu de *Kirta* plutôt que d'être un adjectif), d'où son qualificatif *t'y*<sup>40</sup>, ou qu'il était originaire d'un lieu dénommé *t'*<sup>41</sup>, mais puisque ce scribe porte déjà le gentile *šbny* (CTA 6 VI:53) il est plus probable que le terme *t'y* désignait une fonction<sup>42</sup>. Si le titre

(1946), p. 33 (cite l'avis de Virolleaud); Gordon, *UH* (1947), § 18.2195 (*t'* = « noble » pour *Kirta*, *t'y* = gentile de *'Ilmilku*); idem, *UL* (1949), p. 38, 49, 72, 83, 111 (*t'* = le nom de la tribu de *Kirta*; *t'y* = gentile de *'Ilmilku*; *t'/t'm* = adjectif verbal dans RS 1.001:1 : « are offered »); idem, *UM* (1955), § 20.2053, 2054 (*t'* = le nom de la tribu de *Kirta*; *t'y* = gentile; *t'* dans RS 1.001:1 = « gift, offering »); idem, *UT* (1965), § 19.2713, 2715 (de même); dans *Berytus* 25 (1977), p. 44, 117, Gordon revient au sens de « généreux » pour *Kirta*; *t'y* dans un des colophons – les autres ne sont pas traduits ! – signifierait « donor »; Gray, *PEQ* 84 (1952), p. 40-41 (*t'* = le nom de la tribu de *Kirta*); idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 211-12, 230, 262 (si l'on compare les trois passages on doit conclure que *t'* est le nom de la tribu de *Kirta*, que ce mot aurait le sens « munificent, generous » et qu'il serait apparenté à l'hébreu *šōd'*); Van Selms, *Marriage* (1954), p. 141 (*t'* = nom de la « famille » de *Kirta*, à laquelle appartient le scribe *'Ilmilku*); idem, *UF* 3 (1971), p. 240-41 (*t'* = « noble » et ce terme serait dérivé du mot rituel comme l'hébreu *nādīb* « noble » est dérivé du verbe *nādab* « donner volontairement »); Driver, *CML* (1956), p. 151 (« munificent » < *t'y* = arabe *ṭagā* « presented »); Cazelles, *VT* 7 (1957), p. 423 (marque son accord avec Driver mais en citant des versets bibliques où l'on trouve *šw'* !); Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 9 (*t'* = nom de la tribu de *Kirta*, à laquelle appartiennent le scribe *'Ilmilku* et le prêtre de CTA 113 VI:22); idem, « Scribe » (1968), p. 128 (*t'* = nom de tribu; rapport possible avec *šōd'* cité en note); Aistleitner, *WUS* (1963), § 2907 (*Kirta* = « Opferpriester », √T'Y); Rin et Rin, *BZ* n.f. 11 (1967), p. 177 (*t'* = nom de la tribu de *Kirta* et apparenté à l'hébreu *šōd'*); De Moor, *UF* 2 (1970), p. 320 (« noble, ruler »); Dietrich, Loretz et Sanmartin, *UF* 5 (1973), p. 117 (indiquent cinq usages de *t'* et *t'y*, sans traduire la « Apposition zum Königsnamen KRT »); Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388 (*t'* « Edler, Vornehmer » = *t'y* « Edler, Vornehmer »); idem, *UF* 19 (1937), p. 33-36 (*t'* = *šōd'*, *t'y* = ce même *t'* + *y nisbe*); Caquot, Sznycer et Herdner, *TOI* (1974), p. 221, n. k et 529-30, n. u (*Kirta* serait ou bien « noble » = *šōd'* ou bien « généreux » et la racine serait *t'y*; *t'y* dans les colophons serait soit un nom propre, soit un titre de *'Ilmilku* signifiant « maître » = l'accadien *šue*, soit un verbe « a vu »); Xella, *OA* 17 (1978), p. 127 (*t'* = *šōd'*); idem, *TRU* I (1981), p. 28 (semble expliquer le terme rituel à partir du titre de *Kirta*, puisqu'il traduit le premier « offerta pregiata, nobile »); idem, *RAI* 25 (1982), p. 324 (de même); Mullen, *Divine Council* (1980), p. 249 (*t'* = *šōd'*); del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 643 (*t'* = « magnifico » = *šōd'*); idem, *UF* 20 (1988), p. 33 (« el aspecto 'heroico' »); idem, *AuOr* 7 (1989), p. 29 (« Héroe »); V. Sasson, *UF* 14 (1982), p. 201-8 (*t'* = *šōd'*); Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 653 (voient une identité entre les quatre usages principaux [*t'y* « offrir » est dénominal de *t'*; *t'* = *t'y* et comme titre de *Kirta* et comme titre de *'Ilmilku*, avec le sens de « généreux »] en acceptant le rapport entre le qualificatif *t'* et l'hébreu *šōd'*, mais sans mentionner la difficulté que posent les deux racines différentes); idem, *RB* 100 (1993), p. 77, 105 (« voluntary sacrifice »).

39. Il existe souvent un rapport entre une racine *mediae infirmae* et une autre qui est *tertia infirmae* (ou « infirme » d'un autre côté). Un bon parallèle est fourni par les racines *šw'* et *yš'* en hébreu, toutes les deux comportant la notion de « salut ». Remarquons que selon V. Sasson le mot hébreu *šōd'* serait apparenté à la racine *yš'* (< √YŠ' !; *UF* 14 [1982], p. 201-8). Par contre, il est peu probable que le rapport entre le qualificatif de *Kirta* et le titre de *'Ilmilki* soit celui que préconisent Dietrich et Loretz (*UF* 19 [1987], p. 33-36), à savoir que le second ne serait que le premier auquel le suffixe *nisbe* aurait été joint. En effet, le -y de gentile ne s'accroche que rarement à un adjectif.

40. Van Selms, *Marriage* (1954), p. 141; Gordon, *UM* (1955), § 20.2053; idem *UT* (1965), § 19.2713; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 9; idem, *BA* 28 (1965), p. 107; idem, « Scribe » (1968), p. 128; cf. Gray, *PEQ* 84 (1952), p. 40-41; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 211, 230, 262.

41. Virolleaud, *Syria* 15 (1934), p. 241-42; idem, *Danel* (1936), p. 34; idem, *Syria* 23 (1942-43), p. 19-20; Hunger, *Kolophone* (1968), p. 22; Sasson, *Retrospect* (1981), p. 91.

42. Pour l'interprétation comme nom de fonction, voir déjà Gaster, *PEFQS* 1937, p. 210, qui pensait que *t'y* serait une forme passive, comme l'hébreu *nātīn/n'ātīnīm* : « one given », « an acolyte » (remarquons en passant que le nom pluriel *ytnm* [CTA 115 I:1] est probablement l'équivalent étymologique du mot hébreu – aurait-on eu besoin de deux termes si semblables en ougaritique ?). Urie (*PEQ* 80 [1948], p. 47) ne donne pas d'analyse de la forme mais sa description était : « The *š'y* was therefore an official who offered sacrifices », ce qui laisse entendre un participe actif. Voir aussi Urie, *PEQ* 80 (1948), p. 47 : « Obviously a cult official »; De Moor, *Anthology* (1987), p. 99 : « officiant ». Pour Van Soldt, la fonction serait la même que celle indiquée dans les textes syllabiques par le logogramme *SUKKAL*, à savoir, un scribe de haut rang (*Studies* [1986], p. 35-41; *UF* 20 [1988], p. 313-21).

La syntaxe des deux textes principaux (CTA 6 VI:53-57; 16 VI tranche latérale gauche) où les mots *'Ilmilku* et *t'y* se côtoient nous semble infirmer l'avis selon lequel *t'y* dans ces colophons signifierait « regarder/vérifier/collationner » (Aistleitner, *WUS* [1963], § 2908; Caquot et Sznycer, *Religions* [1970], p. 435, n. 12; idem, *TOI* [1974], p. 221, n. k, troisième possibilité; Dietrich et Loretz, *UF* 4 [1972], p. 32-33;

du scribe et celui de l'officiant sont les mêmes, nous sommes en présence d'une évolution sémantico-sociale où le sacrificateur-*t'y*<sup>43</sup> est devenu un haut fonctionnaire d'État.

Le mot *t'y* paraît encore une fois dans les textes de la pratique, où le sacrificateur n'est pas nommé<sup>44</sup>. Dans un texte de rituel magique, RIH 78/20, il nous semble que *t'y* (ligne 2) est à classer aussi parmi les attestations de ce mot désignant une profession<sup>45</sup>. Ces derniers textes semblent indiquer que le rôle du sacrificateur-*t'y* s'était étendu au-delà de la seule célébration du sacrifice dont il portait le nom.

Quoi qu'il en soit de ce nom de profession, il nous semble certain, vu la racine identique et le sens voisin, qu'il existe un rapport étymologique entre le terme rituel et la racine *t'y* en sud-arabique (minéen) qui désigne une offrande<sup>46</sup>. Pourtant, par manque de contextes précis pour les mots minéens, il est difficile de cerner le sens du mot, et la citation que l'on lira plus haut de Caquot sur le terme rituel ougaritique s'applique tout aussi bien aux données sud-arabiques. Ainsi, on pourrait suivre des voies bien diverses pour expliquer les termes dans les deux civilisations : 1) En comparant les mots apparentés *tōye/tay* « sentir, renifler » en mehri, on pourrait penser à une offrande « de bonne odeur » (= l'hébreu *re<sup>a</sup>h niḥō<sup>a</sup>h*)<sup>47</sup>. 2) En comparant les mots accadien *še'û* et hébreu *šā'ā<sup>h</sup>*, qui ont le sens « voir, regarder », on pourrait penser à une offrande « de présentation à la vue, à l'agrément »<sup>48</sup>. 3) En comparant l'hébreu *nādab/nādīb/n<sup>a</sup>dābā<sup>h</sup>*, on pourrait penser à une offrande

---

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 [1973], p. 117), comme Dietrich et Loretz l'ont reconnu en abandonnant cette interprétation (*UF* 12 [1980], p. 387-89 ; *UF* 19 [1987], p. 33-36). En effet, *t'y* y paraît être un titre au niveau de *spr*, « scribe », *lmd*, « instruit (par)/apprenti (de) », *rb khnm*, « prêtre en chef », *rb nqdm*, « berger en chef ». Une variante plus vraisemblable de cette interprétation se voit dans la traduction « Inspector » (del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 235, cf. p. 643 ; interprétation abandonnée dans *UF* 20 [1988], p. 31 « oferente » ; Watson, *UF* 17 [1986], p. 346 ; cf. Lipiński, *OLA* 23 [1988], p. 131 « decipherer »), car le terme pourrait désigner l'« Inspecteur général ». Pourtant l'usage du terme nominal dans des contextes rituels indiscutables (voir la discussion qui suit) établit sans aucun doute qu'un titre d'ordre religieux existait. À quoi bon multiplier les sens d'un seul terme ? – surtout quand le seul appui dans ce cas est étymologique, et, qui plus est, faible (voir plus bas).

43. Del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 27-33. Ginsberg avait pensé à rapprocher le titre de *'Ilmilku* du terme rituel, mais il prenait *t'y* dans les colophons comme un verbe : « *ntn* ['a donné] » (*Tarbiz* 4 [1932-33], p. 384, n. 16) ; « *dedicavit* ... donated by » (*Or* 5 [1936], p. 162 ; cf. *ANET*, p. 141) ; « *ndb* ['a offert] » (*Tarbiz* 5 [1933-34], p. 95) ; « *hqryb, hgyš* ['a offert, a présenté] » (*KU* [1936], p. 43). Cf. Driver, *CML* (1965), p. 47, 115, 151 (« has presented » ; « did present » ; « gave, offered » ; « gave, offered » ; *Kirta* est « munificent » ; la racine serait *tgy*) ; Gordon, *Berytus* 25 (1977), p. 117 (« The donor (= sponsor) » ; *Kirta* est « generous » [p. 44]) ; Segert, *Basic Grammar* (1984), p. 204 (« 'he dedicated' (?) or *t'y*, a tribal name (?) » ; *Kirta* = « 'munificent' (?) or 'offerer' (?) ») ; Fensham, *JNSL* 14 (1988), p. 95 (*Kirta* = « generous sacrifier » [= le sens de *t'* + le sens de *t'y*]). Gray (*Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 230, n. 2) dit que Driver suivait Ginsberg en analysant *t'y* dans ces colophons comme un verbe, sans préciser que ces deux auteurs faisaient appel chacun à une étymologie différente.

44. RS 24.266:8 (voir le commentaire).

45. Pour cette interprétation, voir Caquot, *Or* 53 (1984), p. 164, avec bibliographie. Aartun (*UF* 17 [1986], p. 46-47) a essayé de lier le terme en RIH 78/20 au sens « diffamation » du mot *t't'yt* en sud-arabique (voir ci-dessous) mais nous ne pouvons lui donner raison : le sens sacrificiel est relativement bien établi en ougaritique tandis que le sens de « diffamation » ne l'est pas, et le premier sens convient parfaitement bien au texte de RIH 78/20.

46. Biella, *Dictionary* (1982), p. 548. Ginsberg était le premier à citer cette racine sud-arabique en expliquant le terme ougaritique : *Tarbiz* 4 (1932-33), p. 384, n. 16 ; idem, *KU* (1936), p. 111. Voir aussi Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90-91 ; Gaster, *PEFQS* 1937, p. 210 ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 580 ; Albright, *BASOR* 110 (1948), p. 15 ; idem, *Proto-Sinaitic* (1969), p. 44-45 ; Goeseke, *WZHW* 7 (1957-58), p. 629 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2907 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 278 ; Leslau, *Or* 37 (1968), p. 366 ; Cross, *BASOR* 193 (1969), p. 19 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 188.

47. Rhodokanakis, *Sitzungsberichte Wien* 185/3 (1917), p. 66 ; Biella, *Dictionary* (1982), p. 548 ; Lewis, *Cults* (1989), p. 27, 45. Nous signalons que l'ordre du jour sacrificiel israélite commence par une série de sacrifices dont le résumé s'exprime ainsi : *'iššē<sup>h</sup> re<sup>a</sup>h niḥō<sup>a</sup>h IYHWH* « comme offrande de parfum d'apaisement pour Yahweh » (Nomb. 28:6).

48. Dhorme a été le premier à citer les verbes accadien et hébreu, donnant au mot ougaritique soit le sens de « présage, divination », soit le sens de « voyant, devin » (c'est le dernier qu'il utilisait dans sa traduction : *RB* 40 [1931], p. 34-35). Ginsberg, *Tarbiz* 4 (1932-33), p. 384, n. 16, mettait en cause le sens d'« encens » aussi bien pour le sud-arabique *mt'y* que pour l'ougaritique *t'y*, et proposait un sens ayant

« volontaire »<sup>49</sup>. Il faut dire tout d'abord que la seule indication de l'acception « encens » en minéen est l'étymologie tirée du dialecte moderne mehri : malgré l'accord général en faveur d'un sens « encens » en sud-arabique<sup>50</sup>, il n'y a aucune indication explicite des textes eux-mêmes en faveur de cette interprétation. Ce que l'on trouve, c'est une opposition entre *mt'y* et *dbh*<sup>51</sup>, et un mot *tt'yt* qui signifie « diffamation » en sabéen<sup>52</sup>, que d'aucuns ont essayé d'expliquer à partir d'un sens général « odeur » → « être en mauvaise odeur »<sup>53</sup>. Quant à l'explication par l'accadien *še'û* et l'hébreu *šā'āh*, bien qu'il y ait au moins un texte qui fait mention de sacrifices où *šā'āh* signifie « regarder avec faveur »<sup>54</sup>, on ne trouve aucun nom dérivé de cette racine, ni en accadien, ni en hébreu, qui signifie « (espèce de) sacrifice ou (d')offrande ». Enfin, l'explication par le sens de « don volontaire » repose uniquement sur un argument contextuel — mais dans des contextes, comme nous l'avons déjà dit, qui sont très peu éloquents. Cette interprétation touche aussi à l'un des grands problèmes des rituels ougaritiques : nos textes sont-ils « descriptifs », comme Levine le pense<sup>55</sup>, ou « prescriptifs » ? Car cela pose une difficulté si notre texte est « prescriptif » et l'offrande-*t'* est en même temps *volontaire*, alors que, inversement, le sens d'« offrande volontaire » convient très bien à notre texte s'il s'agit d'une « description » d'un moment cultuel. Pourtant, cette dernière explication se heurte au fait que l'offrande-*t'* figure aussi dans un passage où le verbe principal est à l'imparfait (RS 24.266:11).

En définitive, nous préférons l'explication de *t'* qui tourne autour du sens de « don (sacrificiel) »<sup>56</sup>, par conséquent du même genre d'offrande que le *'išše*<sup>57</sup> hébraïque, qui peut être

---

trait à l'acception et l'agrément (*lšwn ryswy wpyws*) ; il compare Gen. 4:4-5, où il s'agit de *Yahweh* qui agrée ou n'agrée pas (*š'ḥ*) l'offrande de Caïn et d'Abel. Albright, *BASOR* 110 (1948), p. 15, n. 41, tout en citant Ginsberg (mais pas Dhorme), dit que personne n'avait fait le rapport entre *t'y* et l'hébreu *š'ḥ*, à laquelle racine il rattache l'accadien *še'û* et à laquelle il donne le sens « to concern oneself with, take an active interest in ». Dahood cite avec faveur ce rapport avec le mot accadien (*CBQ* 20 [1958], p. 49, n. 23) ; Lipiński cite seulement une expression de l'*enuma eliš* pour appuyer une traduction « decipherer » (*OLA* 23 [1988], p. 131). Dans *AHW*, p. 1222, on trouve la racine ougaritique *t'y* indiquée comme apparentée à l'accadien *še'û(m)*.

49. Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240-41 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 110 (Weinfeld cite Greenfield, *EI* 9 [1969], p. 60-61, en faveur de son interprétation, mais Greenfield traitait uniquement le qualificatif de *Kirta* [et de *'Ilmilku*] et n'essayait pas d'expliquer le terme rituel). Tarragon a rejeté cette interprétation dans la forme que Van Selms lui avait donnée, mais sans donner ses raisons (*Culte* [1980], p. 75, n. 14). Dans la Bible, *ndb* est habituellement en opposition avec *ndr*, « vouer/vœu », et peut à l'occasion englober le *zēbah*, la *'ōlāh*, ou les *š'āmim*.

50. Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler* (1883), p. 78 ; Rhodokanakis, *Sitzungsberichte ... Wien* 185/3 (1917), p. 66 ; Conti Rossini, *Chrestomathia* (1931), p. 261 ; Biella, *Dictionary* (1982), p. 548. Ces sources sont citées par les non spécialistes en études sud-arabiques (par ex., Ginsberg, *Tarbiz* 4 [1932-33], p. 384 ; Montgomery, *JAOS* 55 [1935], p. 90 ; Albright, *BASOR* 110 [1948], p. 15). L'argument principal de Mordtmann et de Müller, à savoir qu'il n'y avait pas de mot pour « offrande d'encens » en sud-arabique, semble périmé aujourd'hui : Müller, « Weirauch » (1978), p. 748-49, donne plusieurs mots qui ont le sens d'« encens » ou d'« autel à encens » ; il pense lui-même que *mt'yt* aurait le sens d'« offrande d'encens » mais ne présente pas d'arguments nouveaux pour l'établir (cf. idem, *BiOr* 44 [1987], col. 744).

51. Cette même opposition, c'est-à-dire des racines *t'y* et *dbh*, se trouve dans RS 1.002 *passim*, avec un troisième élément *nkt* (voir notre commentaire).

52. Les deux dictionnaires sud-arabiques récents sont d'accord pour ce sens, quoique ni les contextes ni l'étymologie ne fournissent d'appui solide (Beeston *et al.*, *Dictionnaire* [1982], p. 149 ; Biella, *Dictionary* [1982], p. 548).

53. Rhodokanakis, *Sitzungsberichte ... Wien* 185/3 (1917), p. 66 ; Biella, *Dictionary* (1982), p. 548. Si éventuellement le sens de *mt'yt* s'avérait être « offrande d'encens », on pourrait penser que le sens de base était « brûler » ou « détruire (par le feu) » et que *t'* avait le sens d'« offrande de bonne odeur », qui serait un développement sémantique rituel, tandis que le sens de *tt'yt* serait plutôt « actes destructeurs » que « diffamation ». Il faudrait alors recourir à une autre explication globale des formes *t'(y)* en ougaritique que celle que nous donnerons plus loin, à la fin de cette remarque.

54. Ginsberg cite Gen. 4:4-5 (*Tarbiz* 4 [1932-33], p. 384, n. 16).

55. « Ugaritic Descriptive Rituals », *JCS* 17 (1963), p. 105-11. Cf. ci-dessous, commentaire de RS 1.005:1 *t'rb* et n. 19. À notre avis il s'agit de prescriptions ponctuelles : mais il nous paraît certain qu'il ne s'agit pas de « codifications » (avec Xella, *SSR* 2 [1978], p. 384).

56. Cf. Gaster, *PEFQS* 1937, p. 210 ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 580 ; Gordon, *UG* (1940), § 14.901 ; idem, *UH* (1947), § 18.2195 ; idem, *UL* (1949), p. 111 (*t'/t'm* dans RS 1.001:1 serait un adjectif verbal) ;



l'objet d'une « prescription » (par ex. Nomb. 28:3) <sup>58</sup>. Selon notre hypothèse sur la structure de RS 1.002, ce don aurait eu une fonction expiatoire. Si le nom propre *ṭ'y* est bien de cette même racine sémitique, un sens « donné par X-divinité » pour ce nom trouvera de meilleurs parallèles qu'un nom fondé sur des sens comme « renifler » ou « brûler à petit feu ». De plus, l'étymologie du mehri nous semble trop faible pour supporter le poids d'une explication comme « encens », qui ne convient pas aux sacrifices de bêtes des textes ougaritiques, ou comme « sacrifice à petit feu », qui prendrait sa valeur uniquement des parallèles d'ordre général, le *rē<sup>a</sup>h nīhō<sup>a</sup>h* hébraïque et le sacrifice décrit par la racine *qtr* qui comporte la combustion à petit feu d'une bête. Et, comme nous l'avons déjà dit, il manque d'exemples de nom signifiant « offrande » de la racine *š'y* « regarder », dont la parenté à *ṭ'y* n'est pas, de toute façon, certaine.

Les cinq usages principaux de formes comportant les consonnes *ṭ'* seraient donc :

- 1) *ṭ'* nom d'usage rituel, racine *ṭ'Y*, du type *qatl/qilt/qutl*, par ex. *ṭa'û* (< *ṭa'yu*) <sup>59</sup>, signification « offrande, don (à une divinité), sacrifice » ;
- 2) *ṭ'y* verbe, correspondant au nom *ṭ'*, signification « faire un don, offrande, sacrifice du type-*ṭ'* (à une divinité) » ;
- 3) *ṭ'* qualificatif de *Kirta*, racine *ṭ'W'*, signification « noble » ;
- 4) *ṭ'y* qualificatif de *'Ilmilku*, racine *ṭ'Y*, signification « officier du culte qui s'occupe des offrandes-*ṭ'* », peut-être donc un participe actif *ṭā'iyu*, ou, peut-être mieux, la forme propre au *nomen professionalis*, à savoir *ṭa'āyu*, « celui qui fait un don, une offrande (à une divinité) » ;
- 5) *ṭ'y* nom propre de personne, racine *ṭ'Y*, schème *qatīl* (cf. *ša-i-ya* dans les textes en cunéiformes syllabiques), signification « donné [par/à X-divinité] ».

Comment cette offrande-*ṭ'* aurait-elle été consommée ? Nous ne saurions le dire. Pour commencer, il faut insister sur le mot « consommer », car dans le cas de l'offrande-*ṭ'*, l'inclusion de parties d'animaux empêche qu'il s'agisse de la présentation de bêtes vives qui seraient ensuite affectées aux troupeaux du temple de la divinité. Peut-on penser que la seule offrande consumée par le feu était le *šrp* (< *√SRP* « brûler ») ? Si oui, les autres devaient être réparties entre le donateur — qui, n'étant pas souvent nommé et quand cela arrive il s'agit de la famille royale, devait appartenir à la cour royale <sup>60</sup> — et les desservants de la divinité mentionnée. Les termes différents pour ces offrandes devaient donc dénoter d'un côté la fonction de l'offrande et de l'autre la façon dont l'offrande était présentée et ensuite répartie. Si *ṭ'* signifie bien « don », on peut proposer que ce qui était offert sous cette rubrique était à l'entière disposition des prêtres de la divinité mentionnée et du sacrificateur-*ṭ'y*, mais nous n'avons aucune indication dans ces textes de la façon dont cette offrande

idem, *UM* (1955), § 20.2054 ; idem, *UT* (1965), § 19.2715 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127, 156 ; Herdner, *TOI* (1974), p. 529-30, n. u ; idem, *Ugaritica VII* (1978), p. 9 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (« 'sacrificio votivo' ») ; dans *UF* 20 (1988), p. 27-33, *Religión* (1992), p. 29 et *passim*, l'aspect votif disparaît de l'explication. Voir aussi l'avis de Caquot et de Tarragon, qui sont cités plus haut.

57. Nous marquons notre accord avec l'hypothèse de Driver selon laquelle le mot hébreu *'išše<sup>h</sup>* signifie « don » et non « sacrifice igné » et qu'il est donc apparenté à l'ougaritique *īṭt* (*Ugaritica VI* [1969], p. 181-84 ; bibliographie plus détaillée chez Edelman, *VT* 35 [1985], p. 396). La comparaison avec les textes bibliques où se trouve *'išše<sup>h</sup>* côte à côte avec *rē<sup>a</sup>h nīhō<sup>a</sup>h* (par ex., Nomb. 28:6, cité plus haut dans la note 47) fait ressortir la possibilité de pencher, dans l'explication de *ṭ'*, soit en faveur du sens de « don » (= *'išše<sup>h</sup>*), soit en faveur du sens d'« offrande de bonne odeur (lit. odeur d'apaisement) » (= *rē<sup>a</sup>h nīhō<sup>a</sup>h*).

58. Nous évitons donc exprès une définition comme celle de Van Selms (voir plus haut) : elle prend comme point de comparaison la racine *ndb* qui, elle, exprime bien l'offrande volontaire, celle qui n'a été l'objet ni d'un vœu ni d'une « prescription » imposée. On pourrait aussi penser à la *mattānāh*, qui est distincte et de la *n<sup>a</sup>dābāh* et du *neder* (Lév. 23:38), mais il est d'usage plus rare que ces trois autres termes et ne fait pas l'objet d'une ordonnance, comme le *'išše<sup>h</sup>*. Voir aussi, plus bas, commentaire de *mtntm*, l. 2.

59. Pour cette analyse du nom, voir Gordon (*UG* [1940], § 7.18 ; *UH* [1947], § 8.22) et Goeseke (*WZHW* 7 [1957-58], p. 633), et pour ce type de nom en ougaritique, voir Sivan (*UF* 14 [1982], p. 209-18) qui, lui-même, prend ce nom d'une racine *ṭ'W'* — voir p. 211, n. 25, et notre remarque plus haut. Par contre, selon Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary* (1987), p. 288, n. 93, les noms à base de *qatyu* ne perdaient pas le -y- (mais il ne propose pas d'analyse de *ṭ'*).

60. Cf. *ṭ' mlk* et *ṭ' h* dans *RIH* 78/4:14', 18'.

était présentée et répartie. Par exemple, la viande était-elle cuite, placée devant la divinité, et ensuite consommée par les officiants du culte ?

Enfin, nous remarquerons que l'offrande-*ṭ*<sup>61</sup> est présentée à quelques divinités, le plus souvent haut placées dans le panthéon d'Ougarit : *ʾIlū* ici ; les *ʾIlāhūma* à la ligne 3 ; la liste de divinités du cercle immédiat de *ʾIlū* qui commence par la formule *āb bn il* dans RS 1.002 *passim* (l'offrande-*ṭ*<sup>62</sup> est mentionnée en même temps que le *dbḥ* et le *nkt*) ; peut-être *Baʿlu Ṣapāni* dans RS 24.284:4 ; et peut-être *Baʿlu ʾUgārīta* dans RS 24.266:9-11 (voir la liste complète dans l'appendice I C). Il s'agit donc d'une offrande qui n'était présentée qu'auprès des grands temples d'Ougarit, pour laquelle il existait une catégorie spéciale de prêtres, et qui était présentée principalement par un membre de la cour royale. Pour appuyer cette dernière hypothèse, on remarquera la présence du roi dans plusieurs textes où figure l'offrande-*ṭ*<sup>63</sup>, aussi bien que la place importante réservée à ces offrandes dans le rituel funéraire royal RS 34.126. La fonction principale de ce don était peut-être l'expiation des péchés (voir nos « conclusions générales » à RS 1.002).

Notre texte comporte le seul cas <sup>61</sup> où le mot *ynt*, « colombe », se trouve dépourvu du qualificatif *qrt* : la formule ordinaire est *ynt qrt*, « colombe de ville » <sup>62</sup>. Cette différence indique-t-elle l'origine sauvage de la colombe de notre texte ? On pourrait facilement le croire : s'il n'y avait que des « colombes domestiquées » à Ougarit, pourquoi employer le terme double *ynt qrt* ? Par contre, il pourrait s'agir tout simplement d'un texte fautif (*testis unus testis nullus*) <sup>63</sup>. Comment ce sacrifice spécifique se conforme-t-il à notre hypothèse concernant l'offrande-*ṭ* ? Il s'y conforme très bien, si on le compare avec les textes rituels bibliques, car la colombe peut se dénommer *ʾiššeḥ* <sup>64</sup>. En ougaritique, comme dans la Bible, on n'offre pas la colombe en sacrifice-*dbḥ* <sup>65</sup>.

61. Voir Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 7 (cf. n. 20) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 36.

62. Parmi les premiers interprètes de ce texte deux ont compris que le mot *ynt* était apparenté au mot hébreu *yōnāḥ*, qui, comme on le sait, figure dans le rituel hébraïque (Dhorme, *RB* 40 [1931], p. 34 ; Ginsberg, *KU* [1936], p. 111, avec hésitation) mais le doute semble s'être insinué depuis cette époque jusqu'à une date relativement récente : Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70, a refusé l'interprétation de Dhorme en faveur de « complainte » ; Gordon, dans *UL* (1949, p. 111 ; cf. Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 127) a traduit « wines » mais n'a osé proposer aucune traduction dans les glossaires de ses grammaires depuis lors (*UH* [1947], § 18.889 ; *UM* [1955], § 20.832 ; *UT* [1965], § 19.1116) jusqu'au *Supplément à UT* qui date de 1969 (p. 552, § 19.1116 « dove ») ; Herdner trouvait le mot « obscur » en 1956 (*Syria* 33, p. 111) mais a traduit « colombe » dans *Ugaritica* VII (1978, p. 7) ; Tarragon n'a cité que Milik (*Ugaritica* VII, p. 135) pour *ynt qrt* = « colombe de ville », quoique Herdner ait proposé, avec hésitation, la même traduction à la p. 18 du même recueil et n'ait pas hésité sur le sens de *ynt*. D'autres qui ont compris le mot comme signifiant « colombe(s) » : Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 ; Cathcart, *Nahum* (1973), p. 99 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 309 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 370 (index), et *passim* ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (*ynt* = « paloma »), p. 259 (*ynt qrt* = « paloma 'doméstica' ») ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 182 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 146 (*ynt* = « paloma »), p. 74 et *passim* (*ynt qrt* = « paloma 'doméstica' ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 (*ynt qrt* = « a town-pigeon »). Remarquons en passant que le *tōr*, « tourterelle », faisait partie aussi des victimes utilisées selon le système sacrificiel hébraïque : il est souvent dit que le dédicant avait le choix entre le (*ben*-)*yōnāḥ* et le *tōr* (Lév. 1:14, etc. ; cf. Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 168, qui traduit *yōnāḥ* par « pigeon », pensant au pigeon de roche). Or, l'offrande de la tourterelle est rare dans ces textes, n'étant attestée que par RS 24.260:5, 13.

63. Au sujet des sacrifices de gibier, voir notre commentaire de *mšd* dans RS 24.258:1 (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 23-33), où nous avons cité RS 1.001:1 *ynt* comme un exemple possible de sacrifice de gibier (*ynt* = « colombe (sauvage) »).

64. *wʾhiqtīr ʾōtōw hakkōhēn hamizbēḥāḥ ʿal-hāʿēšim ʾašer ʿal-hāʿēš ʾōlāḥ hūw ʾiššeḥ rēʾāḥ nīḥōḥ* *IYHWH* « Le prêtre la [la tourterelle ou la colombe] fera fumer sur l'autel, sur le bois, sur le feu ; ce sera un holocauste, une offrande de parfum d'apaisement pour Yahweh » (Lév. 1:17). Si *ṭ*<sup>65</sup> a le sens qui nous semble le plus valable après celui de « don », c'est-à-dire « sacrifice consommé à petit feu », l'offrande d'une colombe s'y insérerait très bien aussi d'après ces données bibliques : comme d'habitude le mot *ʾiššeḥ* est suivi de la phrase *rēʾāḥ nīḥōḥ* dans le texte que nous venons de citer.

65. Tarragon, *Culte* (1980), p. 59. Selon les textes bibliques, on pince le cou de la tourterelle ou de la colombe en arrachant ou sans arracher la tête, mais on ne l'égorge pas (voir par ex. Lév. 1:14-15 ; 5:7-8).

La question du nombre grammatical de *ynt* est liée à la même question concernant le mot suivant, *t'm*. En effet, on a traité *ynt*, soit comme un singulier et *t'm* comme un duel<sup>66</sup>, soit comme un pluriel et *t'm* comme un duel<sup>67</sup> — mais la plupart des chercheurs n'ont pas indiqué de façon explicite le rapport qui existe entre les deux mots. Pourtant, on ne comprend pas très bien pourquoi la différence de nombre existerait dans les deux cas : comment une colombe servirait-elle pour deux offrandes et pourquoi dirait-on qu'un nombre plus grand de colombes ait été réparti en deux offrandes ? *ynt* ne peut en tout cas pas être au duel (ce serait *yntm*) et il est même permis de douter que *ynt* soit la bonne forme du pluriel, car en hébreu, le pluriel de *yōnā<sup>h</sup>* est *yōnīm*. La possibilité existe de prendre les deux mots pour des pluriels : « des colombes (en) offrandes-*t'* ». Mais la meilleure analyse, à notre avis, est celle de Dietrich et Loretz : *ynt* serait au singulier et *t'm* aussi, avec l'adjonction du *-m* « enclitique ». Les savants de Münster traduisent « als ein weiteres *t'*- Opfer »<sup>68</sup>. Selon ces mêmes savants, ce même usage servirait à expliquer la phrase suivante<sup>69</sup>. Pourtant, cette fonction du *-m* n'est pas bien connue en ougaritique<sup>70</sup>, et on doit se demander pourquoi elle se trouve dans ce texte-ci. Nous hésitons donc devant l'analyse précise du *-m* comme copule, préférant le dénommer simplement « *-m* enclitique », dont les fonctions diverses sont encore à définir avec précision.

Concernant la forme de *t'm*, voir le commentaire précédent.

Comme *ynt t'm*, la phrase *dqt t'm* pourrait comporter deux noms au pluriel : *dqt*, comme *ynt*, pourrait être soit au singulier soit au pluriel, mais non pas au duel (le duel aurait la forme *dqtm*, comme à la ligne 4) ; *t'm* au duel, au pluriel, ou au singulier + *-m*. Pour les raisons que nous avons énoncées plus haut (commentaire de *ynt*), nous préférons prendre les deux noms comme étant au singulier.

Ligne 2. Il est peu probable que *mtntm*<sup>71</sup> soit au singulier avec *-m*<sup>72</sup>, car il est invraisemblable que cet usage quasi conjonctival soit suivi de la conjonction *w* comme on trouve dans RS 24.253:7 (*w mtntm* [w] š l rm[š]). Par contre, on sait depuis la publication de RS 18.056 que le même mot ou un mot similaire peut paraître dans un contexte similaire et à l'état absolu sans *-m* (l. 23 {mtnt . w}).

Pour le sens du mot, il y a deux explications principales, un « don »<sup>73</sup> ou une partie du corps ; et à l'intérieur de cette seconde catégorie il y a plusieurs possibilités d'ordre plus précis : « lombe(s) »/

66. Tarragon, *Culte* (1980), p. 58 : « Colombe : deux offrandes » ; dans *TO II* (1989), p. 136, n. 11, ce même auteur semble préférer l'explication de *t'm* comme pluriel.

67. Janowski, *UF 12* (1980), p. 235 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 77.

68. *UF 13* (1981), p. 78 ; cf. *Rituale II* (1988), p. 309 « als weitere Opfergabe ». Cette interprétation constitue un changement par rapport à la première étude du texte par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 142, où *t'm* était compris comme étant au duel (*ynt* n'y était pas l'objet d'une analyse explicite). La traduction proposée par del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 41, sans commentaire, présuppose la seconde analyse de l'équipe de Münster ; dans *UF 20* (1988), p. 27-28, et *Religión* (1992), p. 146, il abandonne cette voie (voir plus haut, la note 30).

69. Il nous semble moins vraisemblable que l'on soit en face du même phénomène dans le cas du mot *mtntm* (l. 2) — voir plus bas nos remarques sur tous les cas que nous venons d'évoquer.

70. Dietrich et Loretz ne citent aucun parallèle et on ne trouve pas d'usage semblable dans les paragraphes d'*UT* qui traitent du *-m* adverbial (§ 11.4-8), ni même la citation de *-m* dans les paragraphes sur les conjonctions en ougaritique (§ 12.1-3).

71. Pour la lecture, voir notre remarque textuelle. Les premiers commentateurs ont dû travailler avec la copie fautive de l'*editio princeps*, et l'on trouve chez eux donc la lecture {mtntmknbd}, divisée de façons diverses. Nous ne donnerons pas d'indications bibliographiques sur la lecture {nkbd}, car la lecture {w kbd} est établie définitivement.

72. Dietrich et Loretz, *UF 13* (1981), p. 78 et n. 181 ; changement d'avis dans *Rituale II* (1988), p. 309 (« Zwei Lenden »).

73. Gaster, *Religions 9* (1934), p. 12 ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 578 ; Herdner, *Syria 33* (1956), p. 110-11 ; idem, *Ugaritica VII* (1978), p. 18 ; Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 593 ; Cazelles, *VT 19* (1969), p. 505 (expliquant RS 24.253) ; De Moor, *UF 2* (1970), p. 325 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 15 ; idem, *Anthology* (1987), p. 162 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 59 (changement d'avis dans *TO II* [1989] — voir la note suivante) ; Janowski, *UF 12* (1980), p. 235 ; Margalit, *JNSL 8* (1980), p. 59-60. La forme *mtnt* citée plus haut

« reins »<sup>74</sup>, « tendon(s) »<sup>75</sup>, ou « testicule(s) ». Le culte hébraïque ne nous vient pas en aide ici, car la *mattānā<sup>h</sup>* est relativement rare dans les textes rituels bibliques et ne semble pas avoir un sens technique précis, tandis que *motnayim* n'est jamais employé pour désigner une partie de la victime<sup>76</sup>. Il existe un texte rituel ougaritique qui fournit un argument ambigu : il s'agit de RS 24.284:4 *mtl<sup>l</sup> m<sup>l</sup> / l<sup>l</sup> l<sup>l</sup>*. Le texte est-il défectueux et devons-nous comprendre « deux lombes pour (= comme) une offrande *l<sup>l</sup>* » ?<sup>77</sup> Ou le texte signifie-t-il « deux dons comme offrande-*l<sup>l</sup>* » et sommes-nous donc en face d'un problème d'ordre logique par rapport à notre compréhension du mot *l<sup>l</sup>* (car nous avons pensé que *l<sup>l</sup>* serait assez proche par son sens de la *mattānā<sup>h</sup>* hébraïque) ? Nous penchons vers l'explication de RS 24.284:4 comme étant défectueux, car dans les contextes où se trouve *mtnt(m)*, il s'agit toujours d'offrandes de bêtes, la colombe dans tous les textes, la brebis de même sauf RS 1.003 = RS 18.056, le foie et le bœuf dans deux textes (y compris RS 1.001:2) :

RS 18.056:23 *mtnt w ynt l<sup>l</sup> l<sup>l</sup> rt*<sup>78</sup>

RS 24.253:6-7 *dqtm w ynt qr[t] w mtntm l<sup>l</sup> w l<sup>l</sup> m<sup>l</sup> l<sup>l</sup> l<sup>l</sup>*<sup>79</sup>

RS 24.284:3-5 *dqtm l<sup>l</sup> w ynt qr[t] l<sup>l</sup> l<sup>l</sup> m<sup>l</sup> l<sup>l</sup> l<sup>l</sup> w kbdm l ...*

Au vu de ces passages, puisque le terme tombe dans les listes parmi les offrandes et ne figure pas au rang des types d'offrandes (comme *l<sup>l</sup>*, *šrp*, *šlmm*, *šnpt*), il nous semble que si *mtnt(m)* est bien en rapport avec l'hébreu *mattānā<sup>h</sup>* le terme ougaritique a dû subir un développement sémantique vers le sens de « offrande de céréales », comme l'hébreu *minḥā<sup>h</sup>*<sup>80</sup> ; pour ce sens il n'existe aucun indice, ni interne (l'offrande *mtnt(m)* se trouve au milieu de listes hétérogènes consistant pour la plupart dans des offrandes de bêtes ou de parties du corps de ces sacrifices, sans aucune indication que *mtnt(m)* serait une offrande de céréales<sup>81</sup>), ni comparatif (un mot « don » de la racine *ytn/ntn/ndn* n'a développé ce sens dans aucune langue que nous connaissions). L'interprétation « partie du corps » semble donc s'accorder le mieux avec nos données actuelles.

Mais quelle partie du corps ? Il nous semble nécessaire d'abord de séparer ce terme technique rituel du mot poétique *mtnm* (CTA 17 VI:22) que Albright et Mendenhall ont bien expliqué, car il s'agit d'un élément de la fabrication de l'arc composite qui provient du jarret d'un taureau, avec le sens de « tendon »<sup>82</sup>. Ce sens ne nous semble pas convenir aux textes rituels, car on y trouve ce qui

ne facilite pas l'interprétation fondée sur la division *mtn tm*, « don parfait » (Dhorme, *RB* 40 [1931], p. 34, 35 ; Dussaud, *Syria* 12 [1931], p. 70 ; Ginsberg, *Tarbiz* 4 [1932-33], p. 384, n. 16 ; Urie, *PEQ* 81 [1949], p. 74 ; Cross, *BASOR* 134 [1954], p. 21 ; Eissfeldt, *HO I/VIII/1* [1964], p. 78).

74. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 (« Hüftfleisch ») ; idem, *Rituale* II (1988), p. 309 (« Lenden ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 374 et *passim* (« reni, lombi ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 329 (de même) ; Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 240 (« loins ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (« lomos ») ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 124, 182 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 32, 146 et *passim* (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 136 et *passim* (« reins »).

75. Korpel, *Rift* (1990), p. 415.

76. Remarquons, pourtant, que la Peshitta emploie *matantā'* pour traduire le mot hébreu *‘āšē<sup>h</sup>* « os sacrum » en Lév. 3:9.

77. Nous préférons l'explication de ce texte comme étant fautif à l'explication phonétique de Xella (*TRU* I [1981], p. 104 « con assimilazione »), car la présence du -n- par ailleurs semble indiquer que la forme de base est /mVnatVma/, non pas /mVtantVma/. Dans les autres langues sémitiques (à l'exception de l'arabe *matun-*) la forme du mot signifiant « lombes » prend soit la forme *matn-*, soit la forme *mutn-* (même en syriaque, où *matantā'* < \**matnat-* [\**matnat* + -ā' → \**matntā'* → *matantā'*]). La forme arabe *matun-* préserve-t-elle la forme de base ? *matun-* deviendrait *matn-* en accadien et on pourrait, à la rigueur, expliquer l'hébreu comme un développement secondaire : *matun-* → *mutun-* → *mutn-* → *mōtn-*.

78. Avec son parallèle dans RS 1.003:21. On trouve dans ces deux textes l'offrande d'autres objets que les animaux qui entourent les deux offrandes citées.

79. Le même groupe de sacrifices est à restituer dans RS 1.009:12-13.

80. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 325.

81. Dans notre texte, les céréales sont indiquées de façon précise par l'emploi de mots qui désignent une espèce (l. 9).

82. *JNES* 1 (1942), p. 228, n. 11. Dans tous les autres passages poétiques, le texte est trop lacuneux pour permettre une analyse sémantique certaine. Dans *TO* I (1974), on trouve une fois « nerf » (p. 431, pour le texte que nous venons de citer), une fois « reins » (pour CTA 12 II:39), mais il n'est pas certain que la

semble être la forme du duel (le pluriel ne comporterait pas /t/ et /m/) — on se demande pourquoi on offrirait deux tendons et de quels tendons précis il s'agirait — et parce que l'offrande de tendons n'est pas un lieu commun du rituel nord-ouest sémitique <sup>83</sup>.

Puisque le mot est attesté au moins deux fois au duel (ici, RS 24.253:7, peut-être RS 24.284:4 [voir ci-dessus]) et puisqu'il voisine ici (et peut-être dans RS 24.284:4-5) avec le terme *kbd* qui désigne un organe interne, on pourrait penser au sens « testicule(s) » qu'a parfois le mot apparenté en arabe <sup>84</sup>. Contre cette interprétation il faut citer le texte où se trouve *mtnt* (RS 18.056:23) <sup>85</sup>, qui peut être ou le singulier ou le pluriel : le singulier semble insolite, sinon invraisemblable ; le pluriel est au moins vraisemblable, d'après RS 24.284:5, où l'on trouve *kbdm* « foies », donc des spécimens multiples, provenant de plus d'une victime <sup>86</sup>. Manque de chance : c'est dans la ligne précédente de ce dernier texte qu'on lit *mtl<sup>l</sup>m<sup>l</sup>* — la séquence *mtntm* ... *kbdm* aurait été trop belle.

L'interprétation la plus facile est certainement « lombe(s) », parce que c'est le sens le plus courant en arabe, en syriaque, et en hébreu biblique, et parce que le changement de nombre se conçoit plus facilement : il s'agit d'une partie du corps double qui est en même temps une pièce de viande familière au boucher <sup>87</sup>, et l'offrande d'un lombe (ou de plusieurs) nous semble plus vraisemblable que celle d'un testicule.

Le problème du genre grammatical des termes *mtn(m)* poétique et de *mtnt(m)* rituel ne pose pas de difficulté insurmontable si on compare la distribution des termes apparentés dans les autres langues sémitiques : en accadien et en éblaïte <sup>88</sup> on trouve *matnu*, « tendon », en hébreu *motnayim*, « lombes » (avec quelques textes où le sens semble être « les muscles et le nerfs du dos » <sup>89</sup>), en syriaque *matantā* ' , « lombe(s) », et en arabe un seul mot *matun-* qui est soit au masculin, avec les sens de « morceau du sol un peu élevé, dur et en bosse ; partie de la flèche depuis les plumes jusqu'au milieu ; fort, robuste », soit au féminin, avec le sens de « partie du dos ... de chaque côté de l'épine dorsale » <sup>90</sup>. On peut proposer le schème suivant pour l'ougaritique : un ancien (cf. l'éblaïte) mot masculin qui signifiait « tendon, nerf » et qui avait peut-être aussi le sens spécifique « les muscles et nerfs des lombes » ou même « lombes » déjà (ce mot serait apparenté par son genre grammatical et par son sens au mot accadien *matnu* et, de plus loin, au mot arabe *matun-* masculin) et un mot féminin qui signifiait « lombe(s) » (ce mot serait apparenté par son genre grammatical et par son sens au mot syriaque *matantā* ' , au mot féminin *matun-* en arabe, et par son sens au mot hébreu).

On s'accorde à penser que *kbd* signifie « foie » et qu'il y avait deux usages bien distincts du foie : comme offrande <sup>91</sup>, et comme objet de divination <sup>92</sup>. La question qui est encore à résoudre ici concerne

bonne division poétique mettra *b mtnm yšhn* dans un même stique, bien que cela soit vraisemblable. Remarquons que selon Held (*Landsberger* [1965], p. 405) les mots hébreu et ougaritique auraient le sens de « tendons et muscles du dos », mais cette définition ne permet pas facilement l'extension du terme pour inclure les tendons du jarret (*CTA* 17 VI:22). Dans d'autres textes, *CTA* 1 V:12, 14, 25, différentes formes de *mtn-* pourraient signifier ou la partie du corps ou « don » (cf. Caquot, *Siria* [1969], p. 71, n. 59).

83. Cf. les commentaires de Gen. 32:33.

84. *Lisān al-'Arab*. Nous remercions Mme A. Hamzawe qui a attiré notre attention sur ce sens en arabe.

85. Il s'agit bien du seul texte, car dans le texte parallèle RS 1.003:21 on trouve *mtn<sup>l</sup>tl*[...] et la cassure s'étend jusqu'à la fin de la ligne, ce qui interdit le calcul précis du nombre de signes qui manquent. Il n'existe donc pas de preuve formelle que le mot *mtnt* dans RS 18.056 ne serait pas le résultat d'une haplographie.

86. Voir aussi le commentaire de *kkdm* dans RS 24.253:12 (peut-être à corriger en *kbdm*).

87. « Loin » en anglais ; les pièces qui se dénomment en français « longe », « carré », « aloyau », « filet », et « faux-filet » proviennent toutes des lombes.

88. Fronzaroli, *SEb* 7 (1984), p. 172 ; Conti, *QdS* 17 (1990), p. 117.

89. Held, *Landsberger* (1965), p. 405.

90. Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* (1960), p. 1059.

91. Tarragon, *Culte* (1980), p. 40 : « Le foie, *kbd*, est une offrande assez fréquente » ; idem, *TO* II (1989), p. 136 : « un foie » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 139, 50, et 56, traduit *kbd* ici, en RS 24.253:8, et en RS 1.009:13 par « un fegato ». Cf. Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 (RS 24.253:8 « foie ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 323 (RS 24.253:8 « liver ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 142 (RS 1.001:2 « Leber ») ;

la syntaxe : s'agit-il d'« un foie (et) un bœuf »<sup>93</sup> ou d'« un foie de bœuf » ?<sup>94</sup> Cette même question se pose, bien sûr, pour le mot précédent (*mtntm*) et pour bien d'autres mots dans bien d'autres contextes<sup>95</sup>. Dans le cas présent, on peut penser que dans cette liste d'offrandes présentées à 'Ilū auraient figuré seulement les deux lombes et le foie d'un bœuf — celui-ci étant un grand animal — et que le dédicant (quel qu'il fût !) aurait joui du reste. Les bêtes plus petites (*dqt*, *ynt*, *š*) auraient été vouées entièrement à la divinité. Mais nous ne prétendons pas que ce genre de solution sera partout valable.

Selon les analyses de Dhorme et de Levine, que nous avons déjà citées à plusieurs reprises, *ālp* et *gdlt* appartiennent au troupeau de bétail (hébreu *bāqār*) et *ālp* en sera le mâle adulte<sup>96</sup>, l'équivalent donc du *tr* poétique, ce mot *tr* étant pour ainsi dire absent des textes rituels<sup>97</sup>. Notre traduction « bœuf » doit donc s'entendre au sens large, non pas au sens étroit de « mâle châtré ».

Si le mot *dqt* désigne bien la femelle du *šin* (voir plus haut), le *š* en désignera le mâle<sup>98</sup>. Il reste à savoir s'il s'agit du mâle ovin ou du mâle caprin<sup>99</sup> mais nos sources actuelles ne font pas cette

Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 (RS 1.001:2 « Leber ») ; idem, *Rituale* II (1988), p. 309 (RS 1.001:2 « Ochsenleber ») ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235 (RS 1.001:2 « Leber ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (RS 1.001:2 « hígado ») ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 123-24, 182-83, 187 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 32, 146 et *passim* (de même). Avant la relecture de {nkbd} dans *KTU* (voir la remarque textuelle), Gaster avait réparti les signes pour lire {mtnt mn kbd}, voyant dans chacun des trois mots un terme désignant une sorte de « cadeau », de « tribut », ou de « dime » (*Religions* 9 [1934], p. 12, 19 [n. 26] ; Dussaud [1939] II, p. 578, 580, 581). À l'époque on a généralement vu ici un mot {nkbd}.

92. Voir les foies inscrits et non inscrits trouvés au cours de la 24<sup>e</sup> campagne (Courtois, *Ugaritica* VI [1969], p. 91-119) ; les exemplaires inscrits édités par Dietrich et Loretz (*ibid.*, p. 165-79) sont réédités ici (RS 24.312, RS 24.323, RS 24.326, RS 24.327 et RS 24.654). On hésitera à envisager la possibilité de voir dans les textes rituels proprement dits ce sens de « modèle de foie » pour *kbd*.

93. « ... und eine Leber, ein Ochse » (Janowski, *UF* 12 [1980], p. 235).

94. « ... die Leber eines Ochsen » (Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 78) ; « eine Ochsenleber » (idem, *Rituale* II [1988], p. 309) ; « un fegato (di ?) bue » (Xella, *TRU* I [1981], p. 77) ; « un foie de bœuf » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 136).

95. « L'étonnant est l'absence de précision concernant l'origine de ces parties d'animaux, que ce soit pour le foie ou pour le poumon : les textes ne disent pas s'ils proviennent des animaux cités dans le contexte immédiat, ou si offrir un foie implique qu'on sacrifie un animal supplémentaire spécialement à cet effet. Et quel animal ? » (Tarragon, *Culte* [1980], p. 40).

96. *RB* 40 (1931), p. 35, et *JCS* 17 (1963), p. 105-11. Nous avons vu (commentaire de *dqt*, l. 1 ; voir aussi ci-dessous, *gdlt*, l. 3) que ces deux savants voyaient une distinction entre les deux catégories de bêtes : Dhorme pensait à la distinction « petit/grand », en plus de la distinction « mâle/femelle » (« génisse/bœuf » ; « brebis/agneau »), Levine pensait à la distinction « mâle/femelle » parmi des adultes.

97. Dans l'index de Xella, *TRU* I (1981), p. 385, on trouve deux références pour *tr* « toro » : *KTU* 1.48:9 et 1.127:21. La lecture est bonne dans le second texte, mais il s'agit d'un modèle de poumon inscrit (RS 24.277) et le passage est lacuneux. Le premier texte (RS 1.019) pose des problèmes sérieux de lecture mais *tr* peut y être un terme sacrificiel (voir notre commentaire). L'état de la question pour le *pr* (cf. l'hébreu *par* « bœuf » et *pārāh* « vache ») est le même : Xella indique (p. 379) trois textes où le mot se trouverait, mais le premier fait partie d'un passage troublé (RS 24.249:13'), le deuxième texte est mutilé (RS 1.022:9'), et le troisième est cassé et appartient de toute façon à un autre genre littéraire (il s'agit de RS 24.257, le cinquième texte étudié dans Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988]). À ces références on ajoutera RS 18.041:3, 4, qui n'est pas texte sacrificiel (voir notre commentaire dans ce recueil).

98. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 34-35 (« agneau ») ; Levine, *JCS* 17 (1963), p. 108 (voir idem, *Presence* [1974], p. 10), et la plupart des commentateurs depuis (cf. Fronzaroli, *Premier congrès* [1974], p. 176 ; del Olmo Lete, *BSA* 7 [1993], p. 187-89). Levine ne limitait pas l'âge du *š* comme Dhorme ; celui-là pensait que les deux termes, *dqt* et *š*, désignaient des adultes.

99. Tarragon, *Culte* (1980), p. 33-34 ; pourtant ce même auteur, dans *TO* II (1989), p. 136, traduit « mouton ».

distinction<sup>100</sup>. Si le choix n'était pas entièrement libre entre les deux espèces qui entraient dans le *šîn* — toujours une possibilité — la balance doit pencher en faveur des ovins, car *š*, au moins, désigne principalement l'ovin<sup>101</sup>. Le sacrifice du bélier dans ces textes consiste toujours en un ou deux animaux (*š* ou *tn šm*) offerts à un bénéficiaire à la fois. Si le nombre est plus grand, c'est le mot *šîn* qui paraît : RS 1.005:6 (trois *šîn*), RS 24.249:4' (trente-huit *šîn*), RS 24.250+:29 (neuf *šîn*) ; voir la liste complète dans l'appendice ID.

Ce texte-ci est le seul où l'offrande-*t'* est vouée seule et sans trop d'ambiguïté<sup>102</sup> à une divinité spécifique, en l'occurrence à 'Ilu, le grand dieu ougaritique<sup>103</sup>. Peut-on en déduire que ce texte contient le rituel du temple de 'Ilu à Ougarit ? Notre texte fournirait même une explication au fait archéologique que peu de temples ont été découverts à Ras Shamra : les divinités du panthéon d'Ougarit pouvaient être l'objet d'un culte chez 'Ilu, et ce temple a pu fonctionner comme un centre culturel, permettant aux autres sanctuaires, où un culte plus restreint se déroulait, de s'imposer moins par la grandeur<sup>104</sup>.

Lignes 3-10. Abstraction faite de quelques différences peu importantes, ces lignes sont la réplique de RS 1.003:12-19 = RS 18.056:13-21. Dans ces derniers textes, ces offrandes font partie d'un rite plus vaste qui a lieu le quinzième jour du mois de *ra'šu yēni*, peut-être le dernier mois de l'année.

Ligne 3. *gdlt*, « vache », est le dernier des quatre termes principaux par lesquels on désigne les animaux offerts au cours de ces rites (voir nos remarques plus haut sur les trois autres termes)<sup>105</sup>.

100. Selon certains, on trouve deux fois 'z, « chèvre », comme offrande dans un texte qui aurait trait à l'haruspicine (RS 24.277:23', 26' = KTU 1.127:25, 30 ; voir Tarragon, *Culte* [1980], p. 40 [mais il s'agirait d'une « capra », non pas d'un « capro »] ; idem, *TO II* [1989], p. 214, 215 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 180, 182-83 ; et notre commentaire plus bas). Mais on n'a pas encore trouvé de terme pour le « bouc » dans ces textes de la pratique.

101. Il existe, bien sûr, des exceptions, par ex. *šēh' 'izzīm* « un bouc des chèvres » en hébreu (Deut. 14:4).

102. On doit reconnaître que même ici la référence à cette offrande pourrait se terminer à la fin de la ligne 1, si on accepte la notion que dans cette liste d'offrandes on peut rencontrer des offrandes qui ne sont pas associées à un nom divin (Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 309). Abstraction faite de l'argument qui s'appuie sur l'appartenance des offrandes à un type principal, l'existence de la liste qui commence par *ilhm* à la ligne 3 dans d'autres textes (lignes 3-10 ≈ RS 1.003:12-19 = RS 18.056:13-21) nous semble interdire le rattachement de la ligne 2 à cette liste.

103. Concernant la nature du dieu 'Ilu, voir les conclusions au chapitre consacré à RS 4.474. Au sujet des rapports entre *il'ilim* et *ilh'ilhm* et des problèmes d'étymologie et de sémantique que présentent ces rapports, voir plus bas, sur *ilhm* à la ligne 3. Plus haut, à la fin du commentaire de *t'*, on trouvera la référence aux divinités qui sont nommées comme bénéficiaires du sacrifice-*t'*.

104. On sait que le temple dans le Proche-Orient ancien n'était pas le domaine exclusif d'une seule divinité. Voir, par exemple, Menzel, *Assyrische Tempel* (1981) I, p. 77-82 ; Lafont, *RA 77* (1983), p. 114-17 (à Mari certains dieux de moindre importance pouvaient être « hébergés » dans le temple de l'une ou de l'autre des divinités principales). Concernant la question de l'identification dudit « temple de Dagan » à Ras Shamra, voir le commentaire de RS 1.003:38 *bt il*, et de RS 6.021:2 *dgn*, et concernant le nombre réduit de temples qu'attestent ces textes rituels, voir le ch. 83, § IV, et l'appendice I F.

105. Aux références à ce terme citées dans ces commentaires, on peut ajouter : Gaster, *Dussaud* (1939) II, p. 581 « large beasts » ; Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 85 « Kuh ? » ; DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 214 « bovine » ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 « tête de gros bétail » ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 7 « litt. 'la grande (bête)', soit la vache ou la génisse » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 307, 323 « cow » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 de même ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405 « 'vache' (littéralement 'grande') » ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 758 « vielleicht geradezu eine Kuh » ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 474 (« vache ») ; idem, *TRU I* (1981), p. 365 « 'vacca' (lett. capo (f.) di grosso bestiame) » ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 33-34 « la femelle de *alp* » ; idem, *TO II* (1989), p. 136 « une génisse » ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235 « eine Kuh » ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 « eine Kuh » ; idem, *Rituale II* (1988), p. 309 « eine Kuh » ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 « cows ».

On connaît aussi le sacrifice de vaches à Mari (cf. Lafont, *RA* 78 [1984], p. 11, 13). Le nombre de bovidés mâles et femelles mentionnés dans nos textes (273<sup>+</sup> et 192<sup>+</sup> respectivement : voir le ch. 83, § II D) semble indiquer que le sacrifice de vaches ne constituait pas un « supplément » aux sacrifices de mâles, comme dans le texte de Mari que commentait Lafont.

Le deuxième mot de la troisième ligne, *ilhm*, pose un problème, le même que posent les deux attestations du même mot à la ligne 5, c'est-à-dire celui du nombre grammatical : s'agit-il d'un duel, d'un pluriel, ou d'un singulier + *-m* ? Il s'ajoute à la ligne 3 le problème de la nature du mot : *ilhm* est-il indépendant ou porte-t-il sur *tkmn w šnm*<sup>106</sup>, comme certains ont pensé être le cas de *ilhm b'lm* à la ligne 9 ? Il nous paraît plus facile de répondre à cette seconde question qu'à la première : *tkmn w šnm* sont une divinité double et de telles divinités ne sont pas précédées ailleurs par la phrase *ilhm*. L'analogie avec *ilhm b'lm*, même si on accepte qu'il s'agit d'une seule catégorie de divinités (« les divinités *ba'alūma* ») — nous ne le ferons pas, tout en reconnaissant la possibilité — n'est donc pas bonne. Qui plus est, nous ne pouvons pas accepter l'analyse syntaxique de *šrp w šlmm* que proposaient Dietrich et Loretz (voir notre commentaire ci-dessous), et la phrase *ilhm tkmn w šnm* ne peut fonctionner comme unité qu'en se situant dans cette analyse de *šrp w šlmm*.

La première question est plus difficile et nous n'aurons pas d'avis indiscutable en y répondant. Nous nous permettrons de remarquer seulement que le changement d'ordre de la présentation des divinités et des offrandes, qui a peut-être influencé les savants de Münster pour qu'ils voient dans *ilhm tkmn w šnm* une unité, ne peut servir à cette conclusion, car on trouve assez souvent dans ces textes des variations dans l'ordre de mention de la divinité et de l'offrande dont nous avons peine à comprendre les raisons. On peut se demander si le *-m* de *ilhm* ne joue pas un rôle semblable à celui du *-m* enclitique de *t'm* à la ligne 1, c'est-à-dire comme quasiment une conjonction. Cette analyse semble se recommander du texte à la ligne 5, où l'on trouve une série de phrases superficiellement semblables à la ligne 1 (*t' : t'm : t'm : : ilh : ilhm : ilhm*). Il faut noter, à l'encontre de cette analyse, que la fonction du *-m* dans les trois cas serait différente : dans le cas de *t'm* le *-m* porte directement sur ce mot même et désigne la catégorie de sacrifice (« une colombe, comme offrande-*t'* aussi ») tandis que dans le cas de *ilhm* le *-m* porterait de loin sur *t'* (ligne 3) : « (une) vache (pour) *'Ilāhu*, aussi (comme offrande-*t'*) » ou de nouveau sur le mot même mais cette fois-ci comme divinité (ligne 5) : « (un) bœuf et (un) bélier, aussi (pour) *'Ilāhu* ». De plus, la phrase *gdlt ilhm* est le seul ordre de ces deux mots que l'on connaisse, quel que soit le contexte (RS 1.003 :12, 14, 27-28, 30 [restitutions partielles d'après RS 18.056]) et les autres contextes, surtout RS 1.003:27-28 = RS 18.056:30 où *ilhm* paraît au milieu d'une liste sans être précédé par *ilh*, ne favorisent pas l'analyse du *-m* comme quasi-conjonction. Quoi qu'il en soit, donc, des formules à la ligne 5, la présence de *ilhm* aux lignes 3 et 9 démontre le fait des deux formes, *ilh* et *ilhm*, dans ce même texte, et la présence de *ilhm* dans RS 1.003:27-28 = RS 18.056:30, au milieu d'une autre liste sacrificielle, appuie l'interprétation de *ilhm* qui le différencie de *ilh*.

Il faut signaler ici un fait concernant la distribution structurelle de ces formes : dans les deux textes où elles se trouvent (RS 1.001 et RS 1.003 = RS 18.056), il s'agit toujours d'un théonyme, désignant le bénéficiaire d'une offrande dans une liste de forme classique. On ne manquera pas de remarquer que cette distribution des formes n'est pas celle de *il/ilm*, où le singulier est presque toujours théonyme (les exceptions qui se rencontrent dans ces textes sont rares, par exemple *il limm* en RS 1.[064]<sup>+</sup>:8' et *il mlk* en RS 24.255:17) alors que le pluriel fonctionne toujours comme nom commun. En effet, on ne trouve jamais la forme *ilm* dans une liste sacrificielle indiquant à elle seule le bénéficiaire d'une offrande. Elle est pourtant assez fréquente dans ces textes, ayant deux fonctions claires : (1) elle peut renvoyer à un groupement particulier de divinités (par ex. RS 1.005:8, 23, 24), (2) elle peut faire partie d'un théonyme composé (par ex., *pḥr ilm*, *il t'dr b'l*). On la trouve aussi à deux endroits d'une liste nominative divine, mais le texte est chaque fois mutilé et par conséquent il n'est pas possible de savoir si la forme est seule ou si elle fait partie d'une expression composée (RS 24.271:1, 32).

Après ces questions préliminaires, vient l'essentiel : Qui est ce *'Ilāhu* ?<sup>107</sup> Et quel rapport existe-t-il entre *'Ilu* et *'Ilāhu* ? Et quel est le rapport entre *'Ilāhu* et *'Ilāhūma* ? On a pensé qu'il s'agirait de

106. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 ; changement d'avis dans *Rituale* II (1988), p. 309.

107. La restitution [i]l'h à la ligne 5, et donc l'existence du singulier, sont certaines d'après RS 1.003:14.



trois divinités différentes ( $il \neq ilh \neq ilhm$ )<sup>108</sup>, de deux divinités chacune ayant un « plural of intensity » ( $il = ilm \neq ilh = ilhm$ )<sup>109</sup>, ou d'une seule divinité ( $il = ilh = ilhm$ )<sup>110</sup>. À notre avis, il y a peu de chance que l'analyse comme « plurals of intensity » soit la bonne : dans les cas où un nom divin qui fait clairement référence à une seule divinité porte le suffixe *-m* ce morphème-ci sera le « *-m* enclitique » attaché au singulier et non pas, donc, un vrai pluriel (c'est-à-dire *binu 'ilima mōtu*, non pas *binu 'ilīma* ...). Dans d'autres cas, il s'agira de vrais pluriels (ou peut-être de duels dans certains cas) de noms communs ou d'appellatifs qui servent aussi comme noms divins : quoi qu'on pense de la nature précise des différents *Ba'alūma*, il est difficile de voir dans l'énumération du « panthéon d'Ougarit » en cunéiformes syllabiques, avec ses chiffres II-VII (<sup>d</sup>IM II, <sup>d</sup>IM III, etc.), autre chose qu'une pluralité de *Ba'alūma*<sup>111</sup>. Étant donné la tendance, rare mais bien attestée dans toutes les langues nord-ouest sémitiques, de former des pluriels de noms biradicaux en élargissant cette racine par le moyen d'un *-h-* supplémentaire, soit interne (oug. *bt* > *bhtm*), soit final (hébr. <sup>a</sup>*māhōt*, aram. <sup>a</sup>*bāhāt*), on peut penser que *ilhm* était à l'origine un pluriel de *il* qui avait cours dans certains dialectes, tandis que d'autres employaient *ilm*, tous les deux avec le sens de « divinités »<sup>112</sup>. D'où

108. Bauer, ZAW 51 (1933), p. 82-85.

109. De Moor, UF 2 (1970), p. 226 : « In other cases it is demonstrable that a so-called plural of intensity or majesty is involved (*ilhm*, *b'lm*, *ymm*, *mtm*, *nhrm* and often *ilm*) so that the plural designates the same deity as the singular, though in an intensified manner » ; cf. idem, UF 1 (1969), p. 178 ; idem, Seasonal Pattern (1971), p. 114. En 1990, De Moor a beaucoup nuancé sa présentation : *ilh* dans les textes rituels est « differentiated from *'il* », mais il ne s'agit pas d'un « different god » ; *ilh* serait à l'origine le pluriel brisé de *il*, « indicating the majesty of the divine being » ; *ilhm* serait un pluriel secondaire désignant le *dr il* (Rise, p. 124-25, n. 115 ; conclusions acceptées par Korpel, Rift [1990], p. 274). Cette dernière perspective s'avoisine donc à celle qui ne voit dans les quatre formes qu'une seule divinité.

Selon Ringgren il a pu exister dès le début deux racines, à savoir <sup>WL</sup> (> <sup>l</sup>) et <sup>LH</sup>, chacune signifiant « être fort, puissant » (TWAT I [1973], col. 292). Contre l'aspect sémantique de cette hypothèse on objectera qu'il n'existe aucune preuve que le nom divin *'ilu* soit dérivé d'une racine *mediae infirmae*, et même qu'il existe certains indices contraires : en accadien la voyelle du nom *ilu* ne semble pas être longue alors qu'en hébreu les anthroponymes comportant l'élément <sup>el</sup>- présentent la réduction du *šere* en *hatef segol* là où cette syllabe est ouverte (par ex. <sup>el</sup>*lī* <sup>ab</sup>). Cela dit, il est difficile, faute de données, d'esquisser l'histoire de la forme <sup>LH</sup>. Le fait que cette forme est caractéristique et de l'araméen et de l'arabe permet d'envisager l'hypothèse selon laquelle <sup>LH</sup> serait proprement araméen, représentant donc un emprunt en ougaritique – mais cette hypothèse ne va pas sans difficultés (voir Pardee, DDD [1995], col. 544-47).

110. Nielsen, Mythologie (1936), p. 19 : voit dans *il*, *ilm*, *ilh*, et *ilhm* « vier Varianten » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 553 : « Den alttestamentlichen Texten zufolge müssten (oder könnten?) auch in den ugaritischen Texten *il*, *ilh* und *ilhm* nur eine Gottheit oder verschiedene Manifestationen derselben bezeichnen ». Tarragon a préféré, avec hésitation, cet avis (Culte [1980], p. 170 ; davantage d'hésitation dans TO II [1989], p. 136, n. 12 ; pour Levine et Tarragon, RB 100 [1993], p. 83, 102-6, *ilhm* désignerait le panthéon, alors que *ilh* serait titre de *'ilu*) ; Xella l'a cité mais s'en est écarté pour voir un rapport possible entre *ilh* et *ilhm* d'un côté et les *rpūm* de l'autre (TRU I [1981], p. 64-65 ; cf. del Olmo Lete, AuOr 5 [1987], p. 64 ; idem, AuOr 8 [1990], p. 188 ; idem, Religión [1992], p. 117, 146). Dans leurs travaux plus récents, Dietrich et Loretz semblent s'écarter aussi de l'avis de 1975, car ils prennent *ilhm* dans les lignes 3 et 9 comme un appellatif du nom divin qui suit et qui n'est pas *il* : en 1988 (Rituale II, p. 309, n. 3a) ils ont expliqué le nom divin comme « Gott (oder Gottheiten) im Kreise Els ». Dernièrement Loretz a adopté la position de Xella, acceptant l'existence d'un rapport étroit entre *ilh(m)* et *rpūm* (Loretz, UF 24 [1992], p. 156, 159-61). L'étude approfondie des textes réunis ici montrera, croyons-nous, que l'hypothèse ne trouve aucun fondement dans ces textes, les seuls dans la littérature ougaritique où figurent *ilh* et *ilhm*. Pour la dernière analyse proposée par De Moor, voir la note précédente, première partie.

Certains classent *ilht/ilhm* parmi les pluriels allongés, sans mentionner le problème que pose pour cette analyse le singulier *ilh* (cf. Gordon, UG [1940], § 7.6 ; idem, UH [1947], § 8.7 ; idem, UM [1955], § 8.8 ; idem, UT [1965], § 8.8 ; Cazelles, BeO 21 [1979], p. 260 [parle de « pluriels internes comme en arabe », mais cite la forme comme étant *ilhm* – voir plus bas, la note 112] ; Lemaire, GLECS 24-28 [1979-84], p. 133-34).

111. RS 20.024 (Ugaritica V [1968], p. 42-64). La forme *b'lm* de la version ougaritique (RS 1.017 ; RS 24.264<sup>+</sup>) n'est pas, cependant, une forme du pluriel, mais le singulier + *-m*. La pluralité se voit dans la liste elle-même, non pas dans la forme du nom en ougaritique. Voir aussi nos remarques plus bas sur les *Ba'alūma* (ligne 9) et sur *Ba'lu 'Ugārīta* (RS 1.009:16).

112. On a aussi proposé l'explication par expansion, mais l'identification de *-āh* était celle d'une terminaison vocative (HAL [1967], p. 51). Soulignons que nous n'envisageons pas de voir en *ilh* un simple pluriel brisé (De Moor, Rise [1990], p. 125, n. 115, avec bibliographie), du moins à l'époque des textes d'Ougarit, mais un pluriel en *-m* comportant une base allongée par /h/ (cf. les auteurs cités dans la seconde partie de la note 110, et voir Pardee, DDD [1995], col. 544-47).

vient donc *'Ilāhu* ? Serait-il une formation secondaire sur ce pluriel *'Ilāhūma*<sup>113</sup>, comme, peut-être, *Rpū* sur *rpūm* (sous l'influence de l'épithète divine *rāpi'u*)<sup>114</sup> ? Jusqu'à ce jour, la première attestation sûre de la divinité *'lh* est en ougaritique<sup>115</sup>, et le nom divin *'Ilāhu* est connu dans les textes ougaritiques surtout par ces textes de la pratique — un indice possible que le nom n'était pas courant à l'époque de la formation des mythes<sup>116</sup> et qu'il était peut-être de formation relativement récente. On connaît bien la faveur dont ce nom a joui aux époques plus tardives, surtout dans les dialectes arabes<sup>117</sup> mais aussi en hébreu biblique, où le nom *'lōh* est bien connu, sans être très répandu<sup>118</sup>, et où le pluriel *'lōhīm* sert, en plus de l'usage comme pluriel du nom commun « dieu », de titre de *Yahweh* et de nom divin équivalent de *Yahweh*. Si l'explication comme formation secondaire est la bonne, on sera en face d'une divinité qui est en quelque sorte une élaboration savante et qui est ensuite devenue une des divinités principales du monde ouest-sémitique.

Dans une seconde explication on verrait dans *'LH* une expansion secondaire de la racine *'L*<sup>119</sup> avec un sens autre que celui de *'ilu*, « dieu », un sens comme « membre de la catégorie 'divinité' », peut-être avec la nuance « divinité de rang secondaire (c'est-à-dire, après *'Ilu*) »<sup>120</sup>. Le *-h* serait simplement la consonne d'allongement, sans nuance particulière, et le sens de « divinité de rang secondaire » serait donc un développement particulier à ce mot. Cette explication convient particulièrement bien à la place que tient *ilhm* dans ces listes d'offrandes et de bénéficiaires (voir le paragraphe suivant), et elle rend plus facilement compte de l'existence d'un dieu *'Ilāhu* que ne le fait l'explication précédente, mais elle ne nous dit pas pourquoi ce dieu *'Ilāhu* — donc au singulier — figure dans ces listes. Il faudrait y voir le premier des dieux secondaires, vu peut-être, dans la

113. Cf. Brockelmann, *Grundriss I* (1908), p. 334 ; HAL, *Lieferung I* (1967), p. 51 ; Cross, *TWAT I* (1973), col. 261 ; Huehnergard, *Lamdin* (1987), p. 182, n. 7 ; Waltke et O'Connor, *Introduction* (1990), p. 118.

114. Voir notre discussion de ces termes dans *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. II.

115. Huffmon, *Amorite* (1965), p. 165 ; Cross, *TWAT I* (1973), col. 260 ; dans Gelb, *Computer-aided Analysis* (1980), on ne trouve même pas de rubrique *'l'lh*, sans doute en accord avec l'analyse du morphème *-a* comme désinence du prédicat dans l'anthroponymie amorite (voir Gelb, *RANL VIII/13* [1958], p. 154 ; idem, *MAD 2* [1961], p. 146-53), au lieu de la syllabe /ah/ (Dhorme, *CRAI* [1951], p. 407). Concernant la proposition de lecture du nom divin *'lh* dans le texte proto-sinaïtique 384, voir Colless, *Abr-Nahrain 28* (1990), p. 4, 36-37.

116. Pour la question de la forme du panthéon dans les genres différents, voir Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 119-51. On ne peut douter de l'existence de la forme de base *'LH-* à l'époque de la création des mythes, car on connaît la forme féminine *ilht*, qui semble avoir pour fonction dans la langue mythologique d'indiquer le pluriel de *'ilatu* (cf. Gordon, toutes les éditions de sa grammaire, citées plus haut dans la note 110) ; il s'agira donc d'une vocalisation *'ilāhātu*. En faveur de la solution selon laquelle *'LH-* aurait eu pour première fonction celle de fournir le pluriel de *'ilu*, on peut évidemment citer cette forme féminine, qui ne se rencontre pas dans ces textes rituels comme théonyme et qui n'a pas d'autre fonction en ougaritique que celle de nom commun, pluriel de *ilt*.

117. Höfner, *WdM I* (1965), p. 420-22 ; Wansbrough, *Figurative Language* (1987), p. 105.

118. La grande majorité des attestations du théonyme se rencontrent dans le livre de Job : HAL (1967), p. 50-51 ; Pardee, *DDD* (1995), col. 547-49.

119. Signalons ici l'absence de données en faveur de l'ancienne hypothèse, toujours vivante (cf. par ex., Cross, *TWAT I* [1973], col. 261 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 273-73), qui fait dériver le théonyme El de la racine *mediae infirmae* *'WL* (voir plus haut, la note 109). La première voyelle de *'ilu* comme de *'ilāhu* est courte partout où l'on est en mesure de la vérifier, fait que l'hypothèse critiquée n'est pas en mesure d'expliquer.

120. Cf. Sanchunyatōn : οἱ δὲ σύμμαχοι Ἠλίου τοῦ Κρόνου Ἐλωείμ ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι οὗτοι ἦσαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου « The allies of El [i.e.] of Kronos were nicknamed Elohim, as those called after Kronos might be called Kronioi » (Baumgarten, *Phoenician History* [1981], p. 16, 182 = Eusèbe, *Præparatio evangelica* i 10 20 ; cf. le commentaire de Baumgarten, p. 198-99). Cf. del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 63-64 : « *Ilu* ... 'divinal' ... 'divinales' » ; idem, *Religión* (1992), p. 146 (de même). Cette traduction nous paraît tout à fait légitime ; nous nous permettons de douter, cependant, qu'il s'agisse des mânes royaux (*AuOr 5* [1987], p. 42, 262-63 ; idem, *Religión* [1992], p. 117 ; cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 64-65 ; De Moor, *Rise* [1990], p. 241 ; Loretz, *UF 24* [1992], p. 159-61), catégorie de divinités que le savant espagnol a tendance à voir un peu partout (voir plus haut, la note 30). Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable que *'lōh*/*'lōhīm* ait pu naître d'une catégorie divine d'ordre cosmique que d'une catégorie infernale et, somme toute, de moindre importance (I Sam. 28:13 nonobstant !).

perspective mythologique, comme le fils de 'Ilu qui se rapproche, dans un sens ou dans un autre, le plus du père.

Quoi qu'il en soit de ces questions d'origine, il nous semble que l'ordre d'usage dans notre texte indique pour 'Ilāhūma un rang de divinités qui correspond dans d'autres textes à la progéniture de 'Ilu : RS 4.474:1 *il bn il* (2) *dr bn il* (3) *mphrt bn il* (4) *tkmn w šnm* « 'Ilu, les fils de 'Ilu, le 'cercle' des fils de 'Ilu, l'assemblée des fils de 'Ilu, *Tukamuna-wa-Šunama* » (on trouve un ordre semblable dans chaque rubrique de RS 1.002). En effet, dans notre texte on trouve la suite 'Ilu ... 'Ilāhūma ... *Tukamuna-wa-Šunama* », et dans RS 1.003:12, 30-31 (= RS 18.056:13, 32-34) 'Ilāhūma précède immédiatement *Tukamuna-wa-Šunama* <sup>121</sup>. Ceci fait croire que 'Ilāhūma <sup>122</sup> est un terme utilisé pour désigner la progéniture en droite ligne de 'Ilu dans au moins trois de ses manifestations (*bn il*, *dr bn il*, *mphrt bn il*) <sup>123</sup>. Si *Tukamuna-wa-Šunama* sont aussi des fils de 'Ilu, comme nous le proposerons dans le commentaire suivant, les lignes 2-3 rapporteraient une recension de la famille immédiate de 'Ilu à trois éléments : (1) 'Ilu, (2) 'Ilāhūma, (3) *Tukamuna-wa-Šunama*. Par la structure de ce texte, ces trois éléments sont distribués sur deux sous-sections, 'Ilu étant associé au sacrifice-*t'*, les 'Ilāhūma et *Tukamuna-wa-Šunama* au sacrifice-*šrp*. Mais l'identification des 'Ilāhūma ne nous aide en rien pour établir l'identité de 'Ilāhu. Une reconstruction historique possible serait celle-ci : 1) soit 'ilāhu est

121. Nous reconnaissons que les lignes qui suivent celles que nous avons citées de RS 4.474 contiennent d'autres divinités et que les 'Ilāhūma se trouvent dans d'autres groupes de divinités dans les trois textes dans lesquels on les connaît (RS 1.001, RS 1.003, RS 18.056) ; ces faits ne démentent pas la conjoncture que nous venons d'évoquer, à savoir que, dans un total de quatre textes (si l'on accepte RS 24.251 – voir la note suivante), 'Ilāhu/'Ilāhūma se trouve(nt) entre 'Ilu et *Tukamuna-wa-Šunama* ou, tout au moins, après l'un d'eux ('Ilu) ou avant les autres (*Tukamuna-wa-Šunama*). La comparaison des quatre textes montre que le seul rapprochement de *ilhm* et *dr il* (De Moor, *Rise* [1990], p. 124, n. 115) est insuffisant.

122. Voir aussi notre commentaire de RS 24.251:36' (où l'on trouve peut-être la paire 'Ilu ... 'Ilāhūma) dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 230, 238, 251. Dans l'état actuel de RS 24.252 et en suivant l'interprétation de Pardee (voir *ibid.*, p. 76, 110-11), le nom divin 'Ilāhu se trouve encore une fois (l. 13), entre les divinités *Milku* et *Rašap* ; mais le contexte est trop abîmé pour permettre quelque certitude (l'on peut au moins dire que la forme sans -*m* est presque certaine, car la place était suffisante sur la tablette à la fin de la ligne pour écrire ce {m} si le scribe en avait eu l'intention). Rien dans ces deux textes, ni dans les textes rituels, ne conforte l'hypothèse selon laquelle 'Ilāhu ne serait que le titre du dieu principal du passage en question, le plus souvent 'Ilu dans ces textes (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 102-6), car l'usage d'un qualificatif pour désigner une divinité déjà nommée dans le texte est inconnu. Remarquons que l'hypothèse avancée n'a rien à faire avec un théonyme comme *Ba'latu Bahatīma*, qu'il s'agisse ou non du qualificatif de l'une des divinités du « panthéon », car l'alternance du nom propre et du qualificatif n'est pas attestée – du moins pour autant que nous le sachions, l'identité de *Ba'latu Bahatīma* étant inconnue. Faire appel à ce qualificatif pour expliquer 'Ilāh constituerait donc une pétition de principe. Levine et Tarragon ne le font que très indirectement, car ils acceptent que *Ba'latu Bahatīma* ne renvoie pas à une déesse déjà nommée dans tel texte (*ibid.*, p. 102-3). La distinction entre cette situation et celle de 'Ilāhu consiste apparemment en ceci pour eux, que ce dernier terme signifie tout simplement « the god », et peut donc remplacer le théonyme auquel il se rapporte sans ajouter quoi que ce soit au théonyme simple. Contre cette perspective deux arguments se présentent : (1) rien ne permet de croire que, dans ces textes, 'Ilāhu soit un simple équivalent de 'ilu, car ce dernier terme s'emploie plusieurs fois comme nom commun, alors que 'Ilāhu ne s'emploie que dans la séquence que l'on rencontre ici ; (2) dans les textes d'Émar que citent Levine et Tarragon pour appuyer leur hypothèse, la formule « le dieu » suit immédiatement le théonyme dont il sert de qualificatif (*si vera interpretatio*), alors que dans nos textes 'Ilāhu est séparé de 'Ilu par plusieurs lignes (qui deviennent un grand nombre de lignes dans RS 1.003). Pour cette raison, Levine et Tarragon sont obligés de définir ainsi l'usage qu'ils préconisent : « *ilh* = the god of reference, whoever this may be in a given text » (*ibid.*, p. 103). Pour cet usage, on ne trouve pas de parallèle, et sans ébaucher une théorie du hénouthéisme à la Eissfeldt (*EI* [1951] ; cf. notre commentaire de RS 4.474), qui ferait de 'Ilu le « point of reference » automatique, nous ne voyons pas comment comprendre son fonctionnement dans nos textes : ayant lu et relu tous ces textes de la pratique, il nous paraît simplement hors de propos que *ilh* aux lignes 14 et 30 de RS 1.003 puisse renvoyer à *il* à la ligne 2, tel que ce texte se présente et sans une théorie de hénouthéisme naissant.

123. Selon De Moor (*Anthology* [1987], p. 159, n. 14 ; cf. *idem*, *Rise* [1990], p. 124-25, n. 115), 'Ilāhūma serait « a collective name for the family of Ilu ». La configuration que nous venons de décrire nous fait douter que l'interprétation soit la bonne qui voit dans les 'Ilāhūma encore des membres défunts du clan royal (del Olmo Lete, *UF* 18 [1986], p. 94 ; *idem*, *AuOr* 5 [1987], p. 42, 64-65 ; *idem*, *Religi6n* [1992], p. 117) ou des divinités du même type que les *Rapa'uma* (Xella, *TRU* I [1981], p. 65 ; hypothèse acceptée, avec point d'interrogation, par Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 111).

un nom commun signifiant « divinité (de rang secondaire ?) », *ʾilāhūma* étant son pluriel, soit *ʾilāhūma* est tout simplement un pluriel secondaire de *ʾilu* ; 2) *ʾilāhūma* a pris le sens spécifique de : « les divinités que *ʾilu* a engendrées » ; 3) *ʾIlāhu* devient nom propre divin avec le sens particulier du pluriel et désignant le chef de la progéniture de *ʾilu*.

On discute l'identité et l'origine du binôme *Tukamuna-wa-Šunama* depuis le début des études ougaritiques, sans être parvenu à un résultat définitif. Les explications se réduisent à deux catégories principales, (1) l'identification avec les divinités cassites *Šuqamuna* et *Šu/imaliya*<sup>124</sup>, et (2) plusieurs explications étymologiques à partir du sémitique comparé ou de la toponymie levantine<sup>125</sup>. La

124. Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70 (la lecture de *Šnm* n'était pas encore établie) ; Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 99 ; Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 9 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 22 (mention de « *Šuqamuna* » seul) ; Gordon, *UG* (1940), § 14.890 (mention de « *Sukamuna* » seul) ; idem, *UH* (1947), § 18.2161 (mention de « *Šukamuna* » seul) [la mention n'est plus faite dans *UM* et *UT*] ; Eissfeldt, *ZDMG* 99 (1945-49), p. 29-42 ; idem, *El* (1951), p. 66-69 ; idem, *HO I/VIII/I/I* (1964), p. 88 ; Løkkegaard, *StTh* 8 (1954), p. 62-63 (les divinités seraient les mêmes, mais les noms remonteraient à une source pré-cassite ; l'auteur propose une étymologie arabe pour chacun des noms) ; Pope, *El* (1955), p. 32-33, 90 ; idem, *Stinespring* (1972), p. 194 ; cf. idem, *UF* 3 (1971), p. 375 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 138 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 189, 205 (garde l'identification avec les divinités cassites de la première édition, en ajoutant une étymologie sémitique pour les deux noms : « *Lofty and Exalted* ») ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 91, 100 (abandonne l'hypothèse cassite) ; Drower, *CAH* II/2 (1968/1975), p. 137 ; Fohrer, *Geschichte* (1969), p. 31, n. 11 (ang. p. 46, n. 11) ; Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 264-65 (*Šnm* serait peut-être un titre de *Šu/imaliya* plutôt que la transcription de ce nom même) ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1404 (« les dieux cassites ») ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 59 (mention de « *Shounama* » seul) ; De Moor, *UF* 1 (1969), p. 173 ; idem, *Rise* (1990), p. 252, n. 155 (semble accepter Pardee, *UF* 20 [1988], p. 195-99 : voir ici plus bas, les notes 126, 127) ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), p. 66-67 ; idem, *IEJ* 33 (1983), p. 139 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 170 (le binôme « pourrait désigner des montagnes divinisées, et est d'origine cassite ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 263-64 ; Maier, *ʾAšerah* (1986), p. 53, n. 72 (cite Tarragon) ; Cathcart, *AuOr* 5 (1987), p. 15 ; Wyatt, *UF* 22 (1990), p. 446-49 ; del Olmo Lete, *AuOr* 9 (1991), p. 73, n. 52 (*yrḥm kty* en RS 24.271:7 pourrait avoir pour fonction de définir *tkmn w šnm* à la ligne suivante – l'hypothèse relève d'une méprise concernant le genre littéraire de RS 24.271, voir notre commentaire ; voir aussi la note suivante de ce chapitre-ci). Sans proposer d'autre solution, Virolleaud hésitait « beaucoup à admettre l'identité de *Škmn* avec *Šuqamuna* » (*Danel* [1936], p. 33, n. 1), et Nougayrol a remarqué que la correspondance entre les divinités ougaritiques et cassites « ne va pas ... sans de sérieuses difficultés » (*Ugaritica* V [1968], p. 50).

125. Ginsberg, *KU* (1936), p. 92 (pensait qu'il s'agissait de divinités sémitiques et a comparé les noms de lieu *Šʾkem* et *Šūnēm*, mais sans proposer d'autre étymologie) ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 268-69 (« Hochragender Ort, (Himmels)gewölbe ») ; idem, *WUS* (1963), § 2651 (*šnm* = « Bezeichnung der hochgelegenen himmlischen Wohnung El's »), § 2867 (*tkmn* = « Bez. des deifizierten Himmelsberges ») ; Løkkegaard, *StTh* 8 (1954), p. 62-63 (tout en acceptant l'identité des divinités ougaritiques et cassites, l'auteur propose une étymologie arabe pour chacun des noms : « Cf. Arabic *tukam*, and *sanān* (cf. *sunnah*), plain, beaten road ») ; idem, *UF* 14 (1982), p. 138 ; Jirku, *Mythen* (1962), p. 67 (*āb šnm* = « des Vaters des Schunama ») ; idem, *ZAW* 82 (1970), p. 278-79 (a comparé le nom de lieu « Schunama », mais sans proposer d'autre étymologie) ; cf. idem, *ArOr* 41 (1973), p. 102 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 189, 205 (« the *Lofty and Exalted* » = « attendants of El ») ; idem, *SVT* 15 (1965), p. 184 (de même) ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 90 (« the *Lofty One* and the *Exalted Ones* » = « attendants on El or even his sons ») ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279, n. 28 (« *Carrier-and-Summit* ») ; idem, *JAOS* 92 (1972), p. 453 (*tkmn* = « the divine 'Carrier' ») ; Gese, *Religionen* (1970), p. 102-4 (« Träger und Gipfel ») ; *tkmn* = *Tākimān*, participe) ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 14-15 (« the one who lifts and carries » ou « who carries and goes up ») ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 183 (pense à des divinités sémites et voit une correspondance entre *Tkmn* et le nom de lieu Sichem, mais sans proposer d'autre étymologie) ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 287 (interprète *Tkmn w šnm* comme « los 'mensajeros' o 'dióscoros' de *Ilū* », et trouve « interesante » l'explication étymologique proposée par Ajjan [voir *supra*, cette note, et pour un autre avis, la note précédente]) ; idem, *AuOr* 9 (1991), p. 73, n. 52 (laisse ouverte l'hypothèse cassite – voir la note précédente) ; idem, *Religión* (1992), p. 109, n. 203 (hésite entre les explications comme divinités cassites ou sémites). Van Selms (*UF* 3 [1971], p. 241-42 ; cf. idem, *UF* 11 [1979], p. 741) rappelle, comme plusieurs auteurs cités, le nom de lieu Shechem mais pense que les divinités *Tkmn w šnm* « are an inheritance from a pre-Canaanite pantheon » ; le rapport entre le nom de lieu Shechem et le nom commun hébreu « épaule » (Gen. 48:22) ne serait qu'une étymologie populaire et le nom de lieu remonterait en réalité au nom divin pré-cananéen. À notre connaissance, Jirku, cité plus haut comme faisant un rapport entre *šnm* et le nom de lieu *Šunama*, ne s'est jamais déclaré sur l'origine, sémitique ou non, des deux noms propres et n'a donc pas fait de rapport entre la déesse cassite *Šu/imaliya* et le dieu ougaritique *Šunama*, comme le pensent Caquot, Sznycer et Herdner (*TO I* [1974], p. 59) et Cooper (*RSP* III [1981], p. 467-68). Weippert a accepté le sens proposé par Aistleitner pour les deux divinités, c'est-à-dire, qu'il s'agirait de montagnes divinisées, mais sans accepter l'étymologie sémitique proposée par le savant hongrois (*ZDPV* 85 [1969], p. 47, n. 78). Enfin, l'orthographe du premier théonyme, qui n'est jamais

question des rapports entre la seconde entité du binôme et le titre *āb šnm* que porte *ʾIlu* dans les textes mythologiques a été aussi soulevée très tôt dans l'histoire de la discussion, et le texte RS 24.258<sup>126</sup>, où l'on voit *Tukamuna-wa-Šunama* tenir le rôle de fils envers *ʾIlu*, a ravivé la discussion sur cet aspect du problème<sup>127</sup>. Les éléments actuellement à notre disposition pour décider de l'identification avec les dieux cassites sont les suivants : (1) Il n'existe aucun indice pour expliquer pourquoi, si les divinités ougaritiques ont été empruntées au panthéon cassite, les premières consonnes des deux noms sont différentes l'une de l'autre — une telle distinction pourrait relever de la phonétique cassite mais on ne trouve dans les sources cunéiformes aucune donnée qui tende dans ce sens. (2) Malgré les efforts d'explication<sup>128</sup>, il demeure étonnant que {*Tkmn*} semble représenter si bien *Šuk/qamuna* tandis que {*Šnm*} s'écarte si sérieusement du nom *Šu/imaliya*. (3) Selon les spécialistes d'études cassites, l'origine cassite des noms *Šuqamuna* et *Šu/imaliya* est tout sauf certaine<sup>129</sup>. (4) Il est bien connu que *Šu/imaliya* était déesse, parèdre de *Šuk/qamuna*, mais il n'existe aucune raison de croire que *Šunama* était déesse — et si l'hypothèse est recevable selon laquelle *Tukamuna-wa-Šunama* accomplissent les devoirs du fils dans RS 24.258, nous avons un élément de preuve que les deux divinités étaient masculines<sup>130</sup>. (5) Les binômes divins du type X-w-Y ne désignent que rarement, dans la mesure où nous pouvons identifier les deux membres, un couple

brisé par l'usage du séparateur, interdit d'y voir deux mots, *tk* et *mn* (Aartun, *Studien* [1991], p. 153-54 ; signalons aussi la répartition du théonyme sur deux lignes en RS 18.056:33-34, où la rupture se fait après le {*m*} de *tkmn* : peut-être le scribe aurait-il coupé après {*k*} s'il s'était agi là d'une fin de mot).

126. *Ugaritica* V (1968), p. 545-51 (texte 1) = KTU 1.114 = Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 13-74. Voir aussi Pardee, *UF* 20 (1988), p. 195-99.

127. Virollecaud, *Syria* 12 (1931), p. 198 (« Père des années ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 92 (« שֵׁם הָאֲבִי ») ; idem, *ANET* (1950, 1969), p. 129 (« Father Shunem ») ; Schaeffer, *Syria* 18 (1937), p. 131 (« père des années ») ; Gordon, *UG* (1940), § 14.835, cf. § 8.7 (p. 50, n. 3) (*Šnm* serait fils de *ʾIlu*) ; idem, *UH* (1947), § 18.1969 (de même) ; idem, *UM* (1955), § 20.1860 (de même) ; idem, *UT* (1965), § 19.2451 (de même) ; idem, *JNES* 35 (1976), p. 261-62 (*Šnm*, aussi bien que *Tkmn*, sont fils de *ʾIlu*) ; idem, *Berytus* 25 (1977), p. 127 (de même) ; Barrois, *Manuel II* (1953), p. 325 (« père de *Šnm* ») ; Pope, *El* (1955), p. 32-35 (« Father of Exalted Ones » ou « Exalted Father ») ; il n'y aurait pas de rapport entre ce titre et la divinité *Šnm*, qui serait cassite) ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 117 (accepte Pope 1955 [« Father of Exalted Ones »]) ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 189, 205 (accepte Pope 1955 pour l'interprétation de *āb šnm*, accepte Eissfeldt, 1945, 1951, que les deux divinités sont cassites, et propose une étymologie sémitique pour les deux noms divins) ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 90-91 (identifie explicitement le *Šnm* de *āb šnm* avec celui de *Tkmn w šnm* : « the Lofty One and the Exalted Ones », abandonne l'identification avec les divinités cassites) ; idem, *Reign* (1979), p. 235 (n'accepte pas « Father of Years ») ; Jirku, *Mythen* (1962), p. 67 (« des Vaters des Schunama ») ; idem, *ZAW* 82 (1970), p. 278-79 (de même) ; De Moor, *UF* 1 (1969), p. 173 (peut-être « the father of *Šnm* ») ; idem, *OTS* 24 (1986), p. 4 (« Father of Years ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 16 *et passim* (de même) ; idem, *Rise* (1990), p. 69 (de même) ; Caquot et Sznycer, *Religions* (1970), p. 364 (« Père des ans ») ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TOI* (1974), p. 59-60 (de même) ; Gese, *Religionen* (1970), p. 97-98, 103 (« Vater der Höhe, des Gipfels » = « Vater des Weltbergs ») ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), p. 66-67 (*Šnm* = *Šumaliya* = fille de *ʾIlu*) ; Astour, *JNES* 31 (1972), p. 116 (« Father of (the god) *Šnm* ») ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 16 (« father of years ») ; Wieder, *BIJS* 2 (1974), p. 108-9 ; Xella, *SSR* 1 (1977), p. 244-45 ; idem, *TRU* I (1981), p. 263-64 (« padre di *šnm* ») ; idem, *Terra* (1984), p. 108 (« padre degli anni ») ; Ullendorff, *EI* 14 (1978), p. 23\* (« father of years ») ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 467-69 ; del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 162 (« padre de años ») ; Milano, *DiAr* 3/3 (1981), p. 121 ; Grottanelli, *Brelich* (1982), p. 230-34 (*Šunama* serait fils de *ʾIlu*) ; Greenfield, *Literary Guide* (1987), p. 555 (« father of years ») ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 59-60 (*Šunama* serait fils de *ʾIlu*) ; idem, *UF* 20 (1988), p. 199 (de même) ; Tsumura, *Earth* (1989), p. 64 (« Father of *Šnm* ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 102 (n. 99), 233, 236, 321 (« Father of Years ») ; Smith, *Early History* (1990), p. 9 (« father of years ») ; idem, *Baal Cycle* (1994), p. 102 (de même) ; Fleming, *ZA* 83 (1993), p. 88, n. 3.

128. Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 99 ; Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 264 ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), p. 67, n. 272 ; Wyatt, *UF* 22 (1990), p. 446-47.

129. Balkan, *Kassitenstudien* (1954), p. 117, 121 ; cf. Brinkman, *RIA* 5 (1976-80), 471-72. Selon Edzard, *Šu/imaliya* serait d'origine cassite (*WdM* I [1965], p. 92). Voir aussi l'essai d'explication indo-européenne des deux théonymes cassites par Mironov, *AcOr* 11 (1933), p. 143, 144 (sans l'apport des théonymes ougaritiques).

130. Dans notre commentaire nous avons ajouté l'argument que *Šunama* serait le portier de la maison de *ʾIlu*, celui qui se permet de semoncer son père (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 59-60).

au sens sexuel du terme <sup>131</sup>, mais plutôt deux divinités du même sexe (par ex. 'nt-w-<sup>ttrt</sup> ou ktr-w-<sup>hss</sup>). Tous ces éléments nous font croire que les deux divinités ne sont pas à identifier avec le couple divin cassite. Il nous paraît bien possible, par contre, que le premier des deux soit le même que *Šuqamuna* cassite. Le phénomène se retrouve assez souvent en ougaritique qu'un binôme divin englobe une divinité bien connue et une autre dont nous savons peu ou rien (par ex. <sup>ātrt</sup>-w-<sup>rhm</sup>(y), <sup>zz</sup>-w-<sup>kmt</sup>, ktr-w-<sup>hss</sup>, nkl-w-<sup>ib</sup>, <sup>ttr</sup>-w-<sup>tpr/l</sup>). *Tukamuna* pourrait bien être une divinité sémitique ancienne <sup>132</sup> empruntée par les Cassites, et l'identité de sa parèdre serait une question indépendante. Selon la mythologie ougaritique, *Tukamuna* serait frère de *Šunama* et fils de <sup>ʾIl</sup>u (les deux états sont déduits d'une comparaison faite entre la phrase *āb šnm*, la position des deux dans la liste de la famille de <sup>ʾIl</sup>u, et le rôle des deux dans RS 24.258). Le nom de la parèdre de *Tukamuna* n'est pas connu par les sources sémitiques ; elle pourrait être soit la même que dans le monde cassite, si celle-ci représente aussi un emprunt au panthéon levantin, soit une autre, si la déesse cassite est bien d'origine autochtone, comme Edzard le pense. Sans trop y croire, nous avons adopté comme vocalisation des deux noms, celle de *Šukamuna* pour le premier <sup>133</sup>, et celle du nom de lieu *Šunama* pour l'autre <sup>134</sup>. Il n'est pas impossible que les noms de lieu *Š<sup>2</sup>kem* et *Šunama* remontent aux noms divins, comme plusieurs l'ont proposé, mais une telle filiation est impossible à prouver à partir des sources actuelles (l'absence de l'afformatif -n sur *Š<sup>2</sup>kem* constitue une contre-indication assez faible).

Ligne 4. La bibliographie sur la divinité *Rašap* est immense et nous ne répèterons pas ces données, dont une bonne partie se trouvera dans notre article bibliographique <sup>135</sup>. Il est généralement admis que ce dieu est l'un des chefs du monde infernal et correspond très largement, au moins à l'époque des

131. *il w ātrt* constitue un exemple clair, mais le binôme n'est attesté qu'une fois dans un texte qui fait ailleurs des associations non canoniques (RS 4.474:5). Les cas de phénomènes naturels divinisés apparaissant comme binômes posent un problème spécial, car ils sont parfois du même genre (par ex., *gpn-w-ūgr*, *yrh-w-ksā*) parfois de genre opposé (*ārs-w-šmm*, *šmm-w-thm*, *šps-w-yrh*, *grm-w-mqt*). Le cas de *nlk-w-ib* est douteux, mais il semble s'agir d'un binôme désignant une déesse et dont les deux éléments sont féminins (voir notre commentaire de RS 24.255:20). Le *qdš* du binôme *qdš-w-āmrr* est masculin en ougaritique (CTA 4 IV:16). Voir en général les références réunies par Israël, *SMRS* 53 (1987), p. 10, n. 39. Pour la question des divinités binômes dans le monde phénico-punique, voir Xella, *Semitica* 39 (1990), p. 167-75.

132. Ceci n'est, bien entendu, qu'une hypothèse, fondée sur les indices suivants : (1) L'orthographe du nom avec {t}, que nous avons citée comme indice de l'origine non cassite du couple divin, pourrait indiquer une origine ouest-sémitique. (2) La présence à Ugarit de *Tukamuna-wa-Šunama*, binôme divin différent du divin couple cassite, doit s'expliquer en premier lieu – jusqu'à plus ample informé – par une origine levantine. (3) Si le rapprochement fait par Lipiński (*OLP* 2 [1971], p. 67, n. 271) entre *Tukamuna* ougaritique et le nom de ville *Šu-ka-mu-na-tim*, attesté à Mari (A 4634 : Dussin, *RA* 64 [1970], p. 43) est valable, ce serait une donnée en faveur de l'origine pré-cassite (et peut-être sémitique) du nom divin. (4) Nous ne nous prononcerons pas sur l'origine étymologique du nom divin, mais il est évident que *tkm* constitue une racine ouest-sémitique convenable à une explication étymologique.

133. Il est bien difficile d'évaluer l'apport des anthroponymes *šu-ku-ma-na* (*PRU* III, p. 161, RS 16.281:6 ; cité par Gordon, *RA* 50 [1956], p. 131 ; Lipiński, *OLP* 2 [1971], p. 67, n. 271) et *šu-ka-na-na* (*PRU* III, p. 155, RS 16.243:5 ; cité par Lipiński, *ibid.*) à cause du rapport assez faible entre les anthroponymes ne consistant qu'en un seul élément et les noms divins. Lipiński, *ibid.*, cite aussi le nom de ville *Šu-ka-mu-na-tim*, attesté à Mari (voir la note précédente), qui serait une donnée en faveur de l'origine pré-cassite du nom divin. Cette donnée est plus intéressante que les anthroponymes, car la formation de toponymes à partir de noms divins est bien connue à l'époque paléo-babylonienne.

134. Voir surtout Ginsberg, *KU* (1936), p. 92 (cite les noms géographiques bibliques *Š<sup>2</sup>kem* et *Šūnēm*) ; Jirku, *ZAW* 82 (1970), p. 278-79 ; cf. *idem*, *ArOr* 41 (1973), p. 102 ; Van Selms, *UF* 11 (1979), p. 741. Jirku et Van Selms citent le nom de ville *Šunama* dans EA 250:43. Ce nom se trouve aussi dans EA 365:12, 20, une lettre qui permet l'identification de *Šunama* avec le toponyme biblique *Šūnēm* (pour la bibliographie sur EA 365, voir Rainey, *El Amarna Tablets 359-379* [1978], p. 28-31 ; cf. aussi, *idem*, *SH* 28 [1982], p. 351, n° 38). L'objection de Pope, que « El would hardly be called the father of a locality » (*El* [1955], p. 33, au sujet du titre divin *āb šnm*) n'a pas de poids selon la formulation de Jirku, car le toponyme aurait trouvé son origine dans le nom divin.

135. *AfO* 36-37 (1989-90), p. 473-76 ; cf., depuis, Korpel, *Rift* (1990), p. 339-40 (nous ne connaissons aucune preuve de l'identification à la page 339 de *Rašap* comme fils de *Môtu*) ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 83-84 ; Worschech, *UF* 24 (1992), p. 400 ; Pomponio, *SEL* 10 (1993), p. 3-7 ; Xella, *SEL* 10 (1993), p. 65-69 ; Cornelius, *Iconography* (1994) ; Day, *Ugarit* (1994), p. 48-49 ; Xella, *DDD* (1995), col. 1324-30.

textes ougaritiques et aux époques antérieures <sup>136</sup>, au Nergal du monde mésopotamien. En tant que tel il était associé à la maladie pestilentielle, mais il avait néanmoins pour ces adorateurs un côté positif et figurait dans maints noms propres aussi bien que dans le culte officiel <sup>137</sup>. Il était donc une de ces divinités qui jouent en même temps un rôle dans le culte officiel et dans l'imagination religieuse populaire <sup>138</sup>.

Le fait que *Rašap* reçoit assez souvent, comme ici, le sacrifice-*šrp*, qui était, à l'avis presque unanime des commentateurs (voir les remarques suivantes), brûlé entièrement, serait-il lié au caractère infernal de cette divinité ? La réponse semble être négative, car cette divinité reçoit presque autant de sacrifices-*šlmm* que de sacrifices-*šrp* et, inversement, d'autres divinités sont destinataires du *šrp* (voir l'appendice 1).

Lorsque *Rašap* revient à la ligne 7, c'est parmi certains groupements de divinités qui représentent tout le panthéon, sauf *'Ilu* lui-même, et *Rašap* et *'Anatu* se présentent là en divinités qui ne font pas partie du cercle immédiat de *'Ilu* (voir commentaire). Ici, *Rašap* suit l'énumération abrégée de la famille de *'Ilu* et, du fait que *Rašap* n'est pas attaché à cette famille, on pensera que, ici aussi, il paraît comme représentant de son monde à lui et que la séquence *'Ilāhūma*, *Tukamuna-wa-Šunama*, et *Rašap* constitue un microcosme dont deux éléments sont constitués par la famille de *'Ilu* (voir le commentaire de la ligne précédente) et le troisième par l'un des chefs de l'au-delà.

Les sacrifices désignés *šrp* et *šlmm* sont les plus fréquemment mentionnés dans les textes de la pratique et l'ordre est d'ordinaire celui de ce texte-ci, *šrp w šlmm* ; cependant, on trouve les deux termes séparés par d'autres termes <sup>139</sup>, et on les trouve employés indépendamment l'un de l'autre <sup>140</sup>. L'ordre inverse n'est pas attesté <sup>141</sup>. Le consensus sur le sens des deux termes, surtout sur celui du premier, est assez général, c'est-à-dire que *šrp* signifie « sacrifice igné, holocauste » <sup>142</sup>, tandis que

136. Déjà à Ébla : Pettinato, MEE 4 (1982), p. 290, n° 806 ; cf. Astour, RAI 26 (1980) p. 231 ; Gordon, HS 23 (1982), p. 33 ; Krebernink, ZA 73 (1983) p. 31 ; Israel, SMSR 53 (1987), p. 16-17 ; Lambert, JCS 41 (1989), p. 29. Durand a signalé l'absence du dieu *Rašap* dans le culte attesté par les textes de Mari, bien qu'il figure comme élément théophore dans les anthroponymes (NABU 1993/2, p. 49-50). Cette donnée indique, surtout en comparaison avec la divinité *Dagan*, que *Rašap* n'était pas originaire du moyen Euphrate. Ce qui rappelle à son tour que pour les Ougaritains la résidence principale de *Rašap* était située en Anatolie (cf. Pardee, Les textes para-mythologiques [1988], p. 211, avec la bibliographie antérieure). Nous n'avons pas l'intention de mettre en doute la facture sémitique du nom, simplement de dire que la question de la patrie du dieu n'est pas aussi claire qu'en d'autres cas.

137. Voir surtout Xella, AAAS 29-30 (1979-80), p. 145-62 ; cf. Healey, UF 18 (1986), p. 29.

138. Pour les rapports entre ces deux domaines religieux, voir Pardee, Eblaite Personal Names (1988), p. 119-51, et la bibliographie citée dans cet article.

139. RS 24.249:23'-24' *ālp w š šrp ālp šlmm* (24') *l b' l 'sr l spn* ; RS 24.284:7-10 *l b' l 'l spn ālp w [š](8) šrp 'sr l spn* (9) *w [š]lm m l b' l s[pn]* (10) *ālp w š l sp[n]* ; RIH 77/2B:5-7 *ālp w š* (6) *šrp l ilib w šlm[m]* (7) *kmm* ; RIH 77/10B:10-13 ... *ālp* (11) *w š šrp l 'nt* (12) [...] *w šlmm* (13) *[k]mm* ; RIH 78/I:2-4 [...] *ddn š šrp* (3) *[ā]lp w š w npš* (4) [...] *mlt [š]lmm*.

140. *šlmm* : RS 1.005:7 ; RS 1.009:2, 52 ; RS 18.056:2 ; RS 24.253:23 ; RS 24.260:9 ; RS 24.266:20-21 ; RS 24.643:10 (cf. RS 24.255:8 *š<h>mm*, texte hourrite). *šrp* : RS 1.001:17 ; RS 24.249:2' ; RS 24.250+:2, 7 (cf. RS 24.255:6 *šrpm*, texte hourrite).

141. Selon l'*editio princeps* de RIH 78/4, on lirait [...] *šlmm . šrp* au verso, ligne 3'. Selon notre collation, {*šrp*} disparaît (voir les remarques textuelles à propos de RIH 78/4:13'). Au sujet de la séquence des termes voir De Moor, Gispén (1970), p. 114 ; Janowski, UF 12 (1980), p. 235.

142. Dhorme, RB 40 (1931), p. 46 (« holocauste » [traduisant RS 1.009:7]), Dussaud, Syria 12 (1931), p. 70 (« holocauste ») ; idem, Origines <sup>2</sup> (1941), p. 327 (de même) ; Gaster, Religions 9 (1934), p. 11 (« offering subsequently burned ») ; idem, Dussaud (1939) II, p. 579 (aurait un rapport avec l'hébreu *šrp* « burn ») ; Ginsberg, KU (1936), p. 111 (« כִּנְיָה עֹלָה ») ; Lods, RHPR 16 (1936), p. 120 (« holocauste » < « combustion ») ; Gordon, UG (1940), § 14.849 (« burnt offering ») ; idem, UH (1947), § 18.2003 (de même) ; idem, UL (1949), p. 111 (de même) ; idem, UM (1955), § 20.1893 (de même) ; idem, UT (1965), § 19.2489 (de même) ; Baumgartner, ThR 13 (1941), p. 169 (« Brandopfer ») ; Urie, PEQ 81 (1949), p. 77-78 (« holocaust ») ; Thoburn, Old Testament Sacrifice (1954), p. 127, 158 (« burnt offering ») ; DeGuglielmo, CBQ 17 (1955), p. 211-12 (« whole-offering ») ; Herdner, Syria 33 (1956), p. 110 (« sacrifice igné ») ; idem, Ugaritica VII (1978), p. 8 et passim (de même) ; Gray, Legacy <sup>1</sup> (1957), p. 141 (« whole burnt offering ») ; idem, Legacy <sup>2</sup> (1965), p. 192 (de même) ; idem, SVT 15 (1965), p. 171 (de même) ; idem, Ugaritica VII (1978), p. 103 (de même) ; Aistleitner, WUS (1963), § 2690 (« Brandopfer ») ; Levine, JCS 17 (1963), p. 107 (« burnt offering ») ; idem, Presence (1974), p. 9 (« holocaust ») ; Levine et Tarragon, RB 100 (1993), p. 91



*šlmm* désignerait un sacrifice qui est en rapport avec l'un ou l'autre des états désignés par *šlmm* (bien-être, paix, récompense, substitution)<sup>143</sup>. Il existe encore un désaccord sur plusieurs points, que

(« burnt offering » – voir aussi plus bas, cette note) ; Levine, *Numbers* (1993), p. 476 (« burnt offering ») ; de Vaux, *Sacrifices* (1964), p. 45 (« offrande brûlée ») ; Schmid, *Bundesopfer* (1964), p. 68 (« Brandopfer ») ; Gill, *Bib* 47 (1966), p. 261 (« holocaust ») ; De Moor, *Gispen* (1970), p. 112-17 (« burnt-offering ») ; idem, *UF* 2 (1970), p. 318, 323, 325 (de même) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14-16 (de même) ; Gese, *Religionen* (1970), p. 174 (« Ganzopfern oder Brandopfern ») ; Charbel, *BeO* 14 (1972), p. 136 (« olocausto ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 142 (« burnt-offering, Brandopfer ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 309 (« Brandopfer ») ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405, 1407 (« holocauste » ; auparavant il avait pris les deux termes ensemble comme désignant l'holocauste : *Siria* [1969], p. 74) ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 480 (« l'holocauste-šrp ») ; idem, *SSR* 5 (1981), p. 86 (« olocausto ») ; idem, *TRU* I (1981), p. 36 et *passim* (« olocausto-šrp ») ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235, 236 (« Brandopfer »), cf. p. 257 où est signalé le fait que dans la bible hébraïque l'holocauste (*‘ōlāḥ*) accompagne normalement le sacrifice-šrp *šlmm* ; Miller, *JNSL* 9 (1981), p. 126 (« burnt offerings ») ; Weinfeld, *WCJS* 8/Bible (1983), p. 107-8 (« burnt offering ») ; Sabourin, *SDB* 10 (1985), col. 1500 (« offrande brûlée ») ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 56, 61-62 (« holocausto ») ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 41, 259, 260 (de même) ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 191 (de même) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 125 (« sacrificios de 'combustión' »), p. 183-84, 187 (« holocausto ») ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 187 (« ritual de 'combustión' ») ; idem, *Religión* (1992), p. 30 et *passim* (de même ; mais il ne s'agirait pas de l'holocauste au sens strict du terme, ce sens étant réservé au mot *ūr(m)* : l'holocauste n'aurait touché que certaines parties de la victime – voir encore plus bas, le commentaire de *ūr(m)*, l. 8) ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 138 ; idem, *StPh* 6 (1988), p. 156 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 (« burnt offering ») ; Smith, *Early History* (1990), p. 2 (serait l'équivalent du sacrifice-*‘ōlāḥ* en hébreu) ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 172 (« burnt offering ») ; Anderson, *ABD* (1992) V, p. 877 (« (totally) burnt »). Pettinato trouve un terme correspondant déjà au troisième millénaire en éblaïte (*sà-ra-pá-tum*, TM 75 G 11010 recto I 15-19 : *OrAn* 18 [1979], p. 126).

Cazelles s'est écarté du consensus : « *šrp* ne représente pas l'holocauste, mais la consommation des parties grasses de la victime avant le banquet rituel » (*VT* 19 [1969], p. 505). Le fait que la victime *šrp* peut être différente de celle du sacrifice *šlmm*, sans aucune indication du morcellement de la première, nous fait douter de cette interprétation. Voir la critique de De Moor, *Gispen* (1970), p. 112-17. La position de Tarragon est floue, car il emploie les termes « offrande ... brûlée », « holocauste », et « sacrifice 'igné' » et cite en comparaison le terme hébreu *‘ōlāḥ*, mais accepte en même temps que le *šrp* soit un sacrifice de consommation et cite Cazelles comme autorité pour cette interprétation (*Culte* [1980], p. 60, 62-63 ; dans *TO* II [1989], p. 136, on trouve la traduction « holocauste »). Selon Levine et Tarragon (*RB* 100, p. 82), « the *šrp* would have been completely, or at least mostly consumed by the altar fire ».

Milano a aussi exprimé un doute quant au bien-fondé de la traduction « holocauste », parce que ŠRP, « brûler », se trouve associé à *’KL*, « manger », dans la liste de façons dont *Anatu* a détruit *Môtu* selon *CTA* 6 II:30-37 (*Sacrificio* [1988], p. 64). Sans d'autres indices, plus éloquentes que celui-là, il nous paraît inadmissible d'interpréter le nom commun, terme technique rituel, d'après une attestation du verbe dans un texte poétique, où les images relèvent plutôt des pratiques agricoles que des procédés rituels.

143. Dhorme, *JPOS* 11 (1931), p. 6 (« pacifiques ») ; idem, *RB* 40 (1931), p. 46 (de même [traduisant RS 1.009:7]) ; idem, *Syria* 14 (1933), p. 231, 232 (de même) ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70 (« sacrifice de communion ») ; idem, *Syria* 17 (1936), p. 102 (de même) ; idem, *Origines*<sup>2</sup> (1941), p. 327 (de même) ; Gaster, *Religions* (1934), p. 11 (« payment offering ») ; idem, *Dussaud* [1939] II, p. 578 (de même, voir aussi plus bas, cette note) ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 111 (« וְשִׁלְמִים ») ; Gordon, *UG* (1940), § 8.42 ; 14.825 (« peace offering(s) ») ; idem, *UH* (1947), § 18.1949 (de même) ; idem, *UL* (1949), p. 111 (de même) ; idem, *UM* (1955), § 20.1840 (de même) ; idem, *UT* (1965), § 19.2424 (de même) ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 75-77 (« idea of peace », « sacrifice of propitiation ») ; Gray, *ZAW* 62 (1950), p. 210, 212 (hésite sur le sens du terme rituel ; *šlmm* = « peace-offerings » dans le mythe *b‘l-‘nt*) ; idem, *Krt*<sup>1</sup> (1955), p. 10 (*šlmm* = « peace-offerings » dans le mythe *krt*) ; idem, *Krt*<sup>2</sup> (1964), p. 14, 53 ; idem, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 141 (« communion offering ») ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 192 (de même) ; idem, *SVT* 15 (1965), p. 171 (de même) ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 103-4 (de même) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127, 158 (« peace offering ») ; DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 212 (« communion sacrifice ») ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 (« offrandes de paix ») ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 8 et *passim* (« sacrifice de paix », « sacrifice pacifique ») ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2614 (« Friedensgaben » dans *CTA* 14 III:130, VI:275 ; « Art Opfer, Opfergabe » dans les textes rituels) ; Schmid, *Bundesopfer* (1964) ; de Vaux, *Sacrifices* (1964), p. 45-47 (« sacrifice de communion ») ; R. H. Smith, *ZAW* 77 (1965), p. 142 (« peace-offerings » [dans *CTA* 14], « a broad term for covenant gift ») ; Gill, *Bib* 47 (1966), p. 261 (« sacril meal ») ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 (« sacrifice de paix ») ; De Moor, *UF* 1 (1969), p. 182 (« welfare-offering ») ; idem, *Gispen* (1970), p. 112-17 (« 'peace-offering' or 'welfare-offering' » [p. 116] ; « gifts that are offered in order to obtain peace » [p. 117], « a kind of tribute to prevent the deity from raging against his worshippers and to guarantee the people a peaceful existence » [ibid.]) ; idem, *UF* 2 (1970), p. 307, 309, 316, 323 (« peace-offering ») ; idem, *New Year* (1972) II, p. 13-17 (de même) ; Liverani, *OrAn* 8 (1969), p. 340 (« di comunione ») ; Charbel, *BeO* 14 (1972), p. 138-41 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 142



nous énumérerons pour faciliter la référence dans la discussion qui suivra. (1) Quant à la formule de notre texte, *šrp w šlmm*, on discute encore le rapport entre *šrp* et son contexte : ce sacrifice est-il voué aux divinités dont le nom précède (et le sacrifice-*šlmm* sera donc voué aux divinités dont le nom suit ce terme)<sup>144</sup> ? ou *šrp w šlmm* désignent-ils un bloc de sacrifices voués à la divinité dont le nom précède<sup>145</sup> ou suit<sup>146</sup> le bloc ou dont le destinataire divin n'est pas désigné nommément<sup>147</sup> ? (2) Le terme rituel *šlmm* peut-il s'exprimer au singulier<sup>148</sup> ou fonctionne-t-il uniquement comme *plurale*

(« peace-, welfare-offering ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 309 (« Speiseopfer ») ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405, 1407 (« sacrifice ... 'pacifique' ») ; cf. idem, *Essais* I (1986), p. 32 (« sacrifices dits 'pacifiques' »), p. 36 (« traduit par convention 'pacifique' ou 'sacrifice de communion' » [au sujet du terme hébreu *šelem*]) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 258 (accepte l'interprétation proposée par De Moor, 1970, sans donner de traduction précise du terme ougaritique) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 59-61 (« 'sacrifice pacifique' ou 'de paix' » – dans *TO* II [1989], p. 136, on trouve seulement « sacrifices-*šlm* » ; Levine et Tarragon traduisent « *šlmm* offerings » : *RB* 100 [1993], p. 92) ; Xella, *SSR* 5 (1981), p. 86 (« forse un sacrificio consumato comunitariamente ») ; idem, *TRU* I (1981), p. 27 et *passim* (« offerta-*šlmm* ») ; Bettenzoli, *Henoch* 4 (1982), p. 271 (« sacrifici pacifici ») ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 107-8 (« peace offering ») ; del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 55 (« offrande pacifique ») ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 259 (« sacrificio pacífico ») ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 191 (de même) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 125, 183-84, 187 (« sacrificios ... de 'comunion' ») ; idem, *Religión* (1992), p. 30 (« 'sacrificio pacífico' o de 'comunion' ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 (« peace-offering ») ; Smith, *Early History* (1990), p. 2 (« tribute offering ») ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 217-25 (*šlāmīm* en hébr. = « well-being offering »).

– Suivant l'avis de Dussaud (*Syria* 17 [1936], p. 101 ; cf. Baumgartner, *ThR* 13 [1941], p. 98, 169), selon lequel *šlm* dans *CTA* I II:20 et *passim* serait une offrande sous forme liquide, Gaster a fait un pas de plus en définissant le sacrifice-*šlm* comme « a drink-offering » (*JRAS* 1944, p. 51 ; plus tôt il avait traduit par « payment offering » : voir plus haut, cette note, 1934, 1939).

– Levine n'accepte ni la notion étymologique de « paix », ni la notion fonctionnelle de « communion » (*Presence* [1974], p. 1-52 ; idem, *Leviticus* [1989], p. 15 ; idem, *Numbers* [1993], p. 224-25), préférant expliquer le terme ougaritique à partir de l'accadien *šulmānu* « don ». La critique de Cohen, *Hapax* (1978), p. 68-69, selon laquelle il manque des rapports précis entre l'usage des mots accadien et hébreu, est sans valeur car elle ne concerne pas le processus historique envisagé par Levine, c'est-à-dire que *šlm(m)* aurait eu le sens de « don » en ougaritique et que le terme sacrificiel serait un développement à partir de ce sens général. Le point faible de l'interprétation de Levine, à notre avis, est plutôt l'étroitesse de la base de données pour le sens « don » en ougaritique, c'est-à-dire *šlmm* dans le texte de *Kirta* (*CTA* 14 III:130-31, V:255-56, VI:274-75 ; voir Levine, *Presence* [1974], p. 14-16 ; idem, *Leviticus* [1989], p. 15 ; idem, *Numbers* [1993], p. 224-25). Faire porter sur ce texte, dont le sens est encore discuté, tout le poids de son interprétation du sacrifice *šlmm* en ougaritique et en hébreu nous semble dépasser les limites de ce que l'on peut demander d'un texte unique. Anderson (*Sacrifices* [1987], p. 43-44, 545) accepte le sens fondamental de « don(s) » pour *CTA* 14 et les textes rituels, mais souligne la différence de genre littéraire qui sépare l'un des autres. Cf. Janowski, *UF* 12 (1980), p. 245. Signalons aussi qu'à Ougarit comme en Mésopotamie *šulmānu* signifie tout d'abord « bien-être ». Cela se voit clairement dans les documents épistolaires, où l'équivalent de l'ougaritique *šlm*, « bien-être », est en accadien *šulmānu*.

144. De Moor, *Gispen* (1970), p. 113 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 206, 323 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14-16 ; Levine, *Presence* (1974), p. 9, n. 15 (ici il accepte la critique exprimée par De Moor [ibid.], et change en conséquence l'interprétation qu'il avait proposée dans *JCS* 17 [1963], p. 107, où il prenait *šrp w šlmm* pour un bloc indépendant) ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 235-36 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 51 et *passim* ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259, 263 (traduisant et commentant RS 1.003:13 = RS 18.056:14-15 [changement d'avis par rapport à son interprétation de RS 1.001 à la p. 41]) ; idem, *UF* 20 (1988), p. 28 ; idem, *Religión* (1992), p. 29, 146 et *passim* ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 136 (dans *Culte* [1980], p. 62, la position de cet auteur était difficile à saisir : il proposait que *dqtm*, le terme qui suit *šrp w šlmm* ici, serait au duel et que ce duel signifierait que les deux animaux étaient destinés chacun à l'un ou l'autre des deux sacrifices) ; Pardee, *Syria* 69 (1992), p. 161-62, § H.

Pour l'association des deux sacrifices comme caractéristique du culte ouest-sémitique, voir Levine, « Prolegomenon » (1971), p. xxiv-xxxv ; Miller, *JNSL* 9 (1981), p. 126 ; idem, *Cross* (1987), p. 61.

145. Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 17 et *passim* ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 309 (changement d'avis, voir la note suivante).

146. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (avis corrigé p. 259, 263, n. 28).

147. Gordon, *UL* (1949), p. 111 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127 ; Levine, *JCS* 17 (1963), p. 107 (changement d'avis dans *Presence* [1974], p. 9, n. 15) ; Vattioni, *AION* 25 (1965), p. 51.

148. Dussaud, *Syria* 17 (1936), p. 102 (*šlm* existe au singulier et signifie « sacrifice en général », tandis que *šlmm* signifie « sacrifice de communion ») ; Smith, *ZAW* 77 (1965), p. 142 ; De Moor, *UF* 1 (1969), p. 182 ; idem, *Gispen* (1970), p. 116 ; Levine, *Presence* (1974), p. 9, 19 ; Herdner, *Ugaritica* VII

*tantum*<sup>149</sup> ? (3) La forme précise du rituel autour du sacrifice-*šlmm* : le mangeait-on entièrement ou en brûlait-on une partie<sup>150</sup> ? et qui étaient les participants au repas où fut mangé ce sacrifice<sup>151</sup> ? (4) La fonction précise de ce même sacrifice : par son moyen recherchait-on la communion, le bien-être, la paix ou effectuait-on une récompense ou une substitution ?

(1) Nous marquons notre accord avec De Moor<sup>152</sup>, selon qui la distribution des sacrifices *šrp* et *šlmm* montre qu'il s'agit bien de deux catégories de sacrifices qui sont indépendantes l'une de l'autre ; il est invraisemblable que ces listes de sacrifices aient été rédigées de manière à laisser planer l'ambiguïté sur le rapport entre ce bloc supposé et les indications de victimes qui se trouvaient avant et après la formule *šrp w šlmm*. De Moor discute aussi le terme *kmm*, qui vient souvent après *šrp w šlmm*, et lui donne le sens de « de même, dito ». Janowski ajoute à cette interprétation de *kmm* l'argument suivant : la présence de *kmm* après *šlmm* quand les deux sacrifices, c'est-à-dire le *šrp* et le *šlmm*, sont les mêmes, indique que la victime nommée avant *šrp* appartient bien à cette catégorie-là et que l'on s'attendait à ce qu'une seconde indication suive le terme *šlmm* pour exprimer le contenu de ce sacrifice-ci<sup>153</sup>. La critique de cette interprétation formulée par Dietrich et Loretz se fonde uniquement sur leur analyse du terme suivant, *dqtm*, comme un singulier suivi du *m*-conjonctif<sup>154</sup>. Plus haut (commentaire sur *mtntm*, ligne 2) nous avons indiqué pourquoi nous ne pouvons pas accepter une interprétation monolithique du *-m* « enclitique » dans ce texte : c'est déjà un indice que l'interprétation des savants de Münster ne s'impose pas. On ajoutera que la forme *dqtm* est courante dans ces textes, souvent dans un contexte qui ne se prête pas facilement à l'interprétation du *-m* comme conjonction<sup>155</sup>. Selon un autre aspect de l'argument de Dietrich et Loretz *dqtm* devrait jouer ici précisément le même rôle que *kmm* dans d'autres textes : « und als *šlmm*-Opfer ein weiteres weibliches Schaf (für) [I]lh » est censé être « eine vollkommene Übereinstimmung » à « und als *šlmm*-Opfer gleichfalls »<sup>156</sup>. La différence de structure, où le nom de la divinité à laquelle le sacrifice est voué apparaît dans la première formule mais est absent du second, ne semble pas les avoir frappés. Il existe, en fait, trois structures principales pour les sacrifices *šlmm* :

- a) une liste de sacrifices et de divinités qui sont l'objet de ces sacrifices ;
- b) la seule désignation *kmm* pour ces sacrifices ;
- c) la désignation *kmm*, suivie par d'autres sacrifices-*šlmm*<sup>157</sup>.

La difficulté structurelle de l'analyse de *dqtm* et de *šrp w šlmm* proposée par Dietrich et Loretz est qu'elle ne lie pas ce sacrifice aux suivants<sup>158</sup> : d'après nous, *dqtm* n'est ici que le premier sacrifice

(1978), p. 8 ; Caquot, *SBD* 9 (1979), p. 1405 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 59-61 ; cf. idem, *TO* II (1989), p. 136 (« sacrifices-*šlm* ») ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 243 (*šlmm* serait singulier + *-m*).

149. Janowski, *UF* 12 (1980), p. 258, n. 182 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 77-88 ; Loretz, *UF* 13 (1981), p. 127-31.

150. Pour certains, le sacrifice-*šrp* aurait été brûlé, le sacrifice-*šlmm* mangé entièrement : Gill, *Bib* 47 (1966), p. 261 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 60. D'autres comparent le *šrp* avec le sacrifice biblique *š'lāmim* dont une partie pouvait être brûlée : de Vaux, *Sacrifices* (1964), p. 31-33 ; Schmid, *Bundesopfer* (1964), *passim*.

151. Cf. Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 191.

152. *Gispen* (1970), p. 113.

153. *UF* 12 (1980), p. 236.

154. *UF* 13 (1981), p. 78 (analyse abandonnée implicitement dans *Rituale* II [1988], p. 309 ; nous critiquons formellement l'avis abandonné parce que la raison du changement d'avis n'a pas été indiquée par ces auteurs).

155. On n'a pas besoin de regarder plus loin que la ligne 18 de ce texte où l'interprétation comme conjonction nous semble hors de propos. Aussi trouve-t-on au moins trois fois le syntagme *dqtm w* comme indication d'un sacrifice multiple (RS 24.250<sup>+</sup>:31 ; RS 24.253:6 ; RS 24.266:7).

156. *UF* 13 (1981), p. 78, 79 (traductions abandonnées dans *Rituale* II [1988], p. 309).

157. RS 1.009:8-9 (*kmm w* restitué) ; RS 1.003:29-32, 32-36 ( ? – texte brisé ) (≈ RS 18.056:31-34, 35-40) ; RS 24.253:28-31 ; RIH 77/2B<sup>+</sup>:8-9.

158. Les érudits de Münster n'essayaient pas de répartir le texte selon les sacrifices offerts ; ils mettaient simplement une virgule après chaque unité syntaxique et laissaient ainsi la plupart des victimes sans les attribuer à un type de sacrifice. Ce refus de reconnaître une liste de sacrifices du type *šlmm* les a

d'une liste et n'est donc pas en lui seul l'équivalent de *kmm* — c'est la liste entière qui fait cette équivalence. Le prochain terme dénotant une catégorie principale de sacrifice est *šnpt* et il est vraisemblable que la liste des sacrifices-*šlmm* s'étendait jusqu'à ce mot (ligne 10, voir notre commentaire de cette ligne). L'analyse peu convaincante de *dqtm* comme singulier + conjonction, le fait qu'ils n'ont pas tenu compte des différences de structure dans les formules, et le refus de trouver des listes de sacrifices appartenant à des catégories nommées, nous font rejeter la répartition de la formule *šrp w šlmm* des savants de Münster. Enfin ajoutons que, selon l'argument déjà exprimé plus haut concernant *Rašap*, à savoir que celui-ci s'associe étroitement au sacrifice-*šrp* et que l'articulation entre le sacrifice-*t'* et les suivants se placera logiquement à la fin de la ligne 3, *ršp dqt šrp* constituera une unité du texte. On retiendra donc l'analyse de *dqtm* comme duel et comme le début de la liste des sacrifices-*šlmm*.

(2) Il est probable que le terme sacrificiel dérivé de la racine *šlm* n'apparaît jamais au singulier dans ces textes de la pratique (pour la lecture de RIH 77/2B:6, voir nos remarques textuelles à ce texte)<sup>159</sup>. La discussion précédente a donc tourné autour de textes mythologiques où l'on trouve soit *šlm* (CTA I II:20 ; 3 III:13, IV:53, 68, 74 ; 7 II:15), soit *šlmm* (CTA 14 III:130, V:255, VI:274). Ces textes étant poétiques on s'attendrait à ce que le parallélisme nous vienne en aide pour l'interprétation de *šlm(m)*. Malheureusement il n'en est rien : dans le premier groupe, *šlm* a pour parallèle *ārbdd*, un terme dont le sens est incertain (et, dans le contexte plus large, *mlhmt* et *ddym*, deux mots dont le sens est aussi disputé<sup>160</sup>) ; dans le second, on trouve deux fois de suite *šlmm*, et sans terme parallèle dans le vers. Les verbes, ni dans l'un ni dans l'autre des deux groupes de textes, ne se prêtent à une interprétation rituelle : *nsk*, « verser »<sup>161</sup>, et *lqh*, « prendre, accepter ». Un troisième syntagme est attesté deux fois : *ysq šmn šlm*, « verser l'huile de *šlm* », dans CTA 3 II:31 et RS 24.245:15' (= Ugaritica V 3 = KTU 1.101 = RSO IV 3). Nous ne discuterons pas ces textes en détail (pour une partie des éléments bibliographiques voir la note 143 ci-dessus) : nous nous contenterons de quelques remarques.

— (a) Pour le sens du terme dans les textes rituels que nous étudions, il faut accepter le fait que seule la forme *šlmm* est attestée et que le terme technique est donc un *plurale tantum*. On pourrait être plus sûr de ce régime grammatical si le texte *š l il bt šlmm kll ylhm bh* (RS 24.260:9-10) était d'interprétation certaine : si *šlmm* était sans doute possible l'antécédent du singulier *bh*, la compréhension du terme par l'auteur de ce texte comme ayant une fonction de singulier serait une indication que le terme était soit un singulier<sup>162</sup>, soit un *plurale tantum* qui prend ses compléments au singulier.

---

amenés à des analyses peu convaincantes : dans RS 24.253:14-15, par exemple, on trouve *š šrp w šlmm ilib*, qu'ils étaient forcés par leur hypothèse de comprendre comme un seul sacrifice désigné en même temps comme *šrp* et comme *šlmm* (UF 13 [1981], p. 80 ; autre solution dans *Rituale II* [1988], p. 317).

159. Il est évident aujourd'hui que l'on ne peut plus citer *šlm* de RS 1.001:8 comme occurrence du singulier du terme rituel : il s'agit là du nom divin (voir notre commentaire). La citation de RS 1.001:4 et de RS 1.003:17, 52, pour appuyer l'affirmation que « The singular is found ... frequently in Ugaritic » (Milgrom, *IDBSupp* [1976], p. 769) est incompréhensible telle quelle, car en RS 1.001:4 et RS 1.003:52 l'on trouve *šlmm*. Dans *Leviticus* [1991], p. 220, ce même auteur cite seuls RS 1.001:8 et RS 1.003:17 pour appuyer la même affirmation, révélant qu'il s'agit d'une confusion entre le nom de sacrifice et le théonyme (cf. *ibid.*, p. 484 — il est peu vraisemblable que *šlm* dans PRU II 131 soit en rapport avec le sacrifice : cf. Liverani, *UF* 2 [1970], p. 93).

160. Dans *mlhmt* s'agit-il de « guerre » ou de « (offrandes de) pain » ? et dans *ddym* de « mandragores (sens concret) » ou d'« amour (sens abstrait) » ?

161. On ne trouve pas d'autre texte ougaritique, ni hébreu, qui contienne le syntagme *nsk šlm(m)*. On emploie *nsk* en hébreu pour la présentation d'offrandes mais uniquement pour la libation. Dans les rituels accadiens on trouve l'usage de *nasāku* pour désigner le jet d'objets employés au cours du rite mais non pour désigner la présentation de l'offrande (CAD N<sub>2</sub>, p. 17-18).

162. Nous ne connaissons aucun indice pour prouver ou infirmer définitivement l'hypothèse selon laquelle *šlmm* serait un singulier avec mimation et que le terme hébraïque *š'lamīm* en serait l'emprunt (de Vaux, *Sacrifices* [1964], p. 47). Il serait quand même étonnant que ce singulier supposé soit toujours écrit de la même façon, c'est-à-dire avec mimation, dans ces textes en prose. Ce fait, il nous semble, amènerait

— (b) Dans les textes mythologiques, l'usage est partagé entre le singulier et le pluriel. Il nous semble que *šlm*, quelle que soit sa vocalisation (*šalāmu*, *šalmu*, ou *šulmu* ?), doit comporter la nuance de « bien-être » et même de « paix ». La forme au pluriel, *šlmm*, est plus difficile : d'après le contexte ce mot doit comporter lui aussi la nuance de « paix » (car on demande à *Kirta* de s'abstenir d'attaquer une ville) mais il s'agit en même temps d'un objet susceptible d'être « pris, accepté ». La différence de forme avec l'accadien *šulmānu* et l'absence de parallèles sémantiques dans les autres langues ouest-sémitiques nous font douter du bien-fondé de l'interprétation de *šlmm* dans CTA 14, et, *a fortiori*, dans les textes rituels, comme signifiant « don(s) », tout court <sup>163</sup>. Nous ne voyons aucun inconvénient, par contre, à y voir un usage « profane », si l'on peut dire, du terme qui n'est attesté ailleurs que dans les textes rituels. Ce terme aurait donc la signification — traduction paraphrastique pour englober les deux genres de textes — de « don/offrande qui est présenté(e) pour se procurer le bien-être/la paix ».

— (c) Il existe un autre texte ougaritique, relativement nouveau, que l'on n'a pas beaucoup exploité pour contribuer à résoudre la question que nous discutons : RS 34.126:30-31 *tq<sup>l</sup>dm<sup>l</sup> 'sr šlm šlm 'mr[pi]* *w šlm bn<sup>l</sup>h* ... « Tu présenteras <sup>164</sup> un/des oiseau(x) de *šlm* : *šlm* de '*Ammurāpi*' et *šlm* de ses fils ... ». Telle était la structure préconisée dans l'édition préliminaire du texte <sup>165</sup> et dans les éditions par Bordreuil-Pardee <sup>166</sup>. En général on n'a pas accepté cette analyse, et la plupart des chercheurs préfèrent prendre *šlm šlm* comme appartenant, ensemble, à la ligne suivante : « Paix, paix (pour) '*Ammurāpi*' » <sup>167</sup>. Dans ce texte, qui est pour le moment *sui generis*, on doit tenir compte de la structure poétique (voir notre étude ici plus bas et les éléments bibliographiques qui y sont réunis). Tout en approuvant cette perspective nous devons nous demander si leur répartition poétique du texte est la meilleure. Les bénédictions par lesquelles se termine ce texte peuvent se répartir soit en six lignes courtes (trois bicola dont les lignes individuelles auraient deux mots), soit en trois lignes longues (un seul tricolon dont les lignes individuelles auraient quatre mots) ; mais la répartition qui place *šlm šlm* ensemble dans une même ligne poétique ne s'accorde ni à l'une ni à l'autre de ces divisions, car elle produit une ligne de trois mots et fait de la ligne précédente une ligne de deux mots (*tq<sup>l</sup>dm<sup>l</sup> 'sr / šlm šlm 'mrpi*). Il nous semble donc que l'une ou l'autre des deux structures plus régulières est à préférer,

soit : *tq<sup>l</sup>dm<sup>l</sup> 'sr šlm*

*šlm 'mrpi w šlm bn<sup>l</sup>h // šlm [t]ryl šlm bth // šlm ūgrt šlm tgrh*

soit : *tq<sup>l</sup>dm<sup>l</sup> 'sr šlm*

*šlm 'mrpi // w šlm bn<sup>l</sup>h*

*šlm [t]ryl // šlm bth*

obligatoirement à ce supplément d'hypothèse : le mot était déjà forme archaïque figée en ougaritique. On peut prendre à témoin, contre les deux aspects de l'hypothèse, la forme hébraïque : le régime des voyelles, leur allongement ou réduction selon les règles de la grammaire de l'hébreu biblique, est tout à fait comparable à celui d'un mot qui s'est développé à l'intérieur de la langue hébraïque, ne fournissant aucun appui à l'hypothèse que *š<sup>o</sup>lāmīm* serait un emprunt.

163. Levine, *Presence* (1974), p. 8-20 ; Anderson, *Sacrifices* (1987), p. 36-55 (voir ci-dessus, la note 143) ; cf. Gorman, *Ideology* (1990), p. 130.

164. Pour la lecture {*tq<sup>l</sup>dm<sup>l</sup>*}, voir nos remarques textuelles sur RS 34.126.

165. Caquot, *ACF* 75 (1975), p. 428 (changement d'avis, sans note explicative, dans *TO* II [1989], p. 110) ; acceptée par Pope, *Finkelstein* (1977), p. 178 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 60 ; Taylor, *Craigie* (1988), p. 154.

166. *Syria* 59 (1982), p. 123 ; RSO VII (1991), p. 155.

167. De Moor, *ZAW* 88 (1976), p. 334 ; De Moor, Dijkstra, et Spronk, *BiOr* 38 (1981), col. 375 ; De Moor, *Schrijvend Verleden* (1983), p. 250 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 191 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 168 ; Healey, *UF* 10 (1978), p. 85 ; Pitard, *BASOR* 232 (1978), p. 66 ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 188 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 283 ; Dietrich et Loretz, *UF* 15 (1983), p. 22 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 333 ; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 651 (le premier *šlm* se tiendrait à part des deux lignes et ferait à lui seul une ligne) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 55 ; idem, *Religión* (1992), p. 133 ; Lewis, *Cults* (1989), p. 10 ; Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 146.

*šlm ūgrt // šlm tgrh*

Entre ces deux analyses il n'y a pas beaucoup à choisir. Mais dans les deux cas ce texte établit pour la première fois un rapport entre un sacrifice (élément d'un rite donc, même si ce rite est exprimé sous une forme poétique) et le mot *šlm* signifiant « bien-être, paix ». Le sens du mot qui fait charnière entre les deux, c'est-à-dire le premier *šlm*, n'est pas pour autant limpide, car il pourrait désigner soit le sacrifice-*šlm* (*'uṣṣūrē*<sup>168</sup> *šalmi*) soit le but du sacrifice (*'uṣṣūrē šalāmi* [ou *šulmī*]). RS 34.126 n'étant pas un texte rituel en prose, nous accepterions volontiers que la première analyse soit la bonne : *taqaddim(u) 'uṣṣūrē šalmi / šalāmu 'ammurāpi* ... « Tu offriras deux oiseaux du sacrifice-*šlm* : paix pour 'Ammurāpi' ... ». La situation en ougaritique serait donc comparable à celle de l'hébreu biblique où le terme rituel n'apparaît qu'une fois au singulier et cette fois-là en poésie (voir la remarque suivante).

— (d) La distribution du terme rituel dans les langues ouest-sémitiques plus tardives donne lieu de croire que l'usage du singulier n'est pas à exclure d'emblée. En hébreu biblique on trouve une distribution similaire à celle de l'ougaritique : la forme usuelle est *š'lamīm* mais on trouve une fois *šelem*, dans un texte où la présence d'autres termes pour des sacrifices ne laisse subsister aucun doute quant au sens rituel de ce mot-là (Amos 5:22)<sup>169</sup>. Inversement, en langue punique, n'est attesté que le singulier (*KAI* 69:3, 5, 7, 9, 11 ; 120:2)<sup>170</sup>.

Nous concluons que, en ougaritique comme en hébreu biblique, le terme technique des textes rituels était un *plurale tantum* ; en punique, par contre, le terme technique était un singulier. Cet usage en punique, bien que tardif, joint aux attestations rares du singulier en ougaritique et en hébreu, fait croire que le terme sacrificiel était à l'origine un singulier (probablement du schème *qatl*) et que le pluriel dénotait soit la pluralité d'offrandes, soit une notion abstraite (« bien-être ... »). Le pluriel dans *CTA* 14 fait pencher, dans la mesure où l'on peut s'appuyer sur un usage mythologique pour expliquer un texte rituel, en faveur de la première hypothèse (les « (dons) pacifiques » de ce texte-là étant probablement concrets). Il est à remarquer que dans les deux cas où le contexte immédiat semble indiquer pour le mot *šlm(m)* une nuance un peu plus précise que dans les textes de la pratique, c'est-à-dire *CTA* 14 et RS 34.126, cette nuance est en rapport avec le sens général de la racine *šlm* (« bien-être, paix ») et non pas avec un sens spécial (par ex. « substitut », en rapport avec le schème-D du verbe).

(3) On admet, pour une raison étymologique, que le sacrifice-*šrp* était brûlé. Le fait que cette offrande consistait presque toujours en animaux en est une autre indication<sup>171</sup> (si l'on trouvait des *šrp* consistant en objets métalliques, par exemple, il serait plus difficile de scouter que l'offrande était consommée sur l'autel — sur le problème que posent RIH 77/2B et RIH 77/10, voir le commentaire). En outre, on compare d'ordinaire le *šrp* avec le sacrifice-*'ōlā<sup>h</sup>* biblique qui était consommé entièrement, exception faite pour la peau, dans le feu<sup>172</sup>. Mais quant au sacrifice-*šlmm*, on se demande si à Ougarit la pratique existait déjà, comme dans le rite hébraïque<sup>173</sup>, de brûler une partie de la

168. On notera la vocalisation comme duel. En effet, le sacrifice d'oiseaux est d'ordinaire exprimé sous la forme *'šrm*, « deux oiseaux » (voir ici plus bas, commentaire de *'šrm* à la ligne 21). Il est évident que si l'on sépare *šlm* de *'šr*, on sera devant le cas peu fréquent de l'offrande d'un seul oiseau.

169. Il n'existe qu'un autre texte poétique comportant le terme rituel et là on trouve la formule composée *zibhē' š'lamīm* (Prov. 7:14).

170. La signification du lien entre *šlm* et le mot suivant, *kll*, dans *KAI* 69 n'est pas certaine, car *šlm* ne se trouve que dans la séquence *šlm kll*, tandis que *kll* se trouve sans *šlm* (voir l'étude de la structure des formules comportant *kll* par Creason, *RSF* 20 [1992], p. 143-59). Il est probable que *KAI* 37 B:4 contient une fausse lecture de *šlm* (voir Guzzo Amadasi, *Inscriptions* [1977], p. 120-21, citant J. B. Peckham). Un papyrus phénicien d'origine inconnue datant des IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles et qui se trouve aujourd'hui au Caire contient le mot *šlmm* dans un contexte lacuneux (*KAI* 51 I:5). Enfin, Puech trouve deux fois le mot *hšlmm* dans des lignes lacuneuses d'une inscription archaïque de Chypre, mais ni l'état de l'inscription ni le contexte où se trouverait le terme n'inspirent de confiance dans ces restitutions (*Semitica* 29 [1979], p. 20-21, 24-25 ; il s'agit de Honeyman, *Iraq* 6 [1939], p. 106-8, n° 8 = Masson et Sznycer, *Recherches* [1972], p. 13-20).

171. De Moor, *Gispen* (1970), p. 114.

172. Voir, par ex., de Vaux, *Sacrifices* (1964), p. 45.

173. De Vaux, *Sacrifices* (1964), p. 32-33.

victime <sup>174</sup> avant de partager la chair entre le dédicant et le sacrificateur. Ici l'extrême pauvreté des sources ougaritiques se présente comme un obstacle (en négatif) à la solution de ces questions. Il est donc impossible de juger du bien-fondé de l'hypothèse que propose del Olmo Lete, selon laquelle le statut du sacrifice-*šrp* n'était brûlé que partiellement (voir plus haut, la note 142), s'approchant par ce fait du statut du sacrifice-*š'lamīm* biblique. Par les sources bibliques nous savons que ces questions obéissaient à des règles et que les règlements ont changé au cours des siècles. Par les quelques débris de textes puniques réglant ces questions nous savons qu'elles n'étaient pas laissées au hasard dans le monde méditerranéen plus tardif. Par les textes ougaritiques, nous savons très peu de chose. On peut tout de même citer l'argument que fournit la statistique en faveur de l'identification du *šrp* comme l'holocauste : le fait que seulement une victime sur six appartenait à la catégorie du *šrp* (voir le chapitre des conclusions et l'Appendice 1D) peut s'interpréter comme indice que ces victimes n'étaient pas à la disposition du dédicant. D'autres préféreront une explication idéologique, mais il ne faudrait pas, à notre avis, négliger le côté économique de la question. Concernant les rapports entre le sacrifice-*šrp* et le terme *ūr(m)*, voir le commentaire de la ligne 8.

Dans un texte déjà évoqué plus haut au cours de la discussion sur le nombre grammatical (RS 24.260), le mot *kll* suit directement *šlmm* (*š l il bt šlmm kll ylhm bh*) mais les interprétations varient : « tous » mangent-ils le *šlmm*, le mange-t-on « entièrement », ou s'agit-il d'un sacrifice qui s'appelle « *šlmm kll* » ? Nous préférons la première de ces explications, pour des raisons que nous donnerons dans notre commentaire de RS 24.260, mais cela n'ajoute pas grand-chose à notre compréhension du sacrifice *šlmm*, car cette précision « tous en mangeront » semble n'être dite que par rapport à la rubrique précédente où « la femme » était mentionnée comme autorisée à manger du sacrifice (*w tlhm ātt*). On conclura tout de même ceci : cette précision semble laisser entendre que l'élément tenu pour donné dans le sacrifice était le fait d'en manger. Il semble aussi possible de dire, avec moins de certitude, que cette précision indique un retour à la modalité normale du sacrifice-*šlmm*, c'est-à-dire que normalement le festin rituel ne se limitait pas à une partie des participants. Enfin, et toujours par comparaison avec les textes bibliques, on peut conclure que le sacrifice-*šlmm* était consommé sur place, en repas sacré, et que la viande n'était pas apportée à la maison en provision pour un usage ultérieur.

Reste ouverte la question de la participation des deux groupes principaux figurant normalement dans le sacrifice rituel ouest-sémitique, c'est-à-dire les dédicants et les sacrificateurs. « Le roi » et « la femme » entrant nommément en ligne de compte plus haut dans RS 24.260, il semble certain que les dédicants participaient. Et les sacrificateurs ? Aucun indice, sinon ce mot *kll*, déjà discuté. Et comment se déroulait le sacrifice auquel participait l'habitant moyen d'Ougarit ? Sur cette question nous avons très peu de données <sup>175</sup>.

(4) La fonction du sacrifice *šlmm* dans la plupart des discussions s'est vue liée d'une manière ou d'une autre à l'étymologie du terme. Mais comme Levine l'a bien vu (tout en proposant lui aussi une explication étymologique) <sup>176</sup>, le sens de *šlmm* ne peut pas s'établir en faisant abstraction des autres sacrifices et offrandes du système culturel. Ceci signifie la nécessité d'ériger une théorie générale du

174. Comme nous l'avons indiqué plus haut, dans les indications bibliographiques sur le sens de *šrp* (n. 142), Cazelles explique le sacrifice-*šrp* comme indiquant cette phase du rite-*šlmm* (VT 19 [1969], p. 505). Son interprétation devient impossible dès que l'on accepte qu'une victime entière, et en plus de la victime-*šlmm*, était vouée au sacrifice-*šrp*.

175. La royauté n'est pas au centre des règlements hébraïques et puniques comme c'est le cas dans ces textes ougaritiques de la pratique. Certains textes de ce recueil contenant des éléments insolites par rapport au plus grand nombre de textes ressortissant au culte métropolitain (par ex., RS 1.019, RS 13.006, RS 15.072) pourraient avoir pour origine le culte populaire, à savoir non royal. Mais ces textes sont brefs, parfois mutilés, et toujours d'interprétation difficile.

176. *Presence* (1974), *passim* ; voir aussi son « Prolegomenon » (1971).

sacrifice — tâche qui est au-delà de nos compétences <sup>177</sup> — qui se doit de s'étayer sur une description détaillée du système en question — tâche que la pauvreté des données ougaritiques interdit actuellement.

En ce qui concerne le monde ouest-sémitique, certains ont insisté sur l'aspect de communion entre le dédicant et la divinité, souvent conçue comme établie par l'effusion du sang, d'autres sur l'aspect de tribut ou de don. Le premier serait plutôt une perspective mystique sur le sacrifice, le second plutôt matérialiste (propitiation/*do ut des*). À notre avis il manque des témoignages clairs pour le premier aspect — surtout en ougaritique, où il n'est jamais question de sang —, tandis que le second est visible dans plusieurs récits mythologiques qui parlent de sacrifices : l'apaisement des divinités après le déluge (mésopotamien et biblique), les sacrifices de *Kirta* avant son expédition (par lesquels il fait descendre *Ba'lu*). Ce rapport entre le sacrifice et l'intervention du dieu est exprimé sans ambages dans la prière attachée à la fin du texte rituel RS 24.266 (voir commentaire) <sup>178</sup>.

Plus haut nous avons tiré du mythe de *Kirta* et du rituel funéraire RS 34.126 la conclusion que le but du sacrifice-*šlm(m)* semblait être de produire la « paix » et le « bien-être », que le sacrifiant se serait procuré par le repas en commun avec la divinité. En partant de l'association étroite entre le *šrp* et le *šlmm*, on peut penser que le « bien-être » se produisait par le fait du festin sacré qui suivait immédiatement la combustion sur l'autel du sacrifice-*šrp*, ce dernier appartenant par sa nature même plus étroitement à la catégorie de sacrifices *do ut des*. Ce lien entre le sacrifice-*šlmm* et le festin proprement dit semble s'établir expressément par RS 1.005:2-6, où le menu du festin *šr* paraît être indiqué plus loin par les bêtes sacrifiées en sacrifice-*šlmm* (voir commentaire).

Lignes 4-5 : *dqtm* [i]f l h. Il n'y a rien d'étonnant à ce que deux brebis <sup>179</sup> soit offertes à une seule divinité, car le fait se retrouve ailleurs <sup>180</sup>. Et les autres textes où paraît la forme *dqtm* enlèvent toute vraisemblance à l'interprétation du duel comme indiquant une distribution entre les sacrifices *šrp* et *šlmm* <sup>181</sup>, car *dqtm* n'est pas toujours juxtaposé à *šrp w šlmm*.

Lignes 5-6. De nouveau dans ces lignes paraît une énumération des divinités qui figurent dans la famille de *'Ilu*, mais il s'agit d'une énumération différente de celle des lignes 1-2 et 3 (*il, ilhm, tkmn w šnm*) et aussi différente de celles que nous avons citées dans notre commentaire sur *ilhm*, ligne 3 (RS 1.002, RS 4.474) : ici on ne trouve pas *'Ilu* lui-même (comme dans la ligne 3 lorsqu'elle est séparée des lignes 1-2), les *'Ilāhūma* apparaissent par deux fois (une seule fois dans la ligne 3), et la parèdre de *'Ilu*, *'Aṭiratu*, aussi bien que son rejeton, *Ba'lu*, sont mentionnés nommément <sup>182</sup>. Les

177. Voir la bibliographie dressée par Rosset au sujet du sacrifice dans la Bible hébraïque, surtout la première partie « Opfer im Allgemeinen » (*Studien* [1992], p. 107-51, en particulier p. 108-9 ; cf. aussi Sabourin, *SDB* 10 [1985], p. 1483-1545 ; Katz, *Bible* [1990], p. 89-201 ; Cartry, *Dictionnaire* [1991], p. 643-46 ; Anderson, *ABD* [1992] V, p. 870-86).

178. Il faudrait un jour essayer de sonder les implications économiques de cette perspective sur les sacrifices : il semble que relativement peu de victimes aient été vouées à la consommation totale par le feu — il existait donc un grand nombre d'offrandes qui étaient partagées entre le dédicant et les sacrificateurs ou qui devenaient la propriété du clergé. La difficulté qui se présente dans la tentative de définir la disposition ultime de l'offrande devient particulièrement aiguë dans le cas d'offrandes où ni l'usage ni l'étymologie n'indiquent que l'animal offert était toujours égorgé (par ex., le *ṭ'*).

179. Il est peu probable que la forme *dqtm* soit un pluriel (Tarragon, *Culte* [1980], p. 34 ; changement d'avis dans *TO II* [1989], p. 136) ; ce dernier serait *dqt* (en principe les trois formes, au nominatif et à l'état absolu, seront *daqqatu, daqqatāma/i, daqqātu*).

180. [*dqtm i*]h (RS 1.003:29-30) ; [*l b' i š*]p l n l d l [q] l r l m w (RS 1.009:12) ; *dq[tm ilh]* (RS 18.056:32) ; *l b' [l špn] dqtm w* (RS 24.253:5-6) ; *l ḡlm dqtm* (RS 24.266:7).

181. Tarragon, *Culte* (1980), p. 62 (changement d'avis dans *TO II* [1989], p. 136).

182. Au sujet de *'Ilu* et *'Aṭiratu*, père et mère des dieux, voir la bibliographie réunie dans *Afo* 36-37 (1989-90), p. 434-36, 440-41, à laquelle on ajoutera Korpel, *Rift* (1990), p. 240, 244 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 83-88 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 51-52 ; Hübner, *UF* 24 (1992), p. 121-32 ; Day, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 35-42 ; Herrmann, *DDD* (1995), col. 522-33 ; Wyatt, *DDD* (1995), col. 183-95 ; et notre discussion plus bas de RS 1.003:24 *ilt* et de RS 4.474:19. L'étymologie du nom *'Aṭiratu* est trop incertaine pour qu'elle puisse contribuer à la définition du rôle de la déesse dans le panthéon ougaritique (voir les hypothèses citées dans notre bibliographie dans *Afo*).

lignes 5-8 contiennent le début de la liste des sacrifices-šlmm ; dans sa première partie (lignes 5-6) se trouvent les divinités qui font partie de la « famille immédiate » de 'Ilu, et dans la seconde (lignes 7-8) se trouvent les divinités de troisième rang. Sans parler d'une équivalence entre 'Ilu et 'Ilāhu, car ici *ilh ... ilhm ... ilhm* semblent correspondre à *ilhm* à la ligne 3, il nous paraît tout de même erroné de voir dans l'absence de 'Ilu ici, et dans la présence de *Ba'lu* à côté de 'Aṭiratu, une justification de « l'hypothèse selon laquelle Ba'al [...] est en train de déloger El de sa position de dieu suprême et de parèdre d'Aṭirat »<sup>183</sup> ; car celle-ci n'est que la troisième liste d'offrandes de ce texte et dans la première (lignes 1-2, les offrandes-*t*'), 'Ilu est seul et tient indiscutablement la première place par rapport au reste du texte. Au sujet du rapport entre 'Ilāhu et 'Ilāhūma, voir plus haut, commentaire de *ilhm* à la ligne 3. Il est évident d'après cette discussion que nous ne partageons pas l'avis proposé par del Olmo Lete, selon lequel la « síntesis o resumen » du panthéon ne commence qu'à la ligne 6, avec *Ba'lu* — cet avis relève évidemment de l'identification faite par cet auteur de 'Ilāhu comme étant le chef des mânes royaux et des 'Ilāhūma comme étant ces mânes eux-mêmes<sup>184</sup>. Si, inversement, 'Ilāhu/'Ilāhūma désignent une catégorie de la famille de 'Ilu, comme nous l'avons proposé plus haut, le résumé du panthéon commencera à la ligne 5. En somme, la structure d'aucun des rituels<sup>185</sup> où se trouvent 'Ilāhu et 'Ilāhūma ne paraît se prêter à une répartition en (1) mânes royaux, (2) divinités cosmiques<sup>186</sup>.

Lignes 7-8. La liste des destinataires des sacrifices-šlmm continue par les divinités qui ne font pas partie de la famille immédiate de 'Ilu : 'Anatu, l'alliée de *Ba'lu*<sup>187</sup> ; *Rašap*, dieu du monde infernal

---

Il est évident que l'on peut comprendre la mise à l'écart de *Ba'lu*, par rapport à la famille immédiate de 'Ilu, dont l'ordre de mention de ce texte peut témoigner, comme un reflet culturel de questions concernant la paternité de *Ba'lu* au plan de la mythologie ougaritique. Que ces questions aient existé semble indiqué par l'épithète courante attachée à *Ba'lu*, à savoir *bn dgn*, « fils (du dieu) *Dagan* » (cf. la note 187 ; Pope, *El* [1955], p. 47, n. 95 ; Pope et Röllig, *WdM I* [1965], p. 255-56 ; Wyatt, *UF* 12 [1980], p. 375-79 ; idem, *UF* 24 [1992], p. 408, 415-16, 428-30 ; De Moor, *Rise* [1990], p. 71-72 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 167, 234-35, 253, 261 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 85 ; Walls, *Anat* [1992], p. 92-94 ; Fleming, *ZA* 83 [1993], p. 88-98 ; Healey, *UF* 25 [1993], p. 507 ; Day, *Ugarit and the Bible* [1994], p. 42-46 ; Herrmann, *DDD* [1995], col. 249-63). On remarquera que l'ordre des divinités dans les deux textes du « panthéon » est *il, dgn*, B'L (même si les *krt* s'insèrent entre les deux derniers dans le deuxième « panthéon »), et dans la mesure où ces « panthéons » expriment des perspectives généalogiques, ils présentent donc B'L comme fils de *dgn* (voir le commentaire de RS 1.017 et de RS 24.643).

Un autre problème qui se présente parmi ces questions concernant la parenté de *Ba'lu* est celui de son rapport avec *Haddu*, l'explication couramment acceptée étant que *Ba'lu* n'aurait été à l'origine qu'un titre de *Haddu* (cf. *AfO* 36-37 [1989-90], p. 448-49 ; Korpel, *ibid.*, p. 275 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 83, 84 ; Wyatt, *ibid.* [UF 24], p. 408-9, 412), cette fonction de titre étant surtout en rapport avec des manifestations locales de *Haddu* (Fleming, *ZA* 83 [1993], p. 97-98). La question des rapports entre *Ba'lu* et *Haddu* soulève à son tour la question des rapports entre *Haddu* et la famille de 'Ilu. On se souviendra que le théonyme *Haddu* est très rare à Ugarit, se rencontrant surtout dans les anthroponymes (cf. la situation de *Damu* à Ébla : Archi, *MARI* 6 [1990], p. 24), et que cette divinité n'apparaît dans ces textes de la pratique que comme élément de deux théonymes composés (voir RS 24.246:15 et 28).

183. Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 76 ; voir la discussion plus nuancée aux p. 76-79.

184. *AuOr* 5 (1987), p. 262-63 ; cf. *Religión* (1992), p. 148.

185. Pour la question de la nature du dieu *ilīb* et la contribution de ce théonyme à l'explication de la place des mânes royaux dans le panthéon ougaritique, voir notre discussion de RS 1.003:35 et de RS 1.017:2. Pour la séquence 'Ilu ... *Ba'lu* ... 'Aṭiratu, voir le commentaire de RS 1.009:6.

186. La structure de ces textes de la pratique ne se prête non plus à la division nette du cosmos en « macrocosmos », le domaine de 'Ilu, « microcosmos », le domaine de *Ba'lu*, et la terre, le domaine de 'Anatu (Petersen et Woodward, *UF* 9 [1977], p. 233-43 ; cf. Wyatt, *UF* 18 [1986], p. 423). Cette division aura peut-être une certaine valeur pour la compréhension des textes mythologiques, mais les textes de la pratique présentent une tout autre face, ou plutôt une multitude de faces, qui changent et qui forment des configurations sans cesse nouvelles.

187. Il y a certainement un sens dans lequel on peut parler de 'Anatu comme la sœur de *Ba'lu*, et aussi, peut-être, comme sa parèdre, mais les indications dans les textes de Ras Shamra des deux états sont ambiguës (Walls, *Anat* [1991]), comme le sont celles concernant l'état de fille de 'Anatu par rapport à 'Ilu (serait-elle fille de 'Ilu par une femme autre que 'Aṭiratu ?) ; et *Ba'lu* est, bien sûr, lui-même désigné dans les textes mythologiques comme *bn dgn*, « fils de *Dagan* » (cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 130, 167, 234, 235 [n.



(voir ci-dessus, commentaire de la ligne 4) ; le « cercle » de *'Ilū*, ici probablement les « arrière-petits-fils » de cette divinité par comparaison avec la formule *dr bn il*, « le cercle/la génération des fils de *'Ilū* » (voir RS 1.002, RS 4.474), c'est-à-dire que *dr il* désigne un panthéon plus large que celui que composent les fils des premières générations<sup>188</sup> ; l'assemblée de *Ba'lu*, un groupement dont nous ne connaissons ni l'origine ni les composants ; enfin, la divinité *šlm*, une ancienne divinité sémitique qui ne paraît que rarement dans les textes ougaritiques. D'après un texte comme celui-ci, il semble assez clair que la formule *dr il w p̄hr b'l* est une façon d'indiquer le panthéon large — le fait que les deux groupements ne reçoivent qu'un sacrifice serait une indication assez superficielle de cette perspective unitaire. Mais il est difficile de savoir si le *p̄hr b'l* avait un statut mythologique (l'expression ne se trouve pas dans les textes mythologiques), voire un siège (c'est-à-dire, dans le palais de *Ba'lu*), indépendants du *dr il*<sup>189</sup>.

Ligne 7. Plus haut nous avons indiqué le rang dans le panthéon ougaritique des deux divinités dont les noms se trouvent au début de la ligne 7, à savoir *'Anatu* et *Rašap*, mais il faut encore essayer d'expliquer pourquoi justement ces deux-là paraissent ici et non pas d'autres membres du panthéon. Si notre compréhension de l'organisation de ces offrandes est exacte, ces deux divinités doivent représenter, en quelque sorte, les divinités qui tiennent le troisième rang au panthéon ougaritien, à savoir, après *'Ilū* lui-même et après les enfants du premier « cercle »<sup>190</sup>. Quoi qu'on en dise, l'association de *'Anatu* et de *Rašap* n'est pas fréquente dans les textes de la pratique<sup>191</sup>. On la

---

142], 253 ; Walls, *Anat* [1992], p. 88-89, 92-94, 112-59). Voir plus haut, la note 182, et le commentaire de RS 1.005:13, 18 *'nth* et *'ntm* (au sujet de l'étymologie du théonyme, voir n. 200 de ce dernier chapitre).

188. Voir Gaster, *JAOS* 70 (1950), p. 13, qui propose pour *dr* le sens de « family circle ». Il est évident que ce sens restreint n'est pas le seul sens possible pour un mot qui se développe sur un sens primitif de « cercle » (cf. Neuberg, *JNES* 9 [1950], p. 215-17 ; Ackroyd, *JSS* 13 [1968], p. 3-10 ; Clifford, *Cosmic Mountain* [1972], p. 45 ; Mullen, *Divine Council* [1980], p. 118-19). On n'acceptera donc pas l'adverbe dans la description du mot comme signifiant « litt. 'famille' » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 136, n. 13). Il n'est pas moins vrai, pourtant, que l'« organisation » du « panthéon » prenait sûrement de multiples formes et que, d'après le langage de ces textes, elle était souvent représentée par des termes ayant rapport à l'organisation familiale.

Dans la mesure où les divinités bénéficiant de sacrifices d'après ces textes constituent des entités indépendantes, ces textes semblent démentir l'hypothèse selon laquelle tous les termes désignant la progéniture de *'Ilū* correspondraient à un seul groupement (selon Uehlinger, par exemple, les termes *bn il*, *bn ilm*, *p̄hr ilm*, *mp̄hrt bn il*, *'dt ilm*, et *dr il* seraient « identisch », désignant tous les fils de *'Aširatu* : *Weltreich* [1990], p. 52, n. 72 ; nous n'avons pas trouvé la formule *dr ilm* qui, selon Korpel, *Rift* [1990], p. 232, n. 120, équivaldrait à *dr bn il*). Pour le cas de RS 1.002, cf. notre commentaire sur les lignes 25'-26' de ce texte. D'après Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 208, les *bn il* pourraient être les fils de *'Ilū* et de *'Aširat*, hypothèse qui a plus de valeur que Korpel, *ibid.*, ne lui en accorde.

189. Voir Pope, *El* (1955), p. 90 ; Oldenburg, *Conflict* (1964), p. 54, n. 6 ; Miller, *Divine Warrior* (1973), p. 13-18 ; Macdonald, *UF* 11 (1979), p. 522 ; L'Heureux, *Rank* (1980), p. 13 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 272-73 (cf. p. 213, n. 171 ; 258) ; Herrmann, *UF* 14 (1982), p. 94-103 ; Kloos, *Combat* (1986), p. 23 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 269. Il faut souligner que le doute n'est pas permis quant à l'existence de l'expression *p̄hr b'l*. La comparaison entre notre texte, RS 1.003:16 et RS 18.056:18 est formelle : la série de divinités est la même dans les trois textes et le mot *p̄hr* est conservé intact dans le dernier texte. Qui plus est, la formule *dr il w p̄hr b'l* est maintenant attestée dans un passage parfaitement bien conservé (RS [Varia 20]:16-17, notre texte 82). Remarquons en passant que ce même texte introduit le doute quant à l'identification, même partielle, de *p̄hr b'l* et *il t'dr b'l* (voir le commentaire de RS 1.017:26).

190. Un texte très discuté pourrait désigner le panthéon comme ayant une division tripartite. Il s'agit de CTA 15 II:1-7, texte très mutilé mais où l'on trouve *tr* (ligne 2), [*āliy*]n *b'l* (ligne 3), et, dernière divinité nommée, *ršp zbl* (ligne 6), et le mot clé *ilth* (ligne 7). Il n'est pas sans intérêt pour notre propos actuel que la liste ait cette forme. Elle est pourtant en trop mauvais état pour que l'on puisse comparer en détail ce texte et RS 1.001 et, surtout, pour en tirer des conclusions de valeur. Certains voient en *ilth* une division tripartite, d'autres des triades de divinités, d'autres encore un tout autre mot, à savoir, l'équivalent de l'hébreu *šālīš* « officier ». Voir Rin et Rin, *BZ* 11 (1967), p. 188 ; Jirku, *MUSJ* 45 (1969), p. 401-2 ; Miller, *Divine Warrior* (1973), p. 19-20 ; Caquot, Szyner et Herdner, *TO* I (1974), p. 537, n. f ; Müller, *Monotheismus* (1980), p. 129 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 179-86 ; Van Den Branden, *BeO* 23 (1981), p. 58 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 205, n. 47 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 233, 270.

191. « Rešep is frequently listed together stereotypically with *'Anat* in various texts that involve groupings of gods » (Fulco, *Rešep* [1976], p. 40).

trouve, telle quelle, seulement ici et en RS 1.003:16 = RS 18.056:17, occupant par trois fois la même place dans la même liste de divinités, et encore, figurant dans une autre liste, en RS 24.253:22. Il s'agit donc d'un total de trois rites (RS 1.003 = RS 18.056 !) dont les récits nous sont parvenus. Plus bas dans ce texte et dans une liste nominative de divinités on trouve la séquence *ršp* ... '*nt ḥbly*'<sup>192</sup> : un autre ordre de mention, donc, comportant une manifestation différente de '*Anatu*, incorporé dans une autre liste dont les principes d'organisation sont différents. Ailleurs, dans une vingtaine d'attestations du nom divin '*Anatu*, seul ou avec un terme qualificatif, celui-ci n'est jamais associé à celui de *Rašap*'<sup>193</sup>. '*Anatu* est donc associée directement à *Rašap* environ une fois sur quatre.

Pour expliquer cette association on peut parler des rôles respectifs de ces deux divinités dans l'univers mythologique : d'un côté, '*Anatu* déesse du sexe et de la guerre'<sup>194</sup>, parèdre et sœur de *Ba'lu*, et dans la grande triade féminine celle qui occupe la deuxième place, après '*Atiratu* (déjà nommée dans la première partie de cette liste) et avant '*Attartu* (relativement effacée dans le monde ougaritique<sup>195</sup>) ; de l'autre, *Rašap* l'un des chefs du monde infernal et jouissant donc d'un domaine à lui. S'il existe un point commun aux deux divinités, c'est le côté guerrier : il est probable que cet aspect de leur nature a motivé la juxtaposition de ces deux divinités dans certains textes et représentations plastiques des deux derniers millénaires avant J.-C.<sup>196</sup>. Cependant, dans notre explication du texte actuel, nous n'insistons pas trop sur ce dernier trait pour les raisons suivantes : (1) il ne s'agit pas d'une association fixe à Ugarit (voir ci-dessus) ; (2) l'association des deux divinités ne relève pas d'un rapport conjugal, et le lien n'est donc pas systématique, mais facultatif ; (3) il nous semble que cette partie du texte s'organise selon les principes d'organisation du panthéon ougaritique, plutôt que selon les caractéristiques individuelles de ses composants — nous ne nions pas, bien entendu, que les deux aspects vont souvent de pair. Il s'agira donc de deux divinités de la guerre, dont l'une est aussi liée à la fertilité terrestre et dont l'autre est campée dans le monde infernal : elles représentent entre elles les divinités qui ne sont pas du premier cercle des enfants de '*Ilu*, et elles gèrent d'importants domaines du cosmos tel qu'il était conçu par les Ougaritains.

*dr il w pḥr b'l* : voir plus haut, commentaire des lignes 7-8.

Ligne 8 *šlm*. L'analyse syntaxique ne laisse subsister aucun doute sur l'analyse comme nom divin du mot *šlm* dans ce passage (qui a des parallèles dans RS 1.003:17 = RS 18.056:18)<sup>197</sup>. Les avis sont pourtant partagés sur l'explication de ce nom divin<sup>198</sup> : s'agit-il (1) de la même divinité que celle qui

192. Ici aux lignes 16-17, avec *ršp* ajouté au texte incomplet après comparaison avec le second texte, RS 24.246:10-11.

193. Certains ont cité le texte hourrite (RS 1.004:41, 42, 44 [= CTA 166 = KTU 1.42]), où dans des rubriques consécutives on trouve *ir[šp]* + *iršpn* et '*nt* (Gaster, *AFO* 12 [1937-39], p. 148 ; Fulco, *Rešep* [1976], p. 41 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] II, p. 107, n. 35 ; cf. Vattioni, *AION* 25 [1965], p. 52). Mais cette séquence n'est pas habituelle en hourrite : dans les quatre autres listes de divinités hourrites dressées par Laroche elle ne se retrouve plus (*Ugaritica* V [1968], p. 519).

194. Au sujet d'un troisième rôle que joue '*Anatu* à Ugarit, celui de *Potnia Theron*, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 31-32, et Day, *JNES* 51 (1992), p. 181-90.

195. Voir notre discussion et les références bibliographiques que nous avons rassemblées dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 48-50.

196. Gaster, *AFO* 12 (1937-39), p. 148 ; idem, *Iraq* 6 (1939), p. 112 ; Conrad, *ZAW* 83 (1971), p. 178 ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 21 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 107, n. 35.

197. Certains rangent à tort RS 1.001:8 parmi les occurrences du sacrifice *šlm(m)*, tout en reconnaissant l'existence de la divinité *šlm* (Gordon, *UH* [1947], § 18.1949 ; idem, *UM* [1955], § 20.1840 ; *UT* [1965], § 19.2424 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 59, 159-60 [dans *TO* II (1989), p. 136, Tarragon traduit « Shalim » ici] ; cf. Charbel, *BeO* 14 [1972], p. 138 ; Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 220, 484 [cf. plus haut, la note 159] ; Walls, *Anat* [1992], p. 170, n. 14). On soupçonne que ceux qui citent RS 1.017:34 comme seule référence pour le nom divin sont à classer parmi ces derniers.

198. Pour les éléments bibliographiques, voir *AFO* 36-37(1989-90), p. 457-58. Le premier à reconnaître dans ce passage la présence du nom divin était Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 34, 36 ; interprétation acceptée tout de suite par Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70 ; idem, *RHR* 104 (1931) p. 363 ; idem, *RHR* 108 (1933), p. 12 ; Virolleaud, *Syria* 14 (1933), p. 137. Voir Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110, n. 2, pour cette interprétation de RS 1.003:17 = RS 18.056:18 (cf. Janowski, *UF* 12 [1980], p. 237, n. 32).

figure dans le binôme *Šaḥru-wa-Šalimu*<sup>199</sup>, où le second élément signifie, à l'avis presque unanime, « le crépuscule » ; (2) d'une divinité du *šalāmu/šulmu*, du « bien-être »<sup>200</sup>, divinité que certains identifient avec celle que l'on connaît surtout en Mésopotamie sous la forme *Šulmānu* ; (3) du sacrifice-*šlm* divinisé<sup>201</sup> ; (4) du dieu de « la fin », c'est-à-dire, celui qui clôt la liste<sup>202</sup> ?

Nous ne connaissons aucun indice décisif d'une distinction faite à Ougarit entre la divinité *šlm* quand elle paraît seule sur la scène et celle qui fait partie du binôme *Šaḥru-wa-Šalimu*. Le seul indice qui ait du poids est constitué par ce qui semble être la traduction hourrite du nom divin, à la place d'une translittération : Laroche donne *kld*, « la santé », comme la traduction du nom commun *Šulmānu* et du nom divin *Šalim*<sup>203</sup>. Cette traduction constitue-t-elle une preuve de l'existence indépendante de deux divinités *šlm* ou nous donne-t-elle, peut-être, le sens qu'avait ce nom divin avant de prendre le sens secondaire de « crépuscule » ? Nous doutons que cet indice suffise pour prouver l'existence de deux divinités différentes, dont le nom serait *šlm* (vocalisés, par exemple, *Šalimu* et *Šalāmu*), à Ougarit. Le simple fait de la présence indépendante d'une divinité *šlm*, à côté de *Šaḥru-wa-Šalimu*, ne constitue certainement pas une preuve de l'existence d'une distinction entre les deux *šlm*, car bon nombre de binômes apparaissent tantôt entiers tantôt sous la forme d'un seul des noms (par ex., les deux éléments de *ʿAnatu-wa-ʿAttartu/ʿAttartu-wa-ʿAnatu*, ou un élément de *Kôṭaru-wa-Ḥasīsu*, de *ʿAttaru-wa-ʿAttapar*, de *Zizzu-wa-Kamuṭu*, etc.).

199. Virolleaud, *Syria* 14 (1933), p. 137 (*Šalimu* = « le pacifique ») ; idem (*apud* Schaeffer), *CRAI* 1961, p. 236 (« la Paix ») ; Dussaud, *RHR* 108 (1933), p. 12 (corrigeant déjà l'interprétation du nom divin par Virolleaud 1933 : le nom doit avoir rapport au « soir ») ; Lods, *RHPR* 16 (1936), p. 106 (« Paix ») ; Lewy, *RHR* 110 (1934), p. 62-63 (le sens de « crépuscule » n'entre pas en ligne de compte) ; Nyberg, *AfR* 35 (1938), p. 352 ; Porteous, *GUOST* 10 (1940-41), p. 1-3 (*Šalimu* serait une divinité amorite et son nom ne signifierait pas « crépuscule ») ; Gaster, *JAOS* 66 (1946), p. 69-70 ; idem, *Thespis*<sup>2</sup> (1961), p. 411 ; Gordon, *UL* (1949), p. 108 (traduisant le théonyme *šlm* en RS 1.017:34 par « Dusk ») ; Gray, *JNES* 8 (1949), p. 72-83 ; idem, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 135 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 184 ; cf. idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 100 ; Aistleitner, *AcOrH* 3 (1953), p. 308 ; idem, *WUS* (1963), § 2615 ; Schmid, *Bundesopfer* (1964), p. 67 (« Schalem ») ; Pope et Röllig, *WdM* I (1965), p. 306 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125, n. 92 ; Roberts, *Pantheon* (1972), p. 51 ; Xella, *Mito* (1973), p. 113-14 ; idem, *TRU* I (1981), p. 391 ; du Mesnil du Buisson, *Nouvelles études* (1973), p. 107-8 ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 6-7, 24-27 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 18-19 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 74, n. 24 ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 422 ; Knutson, *RSP* III (1981), p. 486-87 ; Albertz, *Geligionsgeschichte* (1992), p. 148, n. 26 (« Gott des Abendsterns »). Cf. Janowski, *UF* 12 (1980), p. 237, n. 32 (« *Šalim* oder *Šulmu* »). On remarquera que plusieurs auteurs cités dans cette note identifient cette divinité *Šalimu* avec la divinité assyrienne *Šulmānu* (voir plus bas) sans faire une distinction de sens entre les deux noms divins.

200. Albright, *AfO* 7 (1931-32), p. 164-69 ; idem, *Archaeology* (1942), p. 73, 195 [Anchor édition, p. 77, 193] (« the healthy, well one ») ; Nielsen, *Mythologie* (1936), p. 67 (« Frieden ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 225 (« Welfare ») ; idem, *New Year* (1972), p. 14 (« *Šulmu* » [traduisant RS 1.003:17]) ; Gese, *Altsyriens* (1970), p. 170 (« eine Gottheit des Heils und Wohlergehens ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 309, n. 8a (« Gott des Heils »). Cf. Jack, *Tablets* (1935), p. 21 (*šlm* est à comparer avec *Šālēm* et *Šulmānu*, « the god who gave safety ») ; Rosenberg, *HUCA* 36 (1965), p. 166 (le nom de la divinité hébraïque *Šālēm* signifie « the Stable One ») ; Caquot, Sznycer et Herdner *TO* I (1974), p. 358 (« *šlm* peut être la 'Santé' divinisée », citant la traduction hourrite du nom divin par *kld*, « la santé » ; cf. Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 526) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 237, n. 32 (« *Šalim* oder *Šulmu* ») ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 181 (« *Šalim*, 'whole, sound' »).

201. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 281 (sa lecture du texte cité en faveur de cette interprétation, RS 24.643:9, n'est plus acceptable – voir commentaire). Eisenbeis croit, au contraire, que le nom du sacrifice *šlm* n'était que le nom divin *Šalimu* à l'état construit (*Wurzel* [1969], p. 294).

202. En expliquant pourquoi *šlm* = *sa-li-mu* figure à la fin du « panthéon », Nougayrol s'est exprimé ainsi : « Il se peut que, dans 18, le dieu (*š*)*alim* soit, ou bien, simplement, celui qui termine le cortège, ou bien : celui qui, par sa bienveillance, tempère le pouvoir redouté des dieux Malik qui le précèdent » (*Ugaritica* V [1968], p. 61). Par la première interprétation, Nougayrol pensait-il sans doute à l'étymologie couramment acceptée pour le nom divin *Šalimu* signifiant « crépuscule », c'est-à-dire *šalām šamši* « fin' du soleil » (*AHW*, p. 1143), et donc, dans le texte du « panthéon », à une *Götterdämmerung* d'une autre sorte que celle de la version wagnérienne du *Nibelungenlied*. Cf. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 120-21. Pour les rapports entre les textes du panthéon et RS 1.001, voir aussi del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 43 ; idem, *Religion* (1992), p. 50-62.

203. *Ugaritica* V (1968), p. 507 ; idem, *RHA* 34 (1976), p. 141.

L'élément théophore *šlmn* faisant partie de certains noms propres en ougaritique<sup>204</sup>, il est pour le moins vraisemblable de dire que *Šalimu* et *Šulmānu* étaient connus tous les deux par les Ougaritains, qui, si nos vocalisations sont à peu près exactes<sup>205</sup>, ne risquaient de confondre ni les noms divins, ni les divinités elles-mêmes. Sans entrer dans la question de l'étymologie primitive du nom divin *Šalimu* (à savoir, si le sens primitif de *Šalimu* se rapprochait de celui de *Šulmānu*), il nous semble possible de dire que pour les Ougaritains il y avait une divinité *Šalimu*, que celle-là était associée étroitement à la divinité de l'aurore, *Šaḥru*, et que *Šalimu* était donc la divinité du crépuscule. Ajoutons qu'il n'existe aucune preuve de l'existence à Ougarit d'une divinité de la paix qui aurait porté le nom *Šulmu* — ce rôle était-il joué par la divinité *Šulmānu* ?

Enfin, que la divinité *Šalimu* n'ait pas eu pour seul rôle de clore le cortège des dieux, on le sait par d'autres textes de la pratique où l'on trouve la séquence *rmš ... šlm ... b'l špn* (RS 1.009:13-14 ; RS 24.253:7-9 ; RS 24.284:6-7). Il serait contraire à la bonne méthode de définir le nom divin *Šalimu* par sa position dans certains textes, à l'exclusion des autres. Ceci dit, on aurait tort de nier que la situation de *Šalimu*, entre *dr il w pḥr b'l* et la nouvelle section qui commence par *w b' ūrm* (dans RS 1.001 aussi bien que dans les autres textes qui font montre de cette séquence : RS 1.003:17 = RS 18.056:18), est similaire à celle de la même divinité dans les textes du « panthéon », à savoir que cette divinité clôt les deux listes : là toutes les divinités du « panthéon », ici la liste des divinités qui reçoivent une victime au cours du sacrifice-*šlmm*<sup>206</sup>. Il semble donc incontestable qu'une des fonctions de *Šalimu*, comme Nougayrol l'avait si bien compris, était de fermer le cortège des dieux, fonction peut-être liée au « sens » de son nom, c'est-à-dire, le « crépuscule » des dieux.

On aura soin de ne pas se laisser conduire par cet élément similaire entre les textes rituels et les textes du panthéon pour s'efforcer de trouver dans notre liste des références abrégées à toutes les divinités qui figurent dans les textes du « panthéon ». On sait très bien que les peuples sémitiques ont envisagé leurs panthéons, à une même époque, sous plusieurs formes, sans que nous puissions percevoir le sens de tous ces groupements<sup>207</sup>. Nous sommes tout simplement devant une forme du « panthéon » qui commence par *'Ilāhu* (et qui omet donc *'Ilū*, à moins que l'on veuille identifier *'Ilāhu* et *'Ilū*) et qui se termine par *Šalimu*, qui serait lui aussi fils de *'Ilū* d'après un mythe ougaritique (CTA 23) ; *'Anatu* et *Rašap* représentent les divinités de troisième rang ; l'expression *dr il w pḥr b'l* englobe plusieurs divinités dont nous sommes incapables de dire le rang et les noms (peut-être un quatrième rang, les « arrière-petits-fils » de *'Ilū*, et un cinquième, les divinités recrutées ou engendrées par *Ba'lu*).

La divinité *Šalimu* est donc la divinité qui clôt la procession des dieux selon certains textes dits du « panthéon » et elle joue un rôle similaire dans cette section de RS 1.001, aussi bien que dans la

204. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 193. Albright, *AfO* 7 (1931-32), p. 165, a trouvé le nom propre « [*]-Šulmanuḥi* », dans RS 1.[057]:6, 16 (= *Syria* 10 [1929], pl. LXXXVI, n° 2 ; cf. Lewy, *RHR* 110 [1934], p. 63-64).

205. La vocalisation du nom divin à base *šLM* sans morphème d'élargissement semble établie par le nom propre *'ilīšalim* (avec des variations qui ajoutent un *-a* à la fin ou qui font tomber le *-i-* du théophore par aphérèse). La comparaison avec la rubrique *šlm = sa-li-mu* des textes du « panthéon » permet l'hypothèse selon laquelle la divinité *Šalimu* était identifiée par les Ougaritains avec l'ancienne divinité *Šalimu*, connue déjà par les textes paléo-accadiens (voir Gelb, *ArOr* 18/1-2 [1950], p. 197 ; idem, *MAD* 2<sup>2</sup> [1961], p. 140 ; Roberts, *Pantheon* [1972], p. 51). Et il n'est pas invraisemblable, comme nous venons de le dire, que la présence — qui dit présence dit vocalisation — à Ougarit de la divinité *Šulmānu* soit établie par une comparaison entre les noms propres *šlmn* et « [*]-Šulmanuḥi* » (voir note précédente).

206. Ce serait faire fausse route, pourtant, de lier *Šalimu* trop étroitement au sacrifice-*šlmm*. N'oublions pas que cette divinité n'est pas la seule des textes du « panthéon » à être omise du rituel rapporté dans RS 24.643:1-9 (*ūḫt*, et *mlkm* le sont aussi). On pourrait penser que *Šalimu* était absent de RS 24.643:9 parce qu'il ne s'agit pas, dans cette section du texte, du sacrifice-*šlmm*. Mais trois arguments contredisent cette conclusion : (1) comme nous venons de le dire, *Šalimu* n'est pas la seule divinité omise ; (2) il n'existe aucune raison pour croire que les textes du « panthéon », où *Šalimu* trouve sa place, représentent uniquement un ordre établi pour les besoins du sacrifice-*šlmm* ; (3) les passages où l'on trouve l'ordre *rmš ... šlm ... b'l špn* (voir la liste plus haut) ne traitent pas du sacrifice-*šlmm*, mais, dans le cas de RS 1.009:13-14 et de RS 24.253:7-9, du sacrifice-*šrp*, tout comme RS 24.643:1-9.

207. Voir Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 119-51, la bibliographie que l'on y trouvera citée et, ici plus bas, le commentaire de RS 1.017.

section correspondante de deux autres textes de la pratique. Qu'y avait-il dans la nature de cette divinité qui lui permettait de jouer un tel rôle ? Pour ce qui concerne les textes du « panthéon », voir plus haut et notre commentaire sur RS 1.017. Dans le cas de RS 1.001, nous nous demandons s'il ne s'agit pas du « dernier-né », du « benjamin », de 'Ilū : d'après le mythe de Ras Shamra auquel nous avons fait allusion plus haut (CTA 23), qui ne prend pas place parmi les grands mythes ougaritiques, les jumeaux Šaḥru-wa-Šalimu sont le résultat d'un accouplement entre 'Ilū et deux « femmes » qui ne sont jamais nommées et qui sont donc vraisemblablement soit des femmes humaines, soit des déesses d'importance secondaire. Dans la mesure où le Šalimu de notre texte peut être identifié au binôme, on pensera que notre liste, dont l'organisation reflète, à sa façon, l'organisation d'une forme du panthéon ougaritique, constitue la réponse à un désir de placer le dernier des fils de 'Ilū, qui n'est pas né de 'Aṭiratu, à la fin de la liste des divinités du panthéon.

Dans quelle mesure cette liste de divinités des lignes 4-8 qui reçoivent le sacrifice-šlmm ressemble-t-elle aux listes qui ont la même fonction dans d'autres textes de la pratique ? En consultant les listes que nous avons dressées d'attributions de sacrifices aux divinités (voir *Appendices* 1 et 2), on remarquera la variété qui caractérise ces listes. Ce sera le rôle du commentaire sur chaque texte de chercher le principe d'organisation. On remarquera dans le cas du sacrifice-šlmm que la divinité 'Ilū n'en bénéficie que rarement (RS 1.003:1-2 ≈ RS 18.056:1-2, RS 1.009:8 [l'attribution dépend d'une restitution], RS 24.643:10 ; RIH 77/2B:8 ; RS [Varia]:7), et l'absence de cette divinité dans RS 1.001:4-8 n'a donc en soi rien d'étonnant.

Lignes 8-9 *w b ūrm lb rmšt*. Cette expression revient trois fois dans ces textes de la pratique, mais la tablette étant chaque fois en partie endommagée, la lecture de tous les mots n'est devenue certaine qu'en 1956, avec la publication de RS 18.056<sup>208</sup>.

Il est fort probable que ce mot *ūrm* est attesté aussi dans RS 24.266:13 *ūrm ū šnpt* ({ūr[-]} dans RS 24.248:23 semble refléter un autre vocable — voir notre commentaire). Si nos lectures et analyses sont bonnes, il doit s'agir dans ces textes, comme Herdner le pensait<sup>209</sup>, d'une catégorie de sacrifice. Si pour le mot *ūrm* le sens général et l'étymologie (« feu » ou « foyer » < √'WR<sup>210</sup>)

208. RS 1.001:8-9 *w b ūrm lb rmšt* ; RS 1.003:17-18 [*w b ūrm lb*] *rmšt* ; RS 18.056:19 *w b ūrm lb* *rmšt*. On remarquera que le {l} du mot *lb* est certain dans RS 18.056:19 et plausible dans RS 1.001:8, tandis que le {b} du même mot est certain dans RS 1.001:8 et plausible dans RS 18.056:19. Dussaud avait déjà proposé la lecture {[l]b} en 1931 (*Syria* 12, p. 70).

209. *Ugaritica* VII (1978), p. 34 ; cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 65 (changement d'avis dans *TO II* [1989], p. 137, n. 14, voir ci-dessous) ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 84 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 43, 263 ; idem, *Religión* (1992), p. 32, 80, 148 (à la différence de l'analyse que propose del Olmo Lete, nous n'acceptons pourtant ni le sens qu'il prête à ce sacrifice, ni que la formule de ce texte-ci, à savoir prépositionnelle, s'assimile à la formule désignant les « types » de sacrifices — voir plus bas, n. 211, 212).

210. Gaster, *JAOS* 70 (1950), p. 12 (« hearth ») ; De Moor, *Gispén* (1970), p. 115-16 (« the great fire ») ; idem, *UF* 2 (1970), p. 316, n. 75 (« the fire-hearth ») ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 (« into the fire ») — changement d'avis dans *Anthology* (1987), p. 161 (« in the greenery ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 142 (« Feuer » — changement d'avis en 1988, voir plus bas, cette note) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 61 (« fuoco ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 (« le fiamme ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (« 'sacrificio de combustión' ») ; cf. p. 259, 263 — pour le sens précis qu'a cette formule selon le savant espagnol, voir les notes 142, 212) ; idem, *Religión* (1992), p. 75, 147 (de même ; cf. p. 32, 80, 148). Gaster n'a pas proposé d'analyse morphologique ; d'après Rainey (*JAOS* 94 [1974], p. 192), Gaster aurait compris l'expression *ūrm* comme un singulier (donc avec -m enclitique). Selon De Moor (avant 1987) il s'agirait d'un pluriel d'intensité (« les flammes » → « le grand feu »). Rainey qualifie l'explication proposée par De Moor de « bold », mais celle de Gaster nous paraît tout aussi osée, car le mot hébreu cité par Gaster pour appuyer sa traduction, c'est-à-dire *ūr*, signifie « flamme » et non « foyer ».

Caquot avait pensé que *ūrm* correspondrait à *t'rūmāh* en hébreu biblique (*ACF* 76 [1976], p. 461 ; cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 66 ; idem, *TO II* [1989], p. 137, n. 14). Les noms à préformante-'alif existent, sans être fréquents, mais nous poserons quand même trois objections à l'hypothèse : (1) la présence de *trmt* en RS 1.005:3 semble prouver l'existence de la forme à *t-* préformante (nous indiquerons dans notre commentaire sur RS 1.003 la possibilité de la restitution de *trmt* à la ligne 19 de ce texte-là) ; (2) d'ordinaire, la préposition *b* ne précède pas le nom du sacrifice ; (3) l'existence du nom *šnpt*, correspondant de *t'nūpāh* en hébreu, laisse supposer que le correspondant de *t'rūmāh* aurait en ougaritique soit *t-*, soit *š-* comme préformante. Enfin, l'on ne manquera pas de remarquer, comme plusieurs l'ont déjà fait, l'existence de *trmmt* en CTA 6 VI:43, avec le sens de « présentation » ou d'« oblation ».

généralement acceptés sont exacts, force est de conclure que *ûrm*, nom commun dans la formule prépositionnelle, s'est transformé en terme technique pour s'employer sans la préposition<sup>211</sup>. Il est possible, vu la séquence *ûl ûrm ú šnpt* dans RS 24.266:13, que *ûrm* remplace toute l'expression *b ûrm lb rmšt*<sup>212</sup>. Pour le sens du terme technique il faut donc cerner le sens de *rmšt*.

L'idée qu'avait eue Tarragon (*Culte* [1980], p. 66 ; abandonnée dans *TO II* [1989], p. 137, n. 14 – voir plus bas, cette note) de prendre le {û} de *ûrm* comme la conjonction et de voir un rapport entre {ûrm} et {ûšnpt} ne correspond ni aux données de RS 24.266:12, où l'on trouve *û ûrm ú šnpt*, ni à celles de notre texte, où le *û* est absent devant *šnpt*.

La nouvelle interprétation proposée par De Moor en 1987 (voir plus haut, cette note), selon laquelle dans *ûrm* il s'agirait de « verdure », c'est-à-dire des huttes de branchages préparées sur le toit pour certains festins, sera le fruit du parti pris – qu'il se garde bien de prononcer – selon laquelle ce mot dans RS 1.001 est le même que dans RS 24.248:23 et RS 24.266:13 (De Moor a traité ces textes, le premier dans *UF* 14 [1982], p. 161, n. 65, le second dans *Schrijvend* [1983], p. 251). Or, il est difficile de donner au second l'interprétation que propose le savant néerlandais (voir notre commentaire de ce texte), tandis que le premier est trop mutilé pour étayer quelque interprétation que ce soit. Cela nous laisse en présence des textes où figure le *lb rmšt* et on se demandera si ces textes se prêtent mieux à l'interprétation qui voit dans *b ûrm* le lieu de préparation de l'offrande ou à celle qui y voit le lieu de consommation de l'offrande. Dans RS 1.001 il n'y a aucun indice d'un déplacement vers le toit du palais/sanctuaire. En fait, le seul indice de déplacement se trouve presque à la fin du texte, où l'officiant reçoit l'ordre de descendre des autels, mais là il est possible que la montée n'ait eu lieu qu'en rapport avec les sacrifices dont parlent les lignes 12s. Tout compte fait, l'interprétation qui semble se conformer le mieux à l'agencement général du texte est celle qui voit en *b ûrm* le lieu/moyen de préparation des cœurs.

Deux explications sont à écarter d'emblée : (1) Aistleitner (*WUS* [1963], § 489) voit en *bûrm* un seul mot et traduit « junger Stier (?) », citant comme étymologie l'accadien *bûru* « Junges, junger Wildstier ». La syntaxe de l'expression ne semble pas permettre un nom d'animal. (2) Levine (*Freedman* [1983], p. 472 ; suivi par Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 310, et par Tarragon, *TO II* [1989], p. 136-37) voit ici le mot accadien *urram* « au matin ». Le fait que l'expression accadienne *urram šēram* est traduite *šhr 'lmt* – traduisant donc le mot *urram* par *šhr* en ougaritique – dans un texte administratif qui a toutes les chances d'être dérivé littérairement d'un original accadien (RS 16.382:15 = *PRU II* 8 = *KTU* 3.5) enlève toute vraisemblance à l'hypothèse de Levine. En effet, si on a traduit le terme accadien en ougaritique dans le texte administratif, pourquoi l'aurait-on transcrit ici ? Ces textes de la pratique rituelle ne révèlent guère d'influence de la langue accadienne. Il faut relever aussi l'inexactitude de la description du contexte par Levine : il parle d'un « uninterrupted sequence » entre *w b ûrm* et *w l ll* (ligne 12). Or, on trouve le sacrifice-*šnpt* entre la fin de cette série et *w l ll*. Nous acceptons le rapport étroit entre les deux genres de sacrifices, *šlmm* et *šnpt*, mais le statut indépendant du second est également incontestable : celui-ci constitue donc une « interruption » entre les deux locutions prépositionnelles. Ensuite, qu'est-ce qui nous permet de croire que le mot *urram*, adverbe, était si mal compris à Ougarit que l'on y aurait pré-posé *b* ? Et pourquoi *b* en premier lieu (*b ûrm*) et *l* en second (*l ll*) ? Et pourquoi le *-m* était-il écrit en ougaritique alors que l'orthographe parfois utilisée en accadien d'Ougarit, à savoir *ur-ra*, montre bien que le *-m* de la forme paléo-babylonienne n'était plus prononcé à Ougarit ? Signalons enfin que les exigences de la structure de RS 1.003 ≈ RS 18.056 ont apparemment poussé Levine et Tarragon plus avant dans la journée, parce que dans leur étude de ce dernier texte, *ûrm* est devenu « midday » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 85, 92, 95), interprétation trop précise de *urra(m)* et concept qui aurait de toute façon été exprimé par le terme sémitique.

211. Inversement, la présence de la préposition dans ce texte-ci, aussi bien que dans RS 18.056 (et à restituer dans RS 1.003), interdit de prendre l'expression ici comme « la tercera clase de ofrendas » (del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 43 ; cf. p. 259 ; idem, *Religión* [1992], p. 148, cf. p. 80), du moins du point de vue de la *structure* de ces textes. D'après nous, donc, l'offrande rôtie et les offrandes de céréales font ici partie du sacrifice-*šlmm*, et le « corazón asado » et les quinze/trente mesures de céréales ne sont pas consommées dans le feu (contre l'avis de del Olmo Lete, *ibid.* et p. 263 ; idem, *Religión* [1992], p. 80, 148). Si on compare les rites bibliques, on se rend compte que de si grandes quantités de céréales ne sont pas consommées dans le feu : au contraire, on ne fait que prélever une portion, qui est brûlée sur l'autel, et le reste est à la disposition des prêtres (par ex., Lév. 2 *passim*). Inversement, nous ne voudrions pas nier la possibilité que les mots *b ûrm ... rmšt* portent aussi sur ces céréales, mais alors en conférant le sens d'« offrande rôtie au feu », car le mot *qālūy*, avec précisément le sens de « grillé », s'emploie dans le contexte de l'offrande de *karmel* dans Lév. 2:14.

212. Bien que l'état de nos textes ne permette pas de citer des arguments de fait, il nous semble tout de même peu probable que le sacrifice-*ûrm* ait été l'équivalent à Ougarit du sacrifice-*ōlāh* biblique, c'est-à-dire qu'il ait été consommé entièrement sur l'autel, alors que le *šrp* n'aurait été que partiellement brûlé (del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 30, cf. p. 80, 148 et *AuOr* 5 [1987], p. 43). C'est essentiellement l'économie des sacrifices dans ces textes qui nous fait hésiter devant le système que suppose cette hypothèse. En effet, le sacrifice-*ûrm* est extrêmement rare, alors que le *šrp* est commun ; mais tout en étant commun le nombre

La racine *RMŠ* ne se trouve en ougaritique que dans cette expression. Elle peut représenter, en ougaritique, soit le proto-ouest sémitique *RMŠ*, soit le proto-ouest sémitique *RMD*. Les deux racines sont bien attestées dans les langues sémitiques, *RMŠ* ayant le sens d'« arranger » (arabe, araméen, accadien), *RMD* celui de « brûler, rôtir, cendres » (arabe, hébreu, éthiopien, syriaque [*RM<sup>c</sup> !*]<sup>213</sup>). Parce que *lb* n'est certainement pas du genre féminin, *rmšt* dans ce texte doit être un nom et non un adjectif ; l'interprétation « un cœur arrangé dans les flammes » est donc impossible. Ce fait et le contexte général, où il s'agit de sacrifices, nous amènent à nous ranger à l'avis commun qu'il s'agit ici de la racine *RMD* → *RMŠ*<sup>214</sup>. Mais le cœur dans les flammes constitue-t-il un sacrifice « consumé par le feu »<sup>215</sup> ou simplement « rôti » ? Dans le premier cas le cœur serait une offrande uniquement à l'intention des dieux, dans le second les prêtres, du moins, en auraient mangé : ici on comparera la pratique sacrificielle grecque, où les dédicants mangeaient les parties internes comestibles, rôties au

---

de victimes que compte le sacrifice-*šrp* est très inférieur au nombre de victimes-*šlmm*. L'idéologie qu'implique la fréquence du sacrifice-*šrp* rappelle la situation biblique ; le nombre relativement réduit de victimes-*šrp* fait montre d'un certain réalisme dans l'idéologie ougaritique. S'il est nécessaire de s'abstenir d'interpréter ces textes ougaritiques en fonction de la bible hébraïque, il ne serait pas moins dangereux de laisser entièrement de côté la possibilité que les deux systèmes aient manifesté entre eux des ressemblances dans les rapports entre l'holocauste et le sacrifice de bien-être. C'est pourquoi on ne laissera pas de côté celle que l'on a constatée entre la séquence *šrp* – *šlmm* en ougaritique et la séquence 'ōlāh – š'ālāmīm dans les textes bibliques (cf. Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 172).

213. *rimšā*, « cendres », en judéo-araméen sera donc un emprunt à l'hébreu.

214. Aistleitner, *WUS* (1963), § 2518 (« Röstopfer ») ; De Moor, *Gispen* (1970), p. 115 (« roasted portion ») ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 (de même) ; idem, *Anthology* (1987), p. 161 (de même) ; Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 123 (« cuore arrostito ») ; idem, *TRUI* (1981), p. 61 (de même) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 65 ; idem, *TO II* (1989), p. 137, n. 16 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41, 259 (« corazón asado ») ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 123 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 75, 148 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 (« als Röstopfer ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 415 (« roasted portion »). L'analyse de *rmšt* comme un adjectif verbal portant sur *lb* que l'on voit sous-tendre certaines de ces traductions n'est pas valable, comme nous l'avons dit plus haut. Encore moins valable est l'analyse du terme comme dérivant de *√RBŠ* « se coucher » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 95-96 ; Levine, *Numbers* [1993], p. 443 « inside the corral ») : voir les parallèles cités plus bas pour le fait de faire rôtir le cœur de la victime sacrificielle.

215. De Moor, *Gispen* (1970), p. 116 : « In Ugarit the heart was burnt on the altar as a *rmšt* 'roasted portion' » (cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 41, 43, 259, 263 ; idem, *Religión* [1992], p. 75, 80, 147, 148 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 415). Selon cette interprétation, la formule serait comprise comme l'équivalent de la loi biblique selon laquelle la graisse et les rognons étaient brûlés à petit feu sur l'autel (Lév. 3:14-17). Ni De Moor ni del Olmo Lete ne semblent être sensibles à l'incompatibilité entre « consumer par le feu » et « rôtir » : pourquoi, en effet, consumerait-on dans le feu un « cœur rôti » ? Korpel semble s'être rendu compte du problème car elle propose que le cœur était « left for the gods », dans le contexte de sa théorie selon laquelle les dieux « were thought to eat from the food in the guise of birds » (ibid., avec renvoi à Spronk, *Beatific Afterlife* [1987], p. 100, 167, 184-5). Nous ne voyons rien dans ces textes de la pratique qui puisse servir à conforter cette hypothèse.

Nous doutons, pour plusieurs raisons, que dans *lb* il s'agisse de la « poitrine » de la victime, c'est-à-dire de l'équivalent du mot *hāze<sup>h</sup>* hébreu : (1) il manque la preuve que *lb* puisse signifier « poitrine » dans un contexte où la précision anatomique est capitale ; (2) le *hāze<sup>h</sup>* biblique est mentionné principalement comme prélèvement pour servir d'alimentation à une catégorie sociale, même comme *t'nūpā<sup>h</sup>*, et la place de son équivalent dans ce texte serait plutôt donc avec le *šnpt* ; (3) le cœur ne figure pas dans le culte biblique mais on trouve cet usage, rare, dans le monde mésopotamien (voir *CAD L*, p. 167 [où l'on corrigera la traduction de *tasarraq* comme « burn » d'après vol. *S*, p. 173]).

Bien qu'il traduise par « corazón », del Olmo Lete, dans sa description de la formule, parle de « viscères » (*AuOr* 5, p. 43, 263 ; idem, *Religión*, p. 80, 148), sans développer le thème. Il nous paraît nécessaire d'affirmer que, jusqu'à preuve du contraire, le mot *lb* devra être pris au sens de l'organe précis, et non pas comme désignant l'ensemble des viscères.

Tarragon (*TO II* [1989], p. 137 ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 95-96, et plus haut, la note 214) a proposé de voir dans {*lb*} la proposition double, *l + b* : « (dans) précisément ». Ses interprétations de *b ūrm* étaient inadmissibles (voir notre note 210) mais cela n'invalide pas forcément celle-ci. Nous ne pouvons quand même pas l'accepter, car le voisinage des prépositions *b* et *lb*, à un mot d'intervalle, serait difficile. Qui plus est, Tarragon n'a pas d'interprétation pour *rmšt*, se contentant de suggérer en note qu'il s'agirait d'un « lieu cultuel plus proprement dévolu au dépôt de ce qui a été rôti » (ibid., n. 16). Cela n'est certes pas impossible, mais il est bien connu que la simple terminaison féminine -*t* n'est pas le moyen principal employé dans les langues sémitiques pour désigner un lieu.

feu, pendant que les tranches de viandes bouillaient <sup>216</sup>. Sans autre texte ougaritique, on ne peut pas donner de réponse définitive à cette question, mais du point de vue du sémitique comparé il faut penser au sens de « rôti » <sup>217</sup>. On conclura, au moins provisoirement, que : (1) *rmst* est un nom signifiant quelque chose de « rôti » ; (2) le cœur de chacune des victimes du sacrifice-*šlmm* <sup>218</sup> était séparé d'autres chairs et rôti au feu (ceci laisse-t-il entendre que les autres chairs étaient cuites à l'eau, comme dans le système grec auquel nous avons fait référence plus haut et comme dans la pratique primitive israélite [I Sam. 2:13] ?) ; (3) le cœur était consommé par l'officiant (et aussi par les dédicants ?) au moment même du sacrifice, probablement au nom de la divinité <sup>219</sup>, et les autres chairs étaient consommées tout de suite ou peu après au cours d'un festin ; (4) le terme technique pour cet aspect du sacrifice, probablement pour le fait très précis de rôti le cœur du sacrifice-*šlmm*, est devenu en ougaritique *ūrm* (à RS 24.266:13 — voir ci-dessus), et non, comme on pourrait s'y attendre, *rmst* (ce serait aussi un indice que les autres chairs n'étaient pas cuites directement au feu). Le traitement des trois sacrifices mentionnés dans les lignes 4-9 sera donc : le *šrp* est brûlé entièrement ; le *šlmm* est mangé (après cuisson à l'eau ?) en repas sacré par tous les participants au rite ; le cœur de chacune des victimes est préparé d'une façon spéciale : il est rôti à feu vif (et mangé par tous les participants, de par son caractère de sacrifice-*šlmm* ?).

Ligne 9 *ilhm b'lm*. Dans les deux textes où l'on trouve un passage presque identique à RS 1.001:4-10, c'est-à-dire RS 1.003 et RS 18.056, on trouve après *b'lm* la conjonction *w* <sup>220</sup>. Celle-ci contribue à notre compréhension du texte qui peut s'exprimer en deux temps : (1) la section qui commence par *w b'ūrm* se termine après *b'lm* et l'offrande rôtie est donc attribuée aux *ilhm b'lm* ; (2) on ne peut pas faire une division entre les deux noms divins pour attribuer l'offrande rôtie aux *ilhm* et les céréales aux *b'lm* <sup>221</sup>. Les commentateurs récents ont compris les deux termes comme un syntagme, soit comme un singulier <sup>222</sup>, soit comme un pluriel <sup>223</sup>. L'hésitation que révèlent les traductions de Dietrich, Loretz et Sanmartín (voir les deux notes précédentes) est légitime et nous fait penser qu'une autre

216. Voir les références citées par Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 36-37.

217. Bien que cette racine puisse désigner les « cendres », c'est-à-dire le résultat de l'action du feu, nous n'avons trouvé aucune langue où elle indique le fait de consumer un objet par le feu. Si l'on accepte pour *ūrm* le sens de « flammes », il semble impossible de comprendre *rmst* ici comme « cendres » : en effet, nous ne trouvons pas de sens pour la traduction « dans les flammes, un cœur (cuit aux) cendres ».

218. De Moor, *Gispen* (1970), p. 116.

219. Dans un rite accadien le dédicant affirme qu'il a arraché le cœur de la victime et qu'il l'a « fait rôti devant toi [la divinité] » (Farber, *Beschwörungsrituale* [1977], p. 57, 66, 67 [ligne 30]). Le verbe est *qalû*, et le parallèle n'est donc pas parfait, car ce verbe peut aussi signifier « consumer par le feu ». Nous remercions vivement M. David Clemens d'avoir attiré notre attention sur ce passage.

220. Les deux textes sont lacuneux, mais ensemble ils donnent la bonne lecture du passage : RS 1.003:18 établit la présence du mot *ilhm* dans la formule (*rmst. ilh[m ...]*), tandis que RS 18.056:20 établit la présence de *b'lm* et de la conjonction (*b'lm w mlû[(n) ...]*). Voir notre commentaire de ces deux textes.

221. La comparaison avec RS 1.003 et RS 18.056 infirme aussi l'interprétation de *b'lm* comme étant à l'état construit : « lords of the threshing » (Gray, *Legacy* <sup>1</sup> [1957], p. 140 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 192 ; idem, *Ugaritica* VII [1978], p. 104).

222. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 « Gottheit Baal ».

223. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 142-43 « herrscherlicher Ilhm », « göttliche Baale » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 « Ilahuma-Ba'ale » (dans la note 9a on trouve l'explication suivante, à savoir qu'il s'agirait des sept hypostases de *Ba'lu* qui figurent dans le « panthéon d'Ougarit » [voir RS 1.017]) ; De Moor, *Gispen* (1970), p. 115-16 « for the Ilāhūma Ba'lūma » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 (de même) ; idem, *Anthology* (1987), p. 161 (de même ; en note il parle des « same collective bodies of gods ») ; idem, *Rise* (1990), p. 241 (il s'agirait de deux groupes de divinités) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77 « (per) *ilhm b'lm* » ; ibid., p. 61 (traduisant RS 1.003:18) « (per) *ilh[m (= i divini) b'lm ...]* » ; ibid., p. 73 (traduisant RS 18.056:19-20) « [... (per) *ilhm (= i divini ?)] b'lm* » (sans commentaire sur aucune des trois attestations) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 « los 'Señores divinales' » (traduisant RS 1.001:9) ; ibid., p. 259 « los *Ilahuma Ba'lūma* » (traduisant RS 1.003:18) ; idem, *Religión* (1992), p. 75, 147 (les traductions divergentes d'*AuOr* 5 sont conservées pour chaque texte, respectivement) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 137 « (aux) *divins Ba'al* ».



solution est possible, à savoir, que les deux termes sont des noms divins <sup>224</sup> — et non pas un nom divin et un qualificatif — et qu'ils désignent les divinités auxquelles l'offrande rôtie est attribuée. L'asyndète est caractéristique de ce texte et sa présence ici n'étonnera guère. Cependant, l'on ne manquera pas de signaler que cette syntaxe précise (l'absence de préposition, l'absence de terme sacrificiel devant le second nom divin, et l'absence de la conjonction entre les deux noms divins) ne se reproduit pas dans ce texte. Si notre suggestion est valable, l'offrande rôtie (aussi bien que les céréales qui suivent ?) est attribuée aux divinités qui figuraient en tête de la liste du sacrifice-šlmm, avec ces deux différences : la mention des *ilhm* n'est plus triple (ligne 5 : *ilh ... ilhm ... ilhm*) tandis que celle de *b'l* est au pluriel (ligne 6 : *b'l*), sans doute pour exprimer le fait que *Ba'lu* était connu sous plusieurs manifestations. Pour la mise au pluriel d'un théonyme, on comparera *ršpm* (RS 19.015:11), et on remarquera que *Rašap*, comme *Ba'lu*, est connu sous diverses manifestations distinctes à Ougarit. Jusqu'à preuve du contraire, nous ne voyons pas de raison pour voir en ces *b'lm* d'autres divinités que les sept *b'l* du « panthéon » RS 1.017/RS 24.264<sup>+</sup> <sup>225</sup>. Selon notre théorie des rangs du panthéon, les termes *ilhm* et *b'lm* désigneraient (1) les fils de 'Ilh les plus proches, et (2) ses fils au rang de *Ba'lu*. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, on ne voudra pas définir ces catégories à chaque fois précisément de la même façon. Cela veut dire dans le cas actuel que *ilhm* sera vraisemblablement l'équivalent de *ilh ... ilhm ... ilhm* à la ligne 5 mais que *b'lm* ne sera certainement pas l'équivalent précis de *b'l ... ārt ... tkmn w šnm* à la ligne 6, bien que les termes désignent dans les deux passages les divinités qui occupent le troisième rang du panthéon.

*dīt w kšm*. L'orthographe du second terme, avec {š}, fait hésiter devant l'interprétation de ce terme comme signifiant « coupes, tasses » <sup>226</sup>, car le mot *ks*, « coupe, tasse », ne s'écrit que très rarement avec {š} ; or, l'emploi de ce signe est assez stable <sup>227</sup>. En outre, bien qu'un exemple incontestable du pluriel de *ks* n'existe pas encore, jusqu'à preuve du contraire la présomption sera que celui-ci était en -t, comme dans les langues ouest sémitiques plus tardives, attesté vraisemblablement dans RS 18.041:24' (voir *ad loc.*). Et si *kšm* signifie « triticum dicoccum » <sup>228</sup>, *dīt* désignera aussi une

224. Cf. Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 (les deux noms étaient pris comme étant au singulier, avec -m enclitique) ; Gordon, *UL* (1949), p. 111 « gods, Baals » (cf. Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 127) ; pour De Moor, depuis 1987 il s'agit de deux groupes de divinités (voir la note précédente et le commentaire qui suit) ; Pardee, *DDD* (1995), col. 544.

225. Qu'il s'agisse d'encore « another group of ancestral gods » (De Moor, *Rise* [1990], p. 241 ; cette prise de position représente une nette évolution dans la pensée du savant néerlandais par rapport à *Anthology* [1987], p. 161, n. 33, où il n'est question que de « collective bodies of gods » correspondant à « the family of Ilu and the assembly of Ba'lu ») nous paraît, dans l'état actuel des données à notre disposition, hors de propos (cf. plus haut, la note 30). Le seul texte qui puisse indiquer un tel groupement, à savoir RS 34.126:20 — que De Moor n'interprète pas dans ce sens d'ailleurs —, est d'un autre genre littéraire et le terme se place dans un contexte très précis, qui ne permet pas d'extrapoler ce sens dans un autre texte sans indices corroborants. Qui plus est, la « tension between Elohist and Baalists in Ugarit » dont parle De Moor pour appuyer son interprétation de RS 1.001:9 relève d'une interprétation globale des textes que nous ne pouvons accepter. Et l'affirmation que les rois d'Ougarit aient pu choisir « to which group within the pantheon they would like to belong after their death » (idem) n'est appuyée, non plus, par aucune donnée textuelle (RS 24.246 ne conforte nullement cet avis — voir notre commentaire).

226. Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 ; Gordon, *UL* (1949), p. 111 (*kšm* dans RS 1.001:9 et *ksm* dans RS 1.003:19 étaient déjà séparés de *ks*, « cup », dans *UH* [1947], § 18.1013, et dans *UM* [1955], § 20.950, mais sans définition ; ce mot est défini par « spelt » dans *UT* [1965], § 19.1283) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127 ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 44-45 ; idem, *TO II* (1989), p. 137 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 85, 92, 96.

227. Segert, *UF* 15 (1983), p. 201-18 (sur *kšm* voir p. 204, 209) ; cf. idem, *JAOS* 113 (1993), p. 82-91. Par « stable » nous voulons dire que {s} et {š} s'emploient alternativement dans certains mots, tandis que dans d'autres on ne trouve que {s}. Le seul texte où *ks*, « tasse », pourrait s'écrire au moyen de {š} est RS 18.041:24' (voir notre commentaire plus loin).

228. Nous employons le mot technique d'« emmer » pour le blé amidonnier *triticum dicoccum*. Pour l'usage du terme en français, voir Portères, *Les appellations des céréales* (1958-59), p. 22-23. Pour les éléments bibliographiques concernant l'interprétation du mot ougaritique, voir *AfO* 34 (1987), p. 406. On y ajoutera, pour ce texte, Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70 « blé » ; De Moor, *Gispén* (1970), p. 115 « emmer-corn, triticum dicoccum » ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 191, 195 (de même) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 (de même) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 61, 73, 77 « grano » ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 310

céréale<sup>229</sup>. Les données ne suffisent pas pour identifier la céréale que désigne ce mot *ḏt*. S'il s'agit de la racine *DT'* — et aucune des racines parmi les nombreuses possibilités que présente une forme comme *ḏt-t* ne semble convenir aussi bien que celle-ci — d'après les autres langues sémitiques il s'agira soit d'une « pousse d'herbe verte » soit du « grain sauvage », c'est-à-dire le grain qui a poussé sur l'herbe sauvage du printemps<sup>230</sup>. Quant à *kšm*, nous sommes vraisemblablement en présence d'un des rares recoupements entre les textes rituels et mythologiques, car selon le « devoir du bon fils » dans CTA 17 I:32 (et parallèles) le fils « mangera son [celui du père] *kšm* »<sup>231</sup> dans la maison de Ba'lu, sa portion dans la maison de 'Ilu ». Par la rupture syntaxique que l'on rencontre dans la mention de l'offrande des céréales dans le texte rituel (cf. la remarque suivante sur *mlūn*), le statut de cette offrande ressemble à celui de la *minḥāh* dans le culte biblique<sup>232</sup>.

Ligne 10 *mlūn*. Le -n de ce mot pose un problème d'analyse, comme on le voit d'après les explications assez variées qu'ont proposées les savants<sup>233</sup>. Dans les textes parallèles le mot entier (RS 1.003:18) ou la fin du mot (RS 18.056:20) ont disparu, mais les textes sont assez bien conservés pour nous permettre de dire que le mot en question a été placé en tête de la rubrique *ḏt w kšm*, mais la forme de la fin du mot est inconnue (*mlūn* ou *mlū* ?). Compte tenu du contexte, où l'on trouve mention de céréales et un chiffre précis, il s'agira de remplir quinze mesures, mais l'analyse précise du

---

« Emmer ». À la page 41 de *AuOr* 5 (1987) del Olmo Lete a gardé la traduction périmée « espelta », tandis qu'à la page 259 il a proposé une traduction plus générale, « grano » ; on retrouve ces mêmes traductions divergentes dans *Religión* (1992), p. 75, 147.

229. *ḏT'* : Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 70 « herbe fraîche » ; Sanmartín, *UF* 12 (1980), p. 336-37 « Kraut, wildes Getreide » ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 75, 147 « forraje », p. 80, 148 « cereal o hierba temprana ».

Malgré le phonème /s/ dans le mot pour « cendres » en arabe (*dsn*), De Moor a proposé de voir en *ḏt* le mot correspondant à l'hébreu *dešen* « fat ashes » (*Gispén* [1970], 115 ; *New Year* [1972] II, p. 14 ; solution critiquée par Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 192 ; Sanmartín, *UF* 12 [1980], p. 336 ; acceptée avec point d'interrogation par Xella, *TRU* I [1981], p. 61, 66, 73, 77, et par Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 310 ; sans point d'interrogation par del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 41, 259 [« manteca » et « sebo », respectivement ; nouvelle interprétation en 1992 – voir plus haut, cette note]). Nous soulignons avec Rainey qu'il est invraisemblable, du point de vue rituel, que l'emmer eût été mélangé avec des cendres. Inversement, il n'est pas encore certain que *dšn* avec le sens de « cendres » soit attesté en ougaritique (voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 98-99, sur RS 24.252:5 = *Ugaritica* V<sub>v</sub> 2).

La suggestion de Tarragon (*TO* II [1989], p. 137, n. 17 ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 85, 92, 96) de voir dans ce mot l'équivalent de *daši* dans l'accadien d'el-Amarna (EA 14 I:48) est inadmissible. Le mot n'est attesté qu'une fois en accadien ; il s'agit d'un emprunt direct et unique à l'égyptien (Ranke, *Keilschriftliches* [1910], p. 26 ; Lambdin, *Or* 22 [1953], p. 364 ; *CAD D*, p. 119-20). Du reste, le mot égyptien est masculin et la terminaison -t du mot *ḏt* resterait donc sans explication.

230. Cette dernière possibilité est signalée dans *CAD D*, p. 164. On notera que le *karmel*, de sens assez rapproché de *dš'*, du moins quant à la fraîcheur des produits agricoles ainsi désignés, fait partie du sacrifice de céréales selon le rite biblique (Lév. 2:14).

231. Cf. Dijkstra et De Moor, *UF* 7 (1975), p. 177 ; Rainey, *RSP* II (1975), p. 90 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 167-69. On ne peut être certain qu'il s'agisse du même mot, parce qu'il est toujours écrit dans CTA 17 avec le signe {s}. Par contre, un mot *kšm* signifiant « ration, partie découpée (d'un sacrifice) » n'existe pas dans les langues sémitiques et les usages de la racine *kšm* ne sont pas de sorte à faire croire à l'explication purement étymologique (Gaster, *Thespis* [1950], p. 272, 451 ; Aistleitner, *WUS* [1963], § 1360 ; Dietrich et Loretz, *UF* 10 [1978], p. 70 ; del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 567 ; Margalit, *UF* 15 [1983], p. 72).

232. Cf. Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 197.

233. Aistleitner, *Untersuchungen* (1954), p. 52, 86 (parfait optatif du schème-G) ; idem, *WUS* (1963), § 1568 (parfait du schème-D, sans mention de l'optatif – cf. Marcus, *Aspects* [1970], p. 18, n. 41) ; De Moor, *Gispén* (1970), p. 115 (2 m. pl. impératif, schème-D, + -na enclitique) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 14 (de même) ; Aartun, *AOAT* 21/1 (1974), p. 62 (parfait + *hervorhebendes -n*) ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 192 (impératif ou adjectif [dans le second cas, lire soit *mlūāt* = *malū'ātu*, soit *mlūm* = *mali'ūma*) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77 (adjectif selon la traduction, avec point d'interrogation ; *mlū* [! ] serait un verbe, avec deux points d'interrogation, dans RS 1.003:18 et RS 18.056:20 [p. 61, 66, 73]) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41 (adjectif selon la traduction, sans point d'interrogation ; *mlū* [! ] serait un nom dans les autres textes [p. 259 – concernant la restitution, fautive, d'un second *mlū* dans RS 1.003:19, voir remarque textuelle et commentaire à ce texte]) ; idem, *Religión* (1992), p. 75, 147 (comme dans *AuOr* 5) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 (« Die Hälfte ») ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 137 (« on remplit »).

mot reste à établir. L'analyse comme impératif est invraisemblable, car le {û} signalerait un pluriel et l'autre verbe de ce texte (*yrdt*, ligne 20) n'est certainement pas au pluriel. Quant à l'analyse d'Aartun (voir la note précédente), ce cas-ci serait le seul où le parfait serait allongé par le *-n* « emphatique » et on hésite toujours à accepter une explication dépourvue de parallèles. De plus, la difficulté posée par la personne grammaticale existerait ici comme pour l'analyse comme impératif : cette forme serait à la troisième personne du pluriel, *yrdt* (ligne 20) à la deuxième personne du singulier. Il est également invraisemblable que le mot *mlûn* soit lui-même un adjectif : la voyelle *-u-* est anormale dans la terminaison en *-n*<sup>234</sup> et on s'attendrait au pluriel *ad sensum* après le chiffre. L'ordre des mots dans les textes parallèles (où la rubrique commence par *mlû-*) fait penser au syntagme *m<sup>o</sup>lô' + nom* de mesure en hébreu biblique (par ex., Exod. 16:33 *w<sup>o</sup>ten-šāmmā<sup>h</sup> m<sup>o</sup>lô' hā'ōmer mān* « et tu mettras là un 'ōmer plein de manne »), mais nous n'avons pu trouver aucun exemple de *m<sup>o</sup>lô'* suivi directement par l'entité qui remplit, comme ce serait le cas dans RS 1.003 et RS 18.056<sup>235</sup>. De plus, comme nous l'avons déjà dit, l'état des autres textes ne permet pas d'être certain que la forme n'y soit pas aussi *mlûn*. Il existe bien une catégorie de noms en hébreu biblique, surtout des noms propres, où l'on trouve la terminaison *-ûn*, mais Bauer et Leander pensaient qu'il s'agissait d'un développement secondaire à partir de la terminaison *-ōn*<sup>236</sup>, développement trop tardif pour être envisagé en ougaritique.

Ainsi, étant donné que l'explication comme verbe se heurte à des difficultés de composition interne de ce texte, que l'explication comme adjectif se heurte à des difficultés à la fois morphologique (le *-u-* est inattendu) et syntaxique (on s'attendrait au pluriel), et que la formation nominale en *-ûn-* n'est guère connue en sémitique, nous proposons la solution suivante : *mlûn* serait nom commun + suffixe *-n*. Il s'agirait du suffixe « emphatique » d'Aartun et non du *-n* « d'apodose » de Hoftijzer, car celui-ci se trouve toujours au début de la phrase<sup>237</sup>. Cette explication laisse ouverte la question de la forme du mot dans les textes parallèles, mais la forme de l'expression avec *m<sup>o</sup>lô'* en hébreu biblique, c'est-à-dire l'état construit, nous fait penser que dans ces textes on aurait trouvé *mlû* : *malā'u [daṭāti wa] kussumi ṭalātūma*. En effet, le *-n* « d'apodose » ne se trouve pas sur un mot à l'état construit<sup>238</sup>, ce qui permet d'envisager un même statut pour le *-n* « emphatique ». Dans RS 1.001:9-10 on a inversé l'ordre des textes parallèles en plaçant le mot *malā'u* à la fin : *daṭātu wa kušsumu ḥamišu 'ašrihu malā'una* (littéralement) « céréale-*ḏt* et céréale-*ksm*, quinze (pots) la plénitude ».

Quels sont les avantages de cette explication ? 1) La syntaxe des trois textes serait similaire et la différence possible de morphologie (*mlûn/mlû*) serait fonction de l'inversion de l'ordre des mots ; 2) la particule enclitique en *-n* s'attache aussi bien aux noms (les attestations s'accroissent en nombre si l'on accepte l'identité entre cette particule et le *-n* « d'apodose ») qu'aux pronoms et aux particules — on ne s'étonne donc pas de la trouver ici. Mais des difficultés subsistent : 1) par rapport à l'expression biblique, l'absence d'un nom exprimant la mesure choque dans les textes parallèles ; 2) dans la forme de l'expression où le mot *mlûn* se place à la fin, on s'attendrait à ce que celui-ci soit à l'accusatif (« quant à la plénitude »), forme qui devrait s'écrire {*mlân*}.

On sait d'après les textes administratifs et les lettres que la mesure ordinaire pour les céréales était le *dd*, une sorte de pot : la mesure que l'on n'a pas exprimée sera donc peut-être celle-là, ce qui

234. Il existe bien un adjectif *mal'an-* en arabe, avec la voyelle *-a-* qui est normale dans la seconde syllabe (voir Brockelmann, *Grundriss I* [1908], § 215, p. 392-93). {*mlit*} en CTA 59:7 semble être soit nom commun, soit forme verbale.

235. On trouve deux expressions qui semblent avoir cette structure : *m<sup>o</sup>lô' haggōw<sup>y</sup>īm* (Gen. 48:19) « une multitude de peuples », et *m<sup>o</sup>lô' rō'ī<sup>m</sup>* (Es. 31:4) « la plénitude des bergers = tous les bergers ». Mais il s'agit d'une abstraction, car il n'existe pas de mesure qui aurait été remplie par les peuples ou les bergers.

236. *Historische Grammatik* (1922), p. 501.

237. Voir Hoftijzer, *Kraus* (1982), p. 121-23 ; Pardee, *UF* 13 (1981), p. 154 ; idem, *AfO* 33 (1986), p. 126-27, 129 ; idem, *UF* 19 (1987), p. 207. En faisant cette distinction entre les deux particules, nous pensons uniquement à la place dans la phrase du mot portant le *-n* ; sans vocalisation, il nous est impossible de dire si la morphologie de ces suffixes était identique ou différente.

238. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 126.

donne un total considérable, jusqu'à 1 500 litres<sup>239</sup>. Dans les textes administratifs le *kšm* se mesure par *dd*, et il est normalement à l'intention d'êtres humains, et non pas de bêtes. Si le parallèle que nous avons cité plus haut avec le texte de *'Aqhatu* est valable, nous apprenons par là que le dédicant mangeait le *kšm* dans le temple de la divinité (apparemment, dans ce cas-là, en l'honneur du père décédé). L'identification de la *dt* étant moins précise, on ne peut que proposer des hypothèses : (1) si le mot signifie « herbe verte », l'offrande consistera soit en feuilles ou pousses vertes comestibles par le dédicant et le sacrificateur (« salade », « épinards », « asperges »), soit en herbes vertes à l'intention des bêtes offertes au temple et qui n'étaient pas égorgées (« foin ») ; (2) s'il s'agit de « grain de céréale du printemps », ce grain-*dt* aura le même statut que le *kšm* : soit celui d'un nom de céréale proprement dit, soit celui d'un état de préparation d'une céréale (par exemple, une céréale qui n'est pas séparée du son). Ce mélange du sauvage et du domestiqué aurait-il une valeur idéologique comme évocateur de l'antiquité, de « l'âge d'or » quand on cueillait les fruits de la terre sans labeur<sup>240</sup> ?

Quelle était la répartition des deux entités par rapport aux « quinze (pots) » : quinze de chaque céréale ou quinze au total ? Nous ne voyons qu'un indice pour trancher cette question : le chiffre « quinze » étant un nombre impair et l'offrande suivante étant la moitié de celle-ci, la répartition des deux denrées serait plus compliquée si le total était de quinze (ici 2 x 7,5, là 2 x 3,75). On remarquera aussi que dans les textes parallèles (RS 1.003:19 = RS 18.056:21), le chiffre est « trente » : y voit-on le total de deux fois quinze ou une offrande plus volumineuse<sup>241</sup> ?

En 1970 Hillers a expliqué le mot *šnpt* comme signifiant « wave-offering » et comme l'équivalent par sa signification générale et par son étymologie du terme hébreu *t'nūpāh*<sup>242</sup>. Depuis lors, les spécialistes se sont ralliés à cette explication, souvent en précisant qu'il s'agit de « présentation » ou d'« élévation » plutôt que de « balancement »<sup>243</sup>. Le sens d'« élévation » pour le terme hébreu est

239. Pour le calcul du total de trente mesures, voir ci-après. Selon Liverani le *dd* contiendrait environ 50 litres (*DiAr* 1/2 [1979], p. 61; voir aussi Milano, *DiAr* 3/3 [1981], p. 114-16). Malgré l'importance du total, cette interprétation nous paraît préférable à celle de Dietrich et Loretz, selon laquelle il s'agirait du nombre de fois que l'on présente les deux offrandes (*Rituale* II [1988], p. 310), car ces textes emploient le mot *pāmt* quand ils veulent exprimer le nombre de fois (voir plus bas, la ligne 20). En outre, le chiffre de 1 500 litres de céréales n'est pas incompatible avec le nombre de bêtes qui figurent dans ce texte.

240. Pour le mélange de céréales sauvages et cultivées dans une seule couche archéologique, voir Renfrew, *BSA* 1 (1984), p. 32-44.

241. L'explication de la moitié comme ayant rapport au chiffre « trente » des textes RS 1.003 et RS 18.056 (Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 138; Tarragon, *TO* II [1989], p. 137) n'a rien de vraisemblable : malgré la répétition de cette section (avec des différences !), on ne trouve aucune référence explicite d'un texte à l'autre. Ni l'un ni l'autre des deux savants n'explique le *-h* que porte *hst* dans notre texte. À quoi se rapporterait ce suffixe selon leur interprétation ? Certainement pas à l'autre texte (« sa moitié, à savoir celle de l'autre texte »), car cela dénoterait la moitié du texte lui-même, non pas la moitié de l'entité mentionnée dans le texte. Il ne pourrait s'agir que du morphème adverbial, qui ne donne pas de sens ici.

242. *BASOR* 198 (1970), p. 42; *BASOR* 200 (1970), p. 18. Dans la seconde note Hillers constate que Gaster avait déjà proposé l'équivalence entre la forme verbale *tšnpn* dans RS 1.023:6' et le verbe *hēnīp* en hébreu (*Dussaud* [1939] II, p. 578). Dix ans plus tard Urie s'était approché de la bonne explication, mais par le truchement d'une mauvaise répartition des signes : il voyait en *šnpt* le mot š « brebis », suivi du nom *npt* « wave-offering » (*PEQ* 81 [1949], p. 78). Dans un travail préparé avant 1970 mais qui n'a été publié qu'en 1978, Herdner a cité le nom et le verbe ougaritiques en comparaison avec l'usage hébreu, mais sans citer précisément le nom hébreu *t'nūpāh* (*Ugaritica* VII, p. 19-20). Dans le même recueil Gray a cité *t'nūpāh* au cours d'une autre explication de *šnpt* (*Ugaritica* VII, p. 104-5). Enfin, plus loin dans ce même volume, Milik a proposé de voir dans *tšnpn* la racine ŠNP, à laquelle il donne le sens de « total » (*Ugaritica* VII, p. 138) – explication sans fondement et que personne n'a suivie (on trouvera la forme verbale sous la racine ŠNP dans la *Wörterbuch* d'Aistleitner, mais sans traduction : *WUS* [1963], § 2654).

243. Ainsi le sens de « deux tiers » (≈ *šinipāt* en accadien), qui était accepté couramment avant 1970, ne l'est plus aujourd'hui. Voir Kaufman, *Akkadian Influences* (1974), p. 103, n. 361; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310; idem, *UF* 22 (1990), p. 67-69, 74; idem, *UF* 23 (1991), p. 445; Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1405; Tarragon, *Culte* (1980), p. 64-65; idem, *TO* II (1989), p. 137; Xella, *TRU* I (1981), p. 26, 31; De Moor, *Schrijvend Verleden* (1983), p. 251 (traduisant RS 24.266:13; apparemment un changement d'avis par rapport à *UF* 2 [1970], p. 324, où *šnpt* en RS 1.001:10 est traduit par « two-thirds »); idem, *Anthology* (1987), p. 172 (de même); del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 199, n. 9; p. 205 (« presentación »); idem, *RAI* 32 (1986), p. 159,

sans doute correct mais il ne faut pas passer à côté du fait que le rite consiste souvent en un « prélèvement » : lors de la *t<sup>n</sup>ūpā<sup>h</sup>* on prélève une partie de la victime qui est réservée pour l'usage personnel du prêtre et de sa famille (Lév. 7:32-34)<sup>244</sup>. Cet aspect du sacrifice n'était pas l'aspect principal du sacrifice ougaritique, car, à l'opposé de la loi biblique, dans notre texte l'offrande consiste en une liste de victimes qui sont dédiées à des divinités autres que celles qui recevaient le sacrifice-*šlmm* (avec la seule exception dans notre texte, qui n'est pas certaine, des *'Ilāhūma Ba'alūma*). Seule la première offrande, celle des céréales, peut se prêter à l'interprétation qui y verrait un prélèvement : l'expression *ḥṣṭh*, « sa moitié », vise-t-elle les céréales précédemment offertes, ou le chiffre par lequel cette offrande est quantifiée, c'est-à-dire, suivant notre interprétation de l'offrande précédente, trente mesures au total (moitié *šlmm*, moitié *šnpt*), ou quarante-cinq (trente pour le *šlmm*, quinze pour le *šnpt*) ? L'usage biblique fournit les éléments d'une réponse à cette question, car la *t<sup>n</sup>ūpā<sup>h</sup>* de céréales est soit une simple offrande d'« élévation », sans rapport avec une autre quantité de céréale (Num. 5:25 [verbe]<sup>245</sup>), soit une offrande de « prélèvement » sur la récolte (Lév. 23:11-12, 15). Le seul cas qui constitue un prélèvement sur une autre offrande est celui des pains dans le rite du *nāzīr* (Num. 6:20), qui n'est donc pas une offrande de céréales crues. Quoi qu'il en soit des données bibliques, il n'y a pas de preuve dirimante de la notion de « prélèvement » associée au sacrifice-*šnpt* en ougaritique, et l'idée principale semble donc être celle d'« élévation ».

Remarquons qu'à Ougarit l'offrande-*šnpt* était étroitement associée à la fête de la pleine lune : d'après RS 24.253:24 et RS 24.256:22, cette offrande avait lieu le jour même de la pleine lune (respectivement, *ym mlāt* et *ḥmš 'šrh*), d'après RS 24.266:13, elle avait lieu le dix-huit du mois, c'est-à-dire le quatrième jour de la fête de la pleine lune (voir le commentaire de RS 1.003:38). Ce fait peut jouer un rôle dans le classement de RS 1.001 (voir nos conclusions générales).

Notre conclusion provisoire sera donc que trente mesures des céréales-*dt* et *kšm* constituaient l'offrande des céréales du sacrifice-*šlmm*, tandis que le montant des céréales du sacrifice-*šnpt* était de quinze mesures, le total avoisinant 2 250 litres. Comme la précédente, cette offrande était faite pour moitié du blé cultivé *triticum dicoccum*, pour moitié de céréales sauvages.

Lignes 10-11. Les divinités qui sont l'objet du sacrifice-*šnpt* se divisent en deux groupes distincts : d'un côté la divinité *b'l špn*, bien connue dans les textes de la pratique, et de l'autre côté les trois autres divinités, qui ne paraissent qu'ici (et, dans le cas de *trt*, plus bas dans ce même texte et dans une liste nominative de divinités, RS 24.246:9 ; vraisemblablement à restituer en RS 24.643:39). Le sacrifice-*šnpt* est rare dans nos textes (quatre attestations du nom, une du verbe) et les divinités qui le reçoivent ne sont pas toujours les mêmes : *Ba'lu Šapāni* paraît dans deux textes (ici et RS 24.256), *'Ilu* aussi dans deux (RS 24.253, RS 24.256). L'on peut dire que dans les trois cas où une liste de divinités suit le nom *šnpt* (dans RS 24.266 aucune divinité n'est indiquée pour recevoir l'offrande), une grande divinité est nommée en tête de la liste (deux fois *'Ilu*, ici *Ba'lu Šapāni*).

Depuis la publication de la version cunéiforme syllabique du « panthéon » d'Ougarit (RS 20.024), il ne peut subsister de doute que *b'l špn* signifie « le *Ba'alu* du mont *Šapānu* », car l'on y trouve

n. 16 ; p. 164 (de même [en anglais]) ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 42 (de même) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 184 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 147 (de même) ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 96, n. 62 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 90. Milgrom, *IEJ* 22 (1972), p. 38 (cf. Levine *RAI* 25 [1982], p. 527 ; Dietrich et Loretz, 1990), insiste sur le sens d'« élévation » pour le terme biblique *t<sup>n</sup>ūpā<sup>h</sup>* (il cite Hillers sans prendre position quant à l'identification du mot ougaritique ; de même dans *Leviticus* [1991], p. 473). Comme nous le verrons dans notre commentaire de RS 24.253:24, l'hypothèse proposée par del Olmo Lete, selon laquelle *šnpt* serait un type de sacrifice pouvant englober d'autres (*AuOr* 7 [1989], p. 185 ; *AuOr* 8 [1990], p. 24 ; *Religión* [1992], p. 185) ne peut être agréée dans l'état actuel de nos connaissances. La structure de RS 1.001, aussi bien que l'usage biblique, indiqueraient même le contraire : si subordination il y a, le sacrifice-*šnpt* fait partie du sacrifice-*šlmm* et non le contraire.

244. Voir la liste complète dressée par Milgrom des composants du sacrifice-*t<sup>n</sup>ūpā<sup>h</sup>*, *IEJ* 22 (1972), p. 33-38.

245. Selon le vs. 26, une poignée de cette *minḥā<sup>h</sup>* que l'on vient d'élever (*w<sup>h</sup>ēnī<sup>y</sup>p*) est prélevée comme offrande-*'azkāra<sup>h</sup>* à brûler sur l'autel.

DINGIR.IM *be-el* HUR.SAG *ḥa-zi*, « (le dieu de l'orage) *Bēl* de (la montagne) *Hazi* », comme équivalent de *b'l spn* ; en outre, la place de cette divinité en tête de la liste des divinités-*b'l* indique que celui qui était le *Ba'lu* du *Ṣapānu* était le *Ba'lu* par excellence pour les Ougaritains <sup>246</sup>. Les *ba'alūma* ne sont pas détaillés dans le « panthéon » ; l'on n'y trouve que *b'l spn* suivi de *b'lm* six fois répété (voir RS 1.017). Dans une autre recension du « panthéon » syllabique (RS 26.142 [Ugaritica V<sub>N</sub> 170] = RS 92.2004), on trouve un autre ordre : quatre fois DINGIR.X, sans chiffre montant, avec d'autres divinités intercalées dans la liste, et deux fois avec qualification : ligne 18' DINGIR.X *ḥal-bi*, et ligne 19' DINGIR.X. (DINGIR).HUR.SAG-*ḥa-zi* (voir ici RS 24.263:23-45). Il est vraisemblable que ces *b'l(m)* représentent les autres hypostases de *Ba'lu* dont, par exemple, *Ba'lu 'Ugārīta*, que l'on retrouve souvent dans ces textes <sup>247</sup>. À notre avis, il est trop « réductionniste » de ne voir dans ces sept *Ba'alūma* qu'un « Baal » et de dire, par exemple, que *Ba'lu 'Ugārīta* et *Ba'lu Ṣapāni* ne seraient qu'« un même dieu » <sup>248</sup>. Nous ne saurions dire comment les Ougaritains eux-mêmes distinguaient ces hypostases l'une de l'autre, mais les faits que le panthéon portait sept fois *b'l*- et que ces *Ba'alūma* différents recevaient chacun son sacrifice, parfois dans un même texte l'un après l'autre (par ex., RS 24.256:22-23 ; RS 24.643:2-4, 10-12, 26-28, 43-45) nous interdisent de réduire ces divinités, tout simplement, à une seule.

*Tirātu* paraît être la divinité du genre de vin qui s'appelle *trt* (= *tīrōš* en hébreu, d'où la vocalisation en ougaritique) <sup>249</sup>.

Pour la divinité *'Ilatu Magdali* on ne connaît ni le sens précis du second élément, ni à quelle divinité se rapporte le premier élément <sup>250</sup>. Il s'agira soit de « la déesse de la tour » <sup>251</sup>, soit de « la

246. Voir Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 47-48 ; Bonnet, *StPh* 5 (1987), p. 101-43 ; idem, *SEL* 7 (1990), p. 139 ; Fauth, *UF* 22 (1990), p. 105-18 ; Dijkstra, *UF* 23 (1991), p. 127-37. Des indications bibliographiques d'ordre général sur cette divinité ont été rassemblées dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 445 ; à celles-ci on peut ajouter Chuvin et Yoyotte, *RArch* 1986/1, p. 41-63 ; Koch, *OBO* 129 (1993), p. 171-223 ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 159-74. Bordreuil a remarqué l'absence de *Ba'lu Ṣapāni* dans les textes mythologiques (*Techniques* [1990] II, p. 260-61). Il ne semble pourtant pas possible de voir une simple identification totale entre le *Ba'lu* des textes mythologiques et le *Ba'lu Ṣapāni* des textes rituels, car on trouve les deux manifestations dans les textes rituels, parfois dans le même texte (par ex., RS 24.253:5 – restitution d'après RS 1.009:12] et 20). Pour la même raison, fondée ici sur des associations textuelles encore plus rapprochées, on maintiendra la distinction entre *Ba'lu Ṣapāni* et *Ba'lu Ḥalbi* (voir le commentaire de RS 24.253:16, note 22).

247. Dans un texte hourrite en écriture alphabétique on semble trouver la séquence *ttb ḥlb*, *ttb ḥz*, *ttb ūgrt* (Dijkstra, *UF* 23 [1991], p. 136 ; nous n'avons pas contrôlé la nouvelle lecture de la ligne 11, qui ne se trouve intégralement ni dans *CTA* [1963], p. 256, texte 166, ni dans *KTU* [1976], p. 76, texte 1.42).

248. Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 140, n. 307.

249. Voir les indications bibliographiques rassemblées dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 479, auxquelles on ajoutera Korpel, *Rift* (1990), p. 408 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 89 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 59 (on ne comprend pas pourquoi il est question de la « goddess of wine » alors qu'à la page 56 Watson semble accepter l'avis commun selon lequel *trt* serait un dieu mâle – selon l'avis cité et admis par Watson, *trt* serait la contrepartie mâle de *trty* féminine [au sujet de cette divinité, voir le commentaire de RS 24.643:28]) ; Naeh et Weitzman, *VT* 44 (1994), p. 116. On attend toujours une équivalence logographique certaine, pour donner le sens, et syllabique, pour donner la vocalisation. On trouve <sup>d</sup>SIRIŠ en RS 92.2004:24, mais l'entrée correspondante du rite sacrificiel RS 24.643 a disparu dans la lacune. S'il s'agit bien de l'identité des deux théonymes (voir commentaire RS 24.643:39), la vocalisation /tirātu/, à l'instar de *Sirāšu* en accadien, est probable, et la classification comme dieu de la boisson l'est aussi. Et si en Mésopotamie *Sirāšu* est le dieu de la bière, sur la côte méditerranéenne *Tirātu* devrait être le dieu du « moût », car dans les langues nord-ouest sémitiques les mots apparentés font montre d'un lien étroit avec le raisin et le vin.

250. Pour la question de l'identité de la déesse *'Ilatu*, voir le commentaire de RS 1.003:24.

251. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35 (« Élat de la tour ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 ; Gordon, *UH* (1947), p. 18.119 ; idem, *UM* (1955), § 20.108 ; idem, *UT* (1965), § 19.163 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 69, n. 2 ; p. 98, n. 117 (la déesse serait *'Aḡirat* – voir notre commentaire de RS 1.003:24 pour notre critique de cette identification) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 170 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77, 79 (« *ilt/la dea della 'torre* ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; idem, *Religión* (1992), p. 147 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55. Cunchillos présente la possibilité que la tour en question serait celle du temple de *Ba'lu* sur le tell de Ras Shamra, mais il ne dit rien au sujet de la déesse (*AEPHER* 93 [1984-85], p. 236). Concernant cette tour, voir Yon, *Temples* (1984), p. 43-45 ; Callot, *Le Monde de la Bible* 48 (1987), p. 34-35 ; Bordreuil, *Semitica* 40 (1991), p. 25 (et la note 19).

déesse de (la ville de) *Magdalu* », soit de « 'Il(a)tu de (la ville de) *Magdalu* »<sup>252</sup>. L'élément qui a fait pour certains pencher la balance en faveur de la première interprétation, c'est la mention d'une tour, *mgdl*, dans un contexte de sacrifice, dans un texte mythologique (CTA 14 II:73, 74, IV:166), et peut-être dans un autre texte de la pratique (RS 24.266:12 {mdlgll}, souvent corrigé en *mgdl*). Pourtant, dans le texte mythologique la tour est associée à *Ba'lu* (par ses sacrifices *Kirta* fait descendre *Ba'lu*). Ces données éparses ne nous fournissent aucune raison de croire, donc, qu'une déesse quelconque était associée à la tour d'Ougarit où avaient lieu certains sacrifices. Cependant, en raison justement de la rareté des données, aucune explication n'est à rejeter d'emblée et on proposera, si celle-là s'avère juste, que la déesse en question était la déesse dont les rapports avec *Ba'lu* sont les plus étroits, c'est-à-dire 'Anatu. En faveur des interprétations « la déesse de (la ville de) *Magdalu* » ou « 'Il(a)tu de (la ville de) *Magdalu* » on ne peut citer aucun fait précis, mais seulement le fait général que bon nombre de divinités à Ougarit portaient un nom composé d'un nom divin et d'un nom de lieu.

Pour le nom divin 'Ilatu 'ASRM on ne connaît aucun nom géographique pour servir de base à l'interprétation parallèle à « la déesse/'Il(a)tu de (la ville de) *Magdalu* » : on n'est pas pour autant passé à côté de cette interprétation<sup>253</sup>. D'autres ont pensé à l'accadien *asurrû* « soubassement » pour expliquer *âsr̄m*<sup>254</sup> et d'autres, enfin, à la racine sémitique 'SR « lier » et donc au sens de « personnes liées »<sup>255</sup>. Sans point de comparaison, et dans un contexte très peu éloquent, le mot *âsr̄m* ne se prête à aucune explication assurée.

Lignes 12-19. La lecture quasiment certaine du terme sacrificiel *šrp* au début de la ligne 17 donne à ces lignes une structure qui était absente auparavant, lorsque le seul terme sacrificiel semblait être *db̄hm* ; en effet, on pouvait se demander pourquoi le seul terme sacrificiel de cette liste de sacrifices se trouvait au milieu de la liste. Maintenant on voit que ces sacrifices nocturnes sont répartis en deux catégories principales, l'holocauste et les sacrifices suivants, et que la structure ressemble à celle des sacrifices-*šrp w šlmm*, c'est-à-dire que le terme *šrp* est placé à la fin de la liste des victimes pour l'holocauste, *šlmm* au début de la liste qui s'y rapporte. Il y a quand même deux différences importantes de structure, par rapport à la formule *šrp w šlmm* : la conjonction est ici absente, et le nom de la première divinité de la liste précède le terme sacrificiel ('nt *hbly db̄hm*).

Les spécialistes n'ont pas manqué de signaler, dès avant la publication de RS 24.246, le rapport étroit entre la liste nominative de divinités que constitue le *recto* de ce texte-là et les divinités qui sont l'objet des sacrifices aux lignes 13-19 de notre texte<sup>256</sup>. On remarquera quand même les trois

252. Cette même ambiguïté semble planer sur l'interprétation de *iltum* dans les textes paléobabyloniens de Rimah : on comparera la publication des textes (Dalley, Walker et Hawkins, *Rimah* [1976], *passim*) avec la recension de Gallery (*JNES* 40 [1981], p. 348). Le problème de l'identification de *iltum* s'est aussi présenté dans les textes de Mari (cf. Soubeyran, *RA* 78 [1984], p. 39). Pour la ville de *Magdalu* dans les textes de Ras Shamra, voir Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 31 ; idem, *UF* 7 (1975), p. 143 (qui préféraient le sens de « déesse de la tour ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 (« Die Göttin des Turmes » ; dans la note 11b il est question de « Schutzgottheiten ») ; Astour, *RSP* II (1975), p. 298-99, 356. Dussaud était le premier à traduire « Elat de Migdol » (*Syria* 12 [1931], p. 71 ; *RHR* 105 [1932], p. 278) ; Gordon, *UL* (1949), p. 111 (traduction abandonnée dans *UH*, *UM*, et *UT* – voir ci-dessus).

253. Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 71 ; idem, *RHR* 105 (1932), p. 278 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 (avec point d'interrogation) ; Gordon, *UL* (1949), p. 111 (d'un autre avis dans *UH*, *UM*, et *UT*) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127.

254. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35 ; p. 36, n. 11 (« enclos ») ; Gaster, *AfO* 12 (1937-39), p. 149 (« moat »). On peut douter de la valeur de cette étymologie accadienne parce que le mot est en accadien un emprunt au sumérien A.SUR, et la voyelle initiale n'aurait probablement pas été représentée par {à} (cf. *hkl*). Une difficulté se présente aussi quant au sens du mot emprunté : le mot signifie bien « soubassement, fondement » en accadien, et ni l'une ni l'autre des deux traductions citées ci-dessus n'a donc d'appui dans la langue d'où le mot est supposé être emprunté.

255. Gordon, *UH* (1949), § 18.119 ; idem, *UM* (1955), § 20.108 ; idem, *UT* (1965), § 19.163 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77, 79 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; idem, *Religión* (1992), p. 147 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55.

256. Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 49 ; Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545-46 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 308-9 ;

différences (non pas deux, comme la lecture {[rš]p} au début de la ligne 17 permettait de le croire) qui existent entre ces deux textes : l'absence dans RS 1.001 de *ktr* et de *ršp* et la présence de *glmt*. Pour des raisons épigraphiques (voir nos remarques textuelles plus haut) aussi bien que comparatives, les deux premiers noms divins sont à restituer aux lignes 14 et 16. On remettra l'explication de la présence de *glmt* au commentaire de la ligne 19.

Ligne 12 w *l ll*. La préposition *l* pouvant désigner la divinité à laquelle une offrande est consacrée, on a parfois compris *l ll* dans ce sens<sup>257</sup>. Mais les textes où paraît la formule, selon plusieurs chercheurs, ne se prêtent pas à cette interprétation<sup>258</sup>, d'où l'avis selon lequel *l ll* constitue une locution temporelle<sup>259</sup>. Nous partageons cet avis : la formule *l ll* — là où le texte est assez complet pour permettre une analyse de la structure — ne se trouve jamais au milieu d'une liste de sacrifices mais toujours à un point de jonction entre deux sections du texte ; et dans la plupart des cas, on ne trouve pas à proximité un nom désignant la victime qui aurait été offerte « à *ll* ». La préposition *l* signifie plutôt que ces sacrifices sont à accomplir au début de la nuit et que ceux-ci brûleront, à petit feu, pendant toute la nuit : « pour la nuit » au sens temporel. Un texte biblique décrit explicitement le statut de l'holocauste de nuit chez les Hébreux : Léviq. 6:2 *hī' hā'ōlāh 'al mōwqāḏāh 'al-hammizbēah kol-hallaylāh 'ad-habbōqer w'ēš hammizbēah tūwqad bōw* « C'est l'holocauste qui est sur le brasier, sur l'autel, pendant toute la nuit, jusqu'au matin, et le feu de l'autel le consume »<sup>260</sup>. Deux points communs entre ces deux textes nous paraissent frappants : (1) la présence du mot « nuit », qui établit non seulement une distinction par rapport au « jour », mais aussi par rapport au « soir » (n'oublions pas que le sacrifice-*pesah* hébreu avait lieu *bēn hā'arbayim*, « entre les deux soirs ») ; (2) la catégorie de sacrifice est dans les deux cas l'holocauste. En effet, il semble exister un lien entre la

---

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 753 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 147 ; idem, *TRU* I (1981), p. 78, 329-30 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 283-84 ; idem, *UF* 18 (1986), p. 84 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 39-69 ; idem, *Religión* (1992), p. 148.

257. Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 (avec point d'interrogation) ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1463 ; Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 132-33 ; Dahood, *Philology* (1965), p. 12 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.1379 (citant d'autres textes et abandonnant l'explication qui se trouvait dans les éditions précédentes de sa grammaire : les neuf clous verticaux de *lll* auraient signifié « 9 », solution déjà proposée par Dussaud, *Syria* 12 [1931], p. 71) ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 100 (au sujet du texte lacuneux RS 1.023:7') ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 301 (au sujet de RIH 77/4:1) ; Bordreuil et al., *CRAI* 1984, p. 425 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 90, n. 130 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 24-25, 70, 117, 166 (changement d'avis dans *TO* II [1989], p. 138, 169, 171, 187) ; Puech, *Tel Aviv* 13-14 (1986-87), p. 16, 22 ; Cooper, *Pope* (1987), p. 5 (au sujet de RS 24.250<sup>+</sup>:27) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 320 (traduisant RS 19.013:6 ; changement d'avis par rapport à *UF* 12 [1980], p. 403 – voir les deux notes suivantes).

258. Le texte où la présence d'une divinité dans la formule semblait le plus vraisemblable selon la version du recueil de Xella (*TRU* I [1981], p. 110, 111 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1981], p. 320 – voir les notes précédente et suivante), à savoir RS 19.013:6, était mal lu : voir notre étude ici plus loin.

259. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 202, n° 136 (sans abandonner la possibilité que *ll* désigne une divinité dans d'autres textes) ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 128-29 (de même) ; Mulder, *UF* 4 (1972), p. 88 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 403 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 310 (mais à la p. 320 la mauvaise lecture de *ll* en RS 19.013:6 est interprétée comme dénotant une divinité – voir les deux notes précédentes) ; Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57 (traduisant RS 1.023:7') ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 30, 44 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 147 (« pendant la nuit ») ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 470-73 (« une prescription 'chronologique' ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 ; idem, *TRU* I (1981), p. 77 (« e per la/nella notte », sans commentaire ; cf. p. 119 « un'indicazione liturgico-cronologica » ; p. 329 « si tratta dunque di riti notturni ») ; idem, *UF* 16 (1984), p. 339, 348 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 472 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 (traduisant RS 24.250<sup>+</sup>:27 : « y por la noche ») ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 42 (traduisant ce texte-ci : « Y de/en la noche ») ; idem, *Religión* (1992), p. 147 (traduisant ce texte-ci : « Y en la noche »), p. 156 (traduisant RS 24.250<sup>+</sup>:27 : « y por la noche ») ; Krebernik, *RIA* 7 (1987), p. 19-20 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 138. Cf. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35 (« et pour le soir où », sans explication : s'agissait-il pour lui d'une locution temporelle ou d'une dédicace ?).

260. On consultera les commentaires sur ce texte pour avoir des informations supplémentaires sur l'histoire de l'holocauste du matin et du soir.



nuit, l'holocauste, et les divinités chtoniennes<sup>261</sup>. Si l'holocauste n'est pas un sacrifice qui a lieu uniquement la nuit, et si les divinités qui le reçoivent ne sont pas uniquement chtoniennes, le fait demeure que le seul sacrifice désigné nommément dans le contexte immédiat de *l ll* est le *šrp* ici (le texte de RS 24.294:6' est en trop mauvais état pour permettre d'en tirer des conclusions concernant le sacrifice nocturne ; d'après RS 24.291:18-21, on peut penser que le sacrifice hourrite *āḫlm* avait lieu la nuit)<sup>262</sup>.

Certains ont cru voir en *pgr* un objet offert ou une catégorie de sacrifice<sup>263</sup>, d'autres un nom divin composé avec *špš*, avec les sens de « *Šapšu* du sacrifice-*pgr* », « *Šapšu* du cadavre/des défunts », ou « *Šapšu* de l'aube »<sup>264</sup>. L'existence d'une divinité *špš pgr* est désormais certaine car ce nom divin figure non seulement à la ligne 17 de notre texte, où se trouve le nom commun *gdlt* désignant le sacrifice et *pgr* ne peut donc pas désigner le genre de sacrifice<sup>265</sup>, mais aussi dans la liste nominative

261. Dans le monde grec, les sacrifices aux dieux chtoniens avaient aussi lieu pendant la nuit (Burkert, *Griechische Religion* [1977], p. 307 ; cf. idem, *Homo Necans* [1972], p. 116-17).

262. Nous ne pouvons, cependant, suivre del Olmo Lete quand il fait appartenir toute cette seconde partie du texte à un rite pour les mânes royaux (*AuOr* 5 [1987], p. 40-43 ; *Religiōn* [1992], p. 148). De ses arguments, dont certains ne sont fondés ni directement sur une lecture ni sur une interprétation de ce texte, nous critiquerons deux ici : (1) l'absence d'un terme pour la catégorie du sacrifice (*AuOr* 5 [1987], p. 43 ; *Religiōn* [1992], p. 148) – la lecture de *šrp* au début de la ligne 17 et l'interprétation assez précise de *dbhm* à la même ligne que cette lecture entraîne font tomber cet argument ; (2) l'analyse syntaxique de *ll* dans *ll špš pgr w ṭrmnm* comme étant à l'état construit (« la nocte de *špš pgr w ṭrmnm* », *AuOr* 5 [1987] p. 40, n. 10 ; cf. p. 43 ; *Religiōn* [1992], p. 147, 148) est sans parallèle dans ces textes de la pratique et l'on ne peut accepter sa contribution à l'argument principal.

263. Dussaud, *RHR* 105 (1932), p. 254 (« pour *Sps* un *pgr* » ; Caquot, *Syria* 36 (1959), p. 90 « 'corps (d'une victime)' ou, plutôt 'statue' » ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 188 « votive stela » (changement d'avis dans *Ugaritica* VII, voir la note suivante) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 70 (à la ligne 12 *pgr* serait un nom de sacrifice ; le nom divin à la ligne 17 signifierait « Shapash de l'offrande-*pgr* ») ; idem, *TO* II (1989), p. 138-39 (il s'agirait d'une catégorie de sacrifices aux deux endroits du texte) ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 84, sans explication ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 43, aussi sans explication – d'après les traductions (il y en a trois !) il s'agirait du nom d'une catégorie de sacrifice englobé dans le nom divin : p. 40, n. 10 « la nocte de *špš pgr w ṭrmnm* » ; p. 42 « Y de/en la nocte a/de '*Šapšu* de *pgr*/los difuntos' y a/de los *ṭrmnm* » ; p. 43 « la nocte de '*Šapšu* de *pgr*/los difuntos' y de los *ṭrmnm* » (nous avouons ne pas comprendre comment *pgr* peut fonctionner en même temps comme partie du nom divin et comme indication, pour la répartition des sacrifices dans ce texte, de l'une des catégories du sacrifice – nous avons, remarquons-le, relevé le même manque de précision analytique dans l'interprétation de *b ṭrm* [ligne 8] par ce même savant) ; idem, *Religiōn* (1992), p. 147, 148, 149 (*pgr* est indiqué comme un type de sacrifice), cf. p. 112 « *Šapšu* de los *pgrm* » ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 82, n. 54 « ... è pure attestato un *pgr* per *Špš* » ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 174 « Der Sonne werden deshalb in Ugarit *pgr*-Opfer (KTU 1.39:12.17; 1.102:12) ... dargebracht » (voir aussi la note suivante).

264. Gaster, *OLZ* 38 (1935), p. 475 (*pgr* = arab. *faḡr* « break of dawn ») ; idem, *AfO* 12 (1937-39), p. 149 ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 579 (de même) ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2189 (p. 253 : *pgr* = arab. *faḡr* « Morgenlicht » → « Morgenopfer ? ») ; Mulder, *UF* 4 (1972), p. 88-89 (*Šapšu* = « Opfer empfangende Göttin ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 290-91 (« *Šapaš* der *pgr*-(Opfer) ») ; idem, *UF* 7 (1975), p. 143 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 12a (« Schapasch des Totenopfers ») ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100 (« Shepesh of the Daybreak » – changement d'avis, voir la note précédente) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 5 (« *pgr* = arab. *faḡr* « point du jour, aube ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 79, 329-30 (ne donne pas d'interprétation précise, mais parle du « caractère funéraire » de *špš pgr* et des rapports entre *Šapšu* et l'au-delà) ; Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 241 (« Shapsh/Sun (goddess) of funeral offering ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42 (« '*Šapšu* de *pgr*/los difuntos' ») ; idem, *Religiōn* (1992), p. 147, 148 (de même – cf. p. 145, n. 3, où la possibilité est présentée de prendre *pgr* au sens du sacrifice accadian *pagrum*, qui équivaldrait au *kispum*) ; Healey, *SEL* 5 (1988), p. 106 (« Sun-goddess of Dawn ») ; Lewis, *Cults* (1989), p. 37 (« The DN *špš pgr* ... may ... refer to *Šapšu*'s role in the cult of the dead ») ; Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 27, n. 14 (« *špš pgr* ... constitue un reflet du rôle de psychopompe joué par *Šapaš* ») ; Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 52 (« Shapash of *pagrū* » [il s'agit du sacrifice-*pgr*]). Concernant l'usage du terme de « psychopompe » que certains ont employé, comme nous-même, l'examen des textes montre qu'il n'est pas tout à fait approprié, car *Šapšu* elle-même ne sert jamais de porteuse du cadavre du défunt aux régions infernales (voir ici, plus bas). Au sujet du séjour nocturne du soleil selon la pensée mésopotamienne, aussi bien que de ses rapports avec les morts se trouvant dans les régions infernales, voir Heimpel, *JCS* 38 (1986), p. 127-51.

265. Mais sans interdire totalement cette interprétation car le nom désignant l'animal pourrait, à la rigueur, manquer, comme pour *dbhm* à la ligne 17.

RS 24.246 (ligne 12), où l'absence totale de termes sacrificiels interdit cette interprétation. Il est évident que *pgr* n'aura pas forcément le même sens à la ligne 12 qu'à la ligne 17, et, de plus, il est certain qu'il existait un terme *pgr* en ougaritique qui désignait un sacrifice mortuaire (voir RS 6.021 et 6.028). Mais, ceci dit, nous sommes quand même d'avis que la première interprétation de cette association par deux fois dans la même section des mots *špš* et *pgr* doit être celle d'un nom divin composé. Nous ajoutons que, d'après notre interprétation de *trmm*, ce mot-ci et le mot *trmn* à la ligne 15 auront des sens très voisins (« les *Tarrummanni* » et « *Tarrummanni* ») et l'on peut s'attendre à trouver au moins ce niveau de similitude entre les deux attestations de *špš pgr*.

Que signifie l'élément *pgr* du nom divin ? Dans la note 264 nous avons indiqué les interprétations : (1) « l'offrande-*pgr* » ; (2) « le cadavre/le(s) défunt(s) » ; (3) « l'aube ». La première a l'avantage de correspondre à un sens de *pgr* qui existe bel et bien en ougaritique, en même temps qu'elle a l'inconvénient de faire paraître un terme sacrificiel comme faisant partie d'un nom divin. La deuxième a l'avantage de constituer une allusion aux rapports de *Šapšu* avec la mort et les morts, mais aussi l'inconvénient que le sens de « cadavre » n'est pas encore attesté en ougaritique<sup>266</sup>. La troisième a l'avantage de joindre un terme qui a trait aux mouvements du soleil au terme « Soleil » lui-même, et l'inconvénient de puiser ce sens dans le vocabulaire arabe (*fağr*- « aube »), où le développement étymologique semble assez clair<sup>267</sup>, sans l'appui d'une autre attestation de ce sens en sémitique du nord-ouest. Il nous semble invraisemblable — quatrième interprétation possible — que le nom divin *špš pgr* consiste, comme tant d'autres noms divins composés, en un nom divin et un nom de lieu, parce que l'on ne connaît pas un toponyme *pgr* et parce que l'on ne connaît pas à Ougarit pour cette divinité une existence sous plusieurs hypostases<sup>268</sup>, comme c'est le cas pour *Ba'lu*, *Rašap*, et d'autres. Dans les textes des serpents, RS 24.244 et RS 24.251<sup>+</sup>, c'est *Šapšu* qui fait fonction de messenger auprès des autres dieux, qui ont, eux, chacun sa demeure<sup>269</sup>. En fin de compte, le deuxième inconvénient nous paraît le moins lourd, et entre les deux nuances connues de *pgr* en ougaritique, à savoir « sacrifice-*pgr* » ou « cadavre », nous préférons la seconde, parce que le port des cadavres est une fonction propre à *Šapšu* et parce que le sens de « cadavre » est bien attesté dans les langues sémitiques ; pourtant, il est bien possible que la distinction que nous venons de faire ait été étrangère à la pensée ougaritique et que le sacrifice-*pgr* ait été, du moins à l'origine, précisément l'offrande d'un « cadavre » présentée aux « cadavres »<sup>270</sup>. Le nom composé *Šapšu Pagri* fera donc allusion à l'un des rôles importants joués par la déesse soleil, celui de faciliter les rapports entre le monde des vivants et le royaume des morts. Ce rôle ressort clairement de deux textes ougaritiques, chacun d'un genre

266. Nous tenons à souligner que, si ce nom divin contient bien le mot *pgr* « cadavre », l'allusion sera bien aux rapports de *Šapšu* avec les morts, sans référence précise aux mânes (comme le voudrait del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 40-43 ; idem, *Religión* [1992], p. 148), car le passage du sens de « cadavre » à celui de « défunt (= quasi-divinité ! ) » n'est pas attesté pour PGR dans les langues apparentées. On comparera surtout l'accadien, où le mot est courant et où se trouvent un grand nombre de textes rituels mais où le sens de « mânes » pour *pagru* est absent. En fait, c'est le développement contraire qui se produit : en syriaque, c'est la racine *pgr* qui s'emploie pour dénoter toutes les nuances, concrètes et théologiques, de ce qui tient au « corporel », c'est-à-dire, à la condition humaine !

267. « Fendre (pour permettre une issue d'eau) » > « fente (qui permet l'issue de la lumière du matin) ». Le concept de « fente (pour permettre une issue) » se lie facilement à ceux d'« aube » et de « soleil » (cf. en moabite *bq' hšhrt* [Mesha l. 15], lit. « la fente de l'aube », et en anglais « crack of dawn », « break of day », « the sun bursts forth »).

268. Nous ne connaissons qu'une hypostase particulière de la divinité solaire exprimée en langue ougaritique, celle de la divinité hittite *Šapšu 'Arinna* (RS 11.772<sup>+</sup>:19 = CTA 64 = KTU 3.1). À Mari on connaît seulement « Šamaš de Manunum » (voir Soubeyran, *ARMT* 23 [1984], p. 341-42 ; Durand, *Système palatial* [1987], p. 95, n. 168).

269. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. 7-8.

270. J.-M. Durand a eu l'amabilité de nous signaler l'existence du mot *pagrum* dans le sens « bête morte » dans plusieurs textes édités et inédits de Mari ; il serait étroitement lié au sacrifice *pagrâ'um* qui, lui, serait principalement un sacrifice mortuaire (voir *AEM* 1/1 [1988], p. 157, n. h, 475-76, 612). Dans les deux attestations du sacrifice-*pgr* connues en ougaritique (voir RS 6.021, 6.028), le contenu du sacrifice-*pgr* n'est pas indiqué, mais c'est *Dagan* qui est nommé comme bénéficiaire, comme dans certains textes de Mari déjà publiés (voir *AHW*, p. 809). L'on se rendra compte que la distinction entre *pagrum*, « le cadavre/la bête morte », et *pagrâ'um*, « le rituel-pagrâ'um », n'est pas encore attestée en ouest-sémitique.

littéraire différent : (1) Selon le texte mythologique CTA 6 I:12-19, Šapšu soulève (√MS) le cadavre de Ba'lu pour permettre à 'Anatu de le monter au lieu d'ensevelissement. (2) Dans le rituel funéraire pour les rois d'Ougarit RS 34.126, c'est Šapšu qui donne l'ordre de faire descendre le cadavre du roi parmi les Rapa'ūma, l'ordre étant exprimé comme s'adressant directement au roi défunt : « En haut, Ō Šapšu, tu dois crier : 'À la suite de tes maîtres, depuis (ton) trône, À la suite de tes maîtres descends en terre ! Descends en terre et plonge dans la poussière !' » (lignes 19-22). Pour l'instant, donc, nous ne voyons pas de rapport direct entre cette « Šapšu-du-cadavre », titre qui souligne le rôle de Šapšu au moment des funérailles, et le rituel-pgr, un vieux rituel amorite où la victime n'était pas égorgée de la façon habituelle. Ce rituel, à Ougarit comme à Mari, était dû surtout à Dagan — nous ne connaissons aucune attestation où la divinité solaire serait la bénéficiaire du sacrifice.

L'existence d'une divinité *trmn* est bien établie par *trmn* ici à la ligne 15 et dans RS 24.246:6 (voir aussi *ytnt trmn* dans RS 24.277:5'-6'). Il convient d'expliquer ce nom divin avant de passer à l'explication de la forme *trmnm* à la ligne 12. Les autres attestations de *trmn* sont moins claires que celles que nous venons de citer : le nom de lieu *gt trmn* peut aisément signifier « ferme de (la divinité) *trmn* », mais une attestation syllabique, qui pourrait confirmer cette analyse par le moyen du déterminatif divin, fait toujours défaut. La formule *mlk ūgr[t] ādn yr gb b'l trmn*, qui fait partie du titre de *Niqmaddu* selon CTA 6 VI:56-57, contient, d'après certains, trois noms propres de lieu : « roi d'Ougarit, seigneur de *Yrgb*, maître de *Trmn* » ; mais l'absence d'attestation certaine du nom de lieu *yr gb*, le fait que l'élément *yr gb*- figure dans deux théonymes dans RS 24.246, et le fait que le nom propre géographique est *gt trmn*, et non *trmn*<sup>271</sup>, sont autant d'indices contre cette interprétation. Certains préfèrent donc voir à la ligne 57 des titres<sup>272</sup>. Sans prétendre trancher la question, nous remarquerons que ces titres figurent dans un colophon, c'est-à-dire dans la partie la plus banale du

271. Remarquons en passant que certains noms de lieu paraissent tantôt avec *gt*, tantôt sans cet élément (par ex., *ilštm'*, *bir*). La ville de *gt trmn* semble avoir eu une place spéciale dans le culte de l'arrière-pays d'Ougarit, car ce nom de lieu est l'objet d'une offrande d'oiseaux selon RS 1.019:17-18 (voir notre commentaire ici, et l'étude préliminaire de Pardee dans *Syria* 65 [1988], p. 173-91). Devait-elle son importance à son lien spécial avec la maison royale d'Ougarit ? Il existe aussi une ville nommée *trm* au sujet de laquelle nous savons peu de chose, car on ne trouve le nom qu'une fois, dans une liste de contribuables pour le tribut du « Soleil », c'est-à-dire, qui est redevable au souverain hittite (RS 19.017 = *PRU* V 58 II:15 = *KTU* 4.610 II:17). Dussaud a proposé l'identification de *trmn* avec Sirmin, sur la route d'Alep, et de *yr gb* avec Argob : *Syria* 16 (1935), p. 228 (seule la première identification) ; *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 40. Pour la bibliographie sur la question, voir Astour, *RSP* II (1975), p. 291-92, et y ajouter : Ginsberg, *Or* 5 (1936), p. 162, 198 ; Dhorme, *Syria* 18 (1937), p. 112 ; Gray, *SVT* 15 (1965), p. 187, n. 2 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 101 ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 47, n. 5 ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TOI* (1974), p. 271 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4, 6, 24 ; Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1336 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 67.

272. Astour, *JNES* 31 (1972), p. 117 : « the awe-inspiring lord, the food-providing master » (position modifiée par rapport à *JNES* 22 [1963], p. 222-23 ; *Hellenosemitica* [1967], p. 106, n. 2 ; *Or* 38 [1969], p. 404, n. 1 [= noms de lieu]) ; idem, *RSP* II (1975), p. 292 (de même). L'équipe de Münster (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 551, 557 ; Sanmartín, *UF* 9 [1977], p. 271, n. 19 ; Loretz, *UF* 12 [1980], p. 289 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 388-89) font abstraction du trait de séparation entre *yr gb* et *b'l* et voient dans la ligne 57 trois unités : *ādn*, *yr gbb'l*, et *trmn* ; cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 44, 56-58, 65-66 (modification par rapport à *MLC* [1981], p. 235, 562, 644 : « Señor Formidable, Provisor de nuestro sustento ») ; idem, *Religión* (1992), p. 117 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 55-56. Dans *UF* 12, p. 389, on trouve la proposition de voir à la ligne 57 « [der] Anfang einer der positiven oder negativen Wünsche bzw. der Anrufungen [...] die auch sonst in Kolophonen gebräuchlich sind » — chacun décidera pour soi si cette ligne, que les savants de Münster traduisent « Herr, 'Baal erschreckt', *Trmn* », se prête à une telle interprétation. Remarquons enfin que, quand on prend *yr gb b'l* pour un titre indépendant, et d'autant plus quand on sépare toute la ligne 57 des lignes précédentes, l'on voit disparaître des lignes 56-57 la séquence en ordre décroissant des trois titres sociaux *mlk*, *ādn*, et *b'l*, et du même coup le parallèle structurel avec les deux titres de 'Attanu le devin (voir ci-dessous).

Des auteurs que nous avons consultés, seuls De Moor et Korpel interprètent cette ligne comme contenant aussi bien des titres que des noms divins. Il s'agirait de titres de 'Ilmilku, et non pas, donc, de *Niqmaddu*, et celui-là se serait proclamé « the master of gods » : « lord of Yaraggib, master of Tharrumannu » ; ces noms propres sont « minor deities or spirits of deified heroes who were under the control of the medium Ilmilku » (*OTS* 24 [1987], p. 17, 20 ; cf. idem, *Anthology* [1987], p. 100, n. 484 ; idem, *Rise* [1990], p. 240, n. 97 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 294). Tout ceci relève de la plus pure fantaisie.

texte, où l'on s'attend à rencontrer les titres dont le roi se pare habituellement. Comparons les titres que 'Ilmilku, le scribe qui a rédigé ce colophon, attribue à son maître professionnel : *ātū prln rb khnm rb nqdm* « 'Attanu le devin<sup>273</sup>, chef des prêtres, chef des pasteurs », titres que l'on peut du moins discerner comme dénotant des rôles sociaux qui devaient être non seulement bien précis mais aussi très terre-à-terre. Ceci nous fait douter que les titres de *Niqmaddu* soient, le premier banal, les deux derniers (ou trois, selon ceux que nous avons cités plus haut) en rapport avec l'au-delà.

La question du « sens », ou de l'étymologie, de *trmn* n'est pas moins difficile. Nous connaissons trois explications étymologiques, soit pour le nom divin, soit pour l'un des autres usages de *trm(n)(m)* : (1) √*TRM* « manger »<sup>274</sup> ; (2) ≈ *šurmenu*, « cyprès », en accadien<sup>275</sup> ; (3) ≈ *Šarrumma(nni)*, non propre divin d'origine anatolienne<sup>276</sup>. De ces trois possibilités, la dernière est à préférer : il n'existe aucun indice en faveur de la première et la deuxième est infirmée par la difficulté phonétique qu'elle recèle (voir note plus haut) aussi bien que par le fait que les divinisations d'espèces botaniques ne constituaient pas une partie importante de la religion ougaritique. Par contre, bien que la divinité *trmn*, c'est-à-dire la forme qui comporte *-n*, ne figure pas dans les noms propres d'Ougarit, et que ni *Šarrumma*, ni *Šarrummanni* ne paraissent dans les textes hourrites de Ras Shamra<sup>277</sup>, l'élément *Šarrumma/trm* est bien connu dans l'onomastique des textes de Ras Shamra<sup>278</sup>. *Šarrummanni* étant une forme connue du nom divin anatolien (voir plus haut), on pensera que la divinité fut importée par les Ougaritains ou introduite par les Hittites ou Hourrites<sup>279</sup> sous cette forme, pour une raison qui nous échappe.

273. Pour ce sens de *prln*, cf. Van Soldt, *UF* 21 (1989), p. 365-68 ; idem, *BiOr* 47 (1990), col. 732 (§ 46.2), 734.

274. Nous avons vu plus haut que certains ont fait dériver de cette racine *trmn*, épithète de *Niqmaddu* ; mais nous n'avons rencontré aucune explication du nom divin à partir de ce sens. Voir aussi ci-dessous sur *trmnm* dans les textes administratifs. Le verbe *trm* se trouve dans les textes mythologiques comme parallèle à *lhm* « manger », évolution sémantique à partir du sens de « couper, briser (en petits morceaux) », comme les lexicographes l'admettent (Gordon, *UH* [1947], § 18.2218 ; idem, *UM* [1955], § 20.2075 ; idem, *UT* [1965], § 19.2745 ; al-Yasin, *Lexical Relation* [1952], p. 110 ; Aistleitner, *WUS* [1963], § 2939 ; De Moor, *Seasonal Pattern* [1971], p. 130 ; Degen, *WO* 7 [1973-74], p. 175 ; Blau, *HAR* 1 [1977], p. 77 ; del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 644). Cf. Virolleaud, *GLECS* 3 [1940], p. 81, qui a déjà signalé les problèmes d'ordre phonologique que posent certains mots des autres langues sémitiques que l'on cite comme étant apparentés à *trm* ougaritique. Ceci constitue un cas, assez rare en ougaritologie, où le sens est indépendant de l'étymologie comparée, car le sens du verbe *trm* est bien établi par le parallèle avec *lhm* et par les multiples contextes différents dans lesquels il figure.

275. Selon Dietrich et Loretz, ceci pourrait être l'étymologie du nom de lieu (*gt*) *trmn* (*Ugaritica* VI [1969], p. 168-69 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 558 ; Xella, *Religione* [1981], p. 59). Cette étymologie est explicitement proposée par Dhorme (*RB* 40 [1931], p. 36 ; *Syria* 18 [1937], p. 112, 113) pour le nom divin *trmn* et explicitement refusée par del Olmo Lete (*AuOr* 5 [1987], p. 66). Jusqu'à ce que paraisse une attestation de *trmn* avec le sens indiscutable de « cyprès », il faut garder ses distances par rapport à cette étymologie, car les équivalences dans les autres langues sémitiques du mot accadien *šurmēnu* ne la confortent pas du point de vue phonologique : *šarminum* en éblaïte (Conti, *QdS* 17 [1990], p. 125), *šūrbīnā* en judéo-araméen aussi bien qu'en syriaque ; *šīrbīn* et *sarw* pour deux espèces de cyprès en arabe.

276. Ginsberg, *Or* 5 (1936), p. 163, n. 3 ; Gaster, *Or* 11 (1942), p. 53, n. 2 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 558 (identification possible) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 12b (de même) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 66 ; idem, *Religión* (1992), p. 117, 148 ; cf. idem, *OLA* 55 (1993), p. 53. Pour les données sur cette divinité, voir Laroche, *Syria* 40 (1963), p. 277-302 ; idem, *RHA* 35 (1977), p. 218 ; Hutter, *UF* 20 (1988), p. 93-96. Remarquons que l'explication proposée par del Olmo Lete pour le *-n* de *trmn*, à savoir qu'il serait enclitique (*AuOr* 5, p. 66), n'est pas nécessaire du fait que la forme *Šarrummanni* paraît déjà dans les textes anatoliens, soit au singulier, soit au duel/pluriel (voir Laroche, *Syria* 40 [1963], p. 288-90 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *ibid.*). Remarquons encore qu'entre la divinité anatolienne et le sens prêté au terme *trmnm* par del Olmo Lete, à savoir celui de « mânes royaux », il n'existe que la ressemblance phonétique entre le théonyme et le terme accadien (!) *šarru*, « roi », ce qui a permis l'utilisation du logogramme *LUGAL* dans l'orthographe accadienne du nom divin (*AuOr* 5, p. 66) – voir plus loin, le commentaire.

277. Laroche, *Syria* 40 (1963), p. 277 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 526-27.

278. Gröndahl, *Personennamen* (1967), p. 250.

279. Laroche insiste sur l'origine hittite de la divinité *Šarrumma* aussi bien que sur le fait que cette divinité ne figure pas dans les textes religieux en langue hourrite de Ras Shamra (voir plus haut). On doit

Quant à la forme *trnm* il faut trancher les questions suivantes : le nombre grammatical est-il singulier + *-m* enclitique, duel, ou pluriel ? La nature des êtres ainsi désignés est-elle humaine ou divine <sup>280</sup> ? Ni ce texte-ci ni les autres textes où paraît la forme *trnm* ne se prêtent à l'analyse du *-m* comme « enclitique » ou comme conjonction (ici le mot est lui-même précédé par la conjonction *w* et les autres passages ne confortent pas cette analyse du *-m*). Ces autres textes sont deux textes administratifs qui ont trait à l'habillement des (statues des) dieux <sup>281</sup>. Certains ont pensé qu'il s'agissait de fonctionnaires du culte ou de l'administration royale dans ces deux textes aussi bien que dans RS 1.001 <sup>282</sup>, mais dans les deux textes administratifs il est question, dans les autres rubriques, de divinités et on ne peut qu'en dire autant de RS 1.001. De plus, les *trnm* ne figurent jamais sur les listes des professions exercées à Ougarit. Il est donc peu vraisemblable qu'il s'agisse de fonctionnaires. Del Olmo Lete voit un parallélisme étroit entre *trnm/trnm* et d'autres entités divines et divinisées qui paraissent tantôt au singulier, tantôt au pluriel : *rpû/rpûm*, *gtr/gtrm*, *mlk/mlkm* <sup>283</sup>. Puisque, propose-t-il, ces autres termes dénotent les mânes royaux — et il n'est pas seul à le penser aujourd'hui — on doit en déduire la même chose pour les *trnm*. Cette solution n'est pas sans difficultés, qui tournent autour de la question des rapports entre la nature de l'entité qui se trouve au singulier et celle de l'entité exprimée par le pluriel. Des trois groupes cités, chacun se présente à nous sous une forme différente : (1) les *rapa'ûma* sont bien connus, tandis que la preuve de l'existence d'une divinité indépendante *RP'* n'a pas encore vu le jour <sup>284</sup> ; (2) l'existence d'une divinité *Gaṭaru* est prouvée par un lexique polyglotte d'Ougarit (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137 IV a:15, b:11, 13) tandis que le statut des *gaṭarûma* demeure obscur ; (3) on connaît et la divinité *Milku* et les entités divines/divinisées *malikûma* par plusieurs sources, aussi bien ougaritiques que provenant d'autres sites et d'autres époques. Nous avons discuté ces questions et avons proposé, avec toute la réserve requise, les classifications suivantes : *Rāpi'u* serait dans RS 24.252 un des titres de *Milku* (peut-être aussi divinité indépendante créée à partir de cet usage comme titre) et les *rapa'ûma* seraient les mânes royaux, peut-être les plus anciens ; *gaṭaru* serait un autre titre de *Milku* dans RS 24.252 (et une divinité indépendante ailleurs) tandis que les *gaṭarûma* pourraient être les mânes de la dynastie de Yaṣaru ; *Milku* serait une divinité indépendante ancienne et les *malakûma* les rois défunts et

---

conclure soit que les Hourrites n'ont pas servi d'intermédiaires pour le transfert de cette divinité anatolienne jusqu'à Ougarit, soit que nos sources hourrites — très peu nombreuses, il faut le dire — n'ont pas encore révélé cette divinité.

280. Notre texte est le seul où il pourrait s'agir d'un nom de sacrifice (Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI [1969], p. 168 — changement d'avis dans *UF* 7 [1975], p. 557 ; Aartun, *BiOr* 33 [1976], p. 287 ; idem, *StTh* 34 [1980], p. 91 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 67 ; idem, *TO* II [1989], p. 138), mais même ici cette interprétation est impossible pour *špš pgr*. Tarragon le voit bien et fait de *Šapšu* le bénéficiaire des sacrifices. Mais connaît-on un autre cas où la description de l'offrande pour une seule divinité consisterait en deux catégories de sacrifice (« (à) Shapash, une offrande-*pgr* et des offrandes-*trnm* »), sans la mention d'une seule bête ? Ces difficultés enlèvent toute vraisemblance à cette interprétation.

281. RS 15.082 (= *PRU* II 107 = *KTU* 4.168), RS 15.115 (= *PRU* II 106 = *KTU* 4.182). Pour cette interprétation des textes administratifs, voir Aistleitner, *WUS* (1963), § 2942 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 558 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4-5 ; Loewenstamm, *Bib* 59 (1978), p. 109-110 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 65.

282. « Compagnons » : Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 137 ; Eissfeldt, *JSS* 5 (1960), p. 46 (avec hésitation) ; Rainey, *Stratification* (1962), p. 83 ; idem, *WCJS* 4 (1967), p. 187-88 ; idem, *PEQ* 99 (1967), p. 36 ; idem, *Conference on Semitic Studies* (1969), p. 210 ; idem, *IOS* 3 (1971), p. 52-53 ; idem, *RSP* II (1975), p. 89 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 79 (pourraient aussi être « gli accoliti del dio *trnm* »), 182 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 49 ; Weinfeld, *Maarav* 3 (1982), p. 52. Voir aussi la remarque ci-dessus sur *√TRM*. Pensant sûrement à la même racine, Xella avait dans un premier temps pensé que les *trnm* pouvaient en désigner « les participants divins au repas sacré » (*GLECS* 24-28 [1979-84], p. 472, avec point d'interrogation ; cf. la note 15 à la p. 485 : « hommes ou divinités ? »). « Tisserands » (sans explication étymologique) : Heltzer, *PalSb* 13 (1965), p. 55-56 ; idem, *OLA* 6 (1979), p. 494 ; idem, *Internal Organization* (1982), p. 96-97.

283. *UF* 18 (1986), p. 94 ; *AuOr* 5 (1987), p. 58-66 ; *Religión* (1992) p. 117, 148. Le savant espagnol cite plusieurs autres entités divines comme appartenant à cette sphère sémantique, mais seuls ces trois groupes ont la dichotomie claire des singulier/pluriel. Voir ci-dessus, la note 30.

284. Voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 84-88.

divinisés<sup>285</sup>. On remarquera que les preuves de l'existence comme divinité indépendante de l'entité qui est au singulier vont en augmentant de *Rāpi'u* à *Milku* et que les rapports historiques entre cette entité et celle qui est exprimée par le pluriel sont donc variables : l'ancienne divinité *Milku* était le « roi » de l'au-delà (ou s'est-il vu choisir comme chef des *malakūma* pour une raison phono-sémantique ?), tandis que l'ancien titre *rāpi'u* se serait vu ériger en divinité indépendante pour que chaque groupement d'êtres divinisés eût son éponyme ; le rapport étymologique dans *gtr/gtrm* est clair mais l'absence de données pour l'usage des deux formes entrave toute hypothèse historique.

Pour revenir à *trmn/trmnm*, la ressemblance, d'après les quelques données dont nous disposons, est visible surtout avec *gtr/gtrm* : l'existence d'une divinité qui correspond à l'entité au singulier est prouvée par des sources provenant d'Ougarit même, tandis que l'élément qui est au pluriel a une fonction rituelle certaine tout en demeurant énigmatique quant à sa composition. Érigeant son raisonnement sur le logogramme LUGAL (= « roi ») utilisé pour écrire l'élément théophore *Šarrumma* dans certains anthroponymes, del Olmo Lete explique le nom divin comme l'éponyme des *trmnm* qui seraient, eux aussi, les roi défunts et divinisés<sup>286</sup>. Sans nier une telle possibilité, il faut tout de même observer qu'il s'agirait d'un jeu de mots assez recherché : *Šarrumma* = divinité anatolienne ; *šarru* = « roi » en accadien (le même mot s'écrirait avec {š}, et non {t}, en ougaritique) ; la logographie est donc « fausse », c'est-à-dire phonétique<sup>287</sup> ; enfin, l'*interpretatio ugaritica* qui aurait donné son sens aux termes *trmn* et *trmnm* aurait comporté la dissonance phonétique à laquelle nous avons déjà fait allusion (/š/ ≠ /t/).

Même si on accepte cette interprétation, il reste à trouver pourquoi les théologiens d'Ougarit auraient créé une quatrième catégorie de divinités constituée entièrement ou en partie par des rois défunts<sup>288</sup>. Trois catégories nous semblent bien suffisantes et l'explication des trois termes que nous venons de discuter comportait un grand élément de subjectivité, à laquelle nous nous sommes sentis contraints justement pour éclairer cette accumulation de termes ayant tous apparemment la même signification<sup>289</sup>. Une réponse se présente d'emblée : l'origine anatolienne du mot serait une indication que les « rois » ainsi désignés étaient anatoliens, soit hittites, soit hourrites ; le culte royal d'Ougarit aurait accordé une place aux ancêtres des souverains hittites. Pourtant, non seulement il n'existe aucune preuve positive de ce sens, à part l'étymologie elle-même, mais les textes administratifs que nous avons déjà évoqués semblent le démentir. En effet, on trouve à côté des *trmnm*, les *trmn mlk* (RS 15.115 [PRU II 106]:13, 29) et les *trmn qrt* (ibid., ligne 15) ; or, qu'il s'agisse des « *tarrummannūma* du roi/de la ville », ou des « *tarrummannūma* de(s) villes *Mullukki/Qaratu* », ni l'un ni l'autre de ces sens ne servira d'appui à l'interprétation « pan-anatolienne » des divinités.

Cherchant un lien entre les textes administratifs et notre texte de la pratique, on se rend compte que le mot *mlk* se trouve dans les trois textes. Si l'on se permet de donner au mot le même sens dans les trois textes, il est possible de cerner ce sens. Le *bt mlk* de RS 1.001 sera soit « le palais du roi », soit « le temple de *Milku* ». Dans RS 15.115 *trmn mlk* aura un des deux sens que l'on a proposé plus haut (« du roi » ou « de la ville de *Mullukki* ») — en effet, il est invraisemblable que *trmn mlk* signifie « les *tarrummannūma* de (la divinité) *Milku* », car on ne connaît pas de divinité QRT ; tout aussi invraisemblable que *bt mlk* de RS 1.001 signifie « le palais de (la ville) de *Mullukki* ». Selon le second texte administratif, les habits des *trmnm* (sans qualificatif) sont distribués au *bt mlk*, universellement compris comme le palais royal<sup>290</sup>. Des trois passages, le dénominateur commun est

285. Ibid., ch. II. Nous changerons d'avis sur la nature des *gtr/gtrm* dans le commentaire à RS 1.005:9.

286. *AuOr* 5 (1987), p. 66 (cf. p. 58 : *trmn* comme titre de *Niqmaddu* a le sens de « rey divino ») : cf. *Religiōn* (1992), p. 148.

287. Laroche, *Syria* 40 (1963), p. 278-79.

288. « Créer » est bien le mot, car ni *Šarrumma* — qui ne fut introduit en Syrie qu'au XIV<sup>e</sup> siècle — ni *Šarrummanni*, ni les *Šarrummanni* n'avaient ce sens en Anatolie (Laroche, *Syria* 40 [1963], p. 288-91, 298 ; idem, *RHA* 35 [1977], p. 218).

289. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 93, n. 62.

290. RS 15.082 (PRU II 107):5-8 *mlbš trmnm k ytn w b bt mlk mlbš ytn lhm*, « Les habits des *tarrummannūma*, quand ils ont vieilli, dans la maison du roi on a donné des habits pour eux. »

donc le sens de « roi ». Ayant atteint cette étape, on conclura que les *trmn qrt* sont « les *tarrummannūma* de la ville (d'Ougarit) » et que les *trnm* étaient susceptibles d'être divisés en au moins deux groupes, appartenant aux deux sections principales de la ville, à savoir, le palais royal et le reste <sup>291</sup>. Ce résultat se cadre assez mal avec le sens voulu par del Olmo Lete, car on ne manquera pas de se demander si deux groupes de mânes royaux auraient existé, l'un pour le roi, l'autre pour la ville. À quelle lignée royale aurait correspondu le second groupe ?

Si l'on accepte l'étymologie anatolienne, il nous paraît de bonne méthode de faire au moins l'essai d'expliquer les noms divins d'après les données, si éparses soient-elles, du domaine anatolien. Il existe justement un texte, dit « Les 'vœux' de Puduḥepa », où l'on trouve la mention de « deux *Šarrummani* », qui sont les petits (« enfants » ou « veaux ») de *Šarrumma* et qui portent à leur père les « vœux » exprimés dans le texte, et qui avaient, donc, un rôle d'intercesseurs divins <sup>292</sup>.

À partir de ces données, nous proposons l'explication suivante. Il existait à Ougarit une divinité *Tarrummanni*, qui était l'équivalent du dieu anatolien *Šarrumma(nni)*, aussi bien qu'une catégorie de divinités issues de ce *Šarrumma(nni)* et dont le rôle était celui d'intercesseurs divins. Bien que nos textes ne fournissent aucune indication que ces divinités aient été introduites à Ougarit par les Hourrites, il nous semble qu'il faut envisager précisément ce truchement hourrite, car l'influence proprement hittite sur le culte d'Ougarit semble — d'après nos sources actuelles — pour ainsi dire inexistante. Qu'une divinité bovine comme *Šarrumma(nni)* ait eu une multiplicité de petits n'a rien d'étonnant ; par contre, le concept d'une lignée de mânes royaux propre à la ville et différente de celle du roi d'Ougarit constitue presque une atteinte à la nature des choses. Le fait que les trois principaux textes où figurent les *Tarrummannūma* les placent dans, ou en rapport étroit avec, le palais royal indique une prédilection royale pour ces divinités <sup>293</sup> : celle-ci serait-elle attribuable au rôle d'intercesseurs qu'elles jouaient ? Et dans quelle mesure cette prédilection et la place importante qui leur a été réservée dans ce texte-ci révèlent-elles une « hourritisation » du culte royal d'Ougarit, du moins du point de vue affectif, sinon statistique ?

*bt mlk* sera à l'accusatif dénotant l'emplacement <sup>294</sup> des statues de *Šapšu Pagri* et des *Tarrummannūma* au cours des sacrifices qui ont lieu pendant la nuit. Les données sur les rapports

291. Yon, *CRAI* 1985, p. 705-21 ; Callot, *CRAI* 1986, p. 735-55. On comparera RS 34.124:17-19 *w lht bt mlk āmr ky tδbr ūmy l pn qrt* « En ce qui concerne le fait que ma mère doit discourir au sujet de la correspondance relative à la fille du roi d'Amourrou devant (l'assemblée de) la ville ... » (voir Bordreuil et Pardee, *RSO* VII [1991], p. 142-50).

292. Laroche, *Syria* 40 (1963), p. 289-91, avec la bibliographie antérieure.

293. Singer a signalé l'importance de l'élément théophore *Šarrumma* dans les noms d'enfants issus de mariages entre les maisons royales d'Ougarit et d'Amourrou (*RAI* 38 [1992], p. 232).

294. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35 « au palais du roi » ; DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 208 « 1:12 also mentions *bt mlk*, perhaps as the place where the victims listed are sacrificed » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77 « (nel)la casa del re ». Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42 « de/en el palacio » ; idem, *Religión* (1992), p. 147 « de/en palacio ». Le fait que cette tablette ait été découverte sur l'acropole, et le fait que le temple à l'intérieur du palais royal n'est pas identifié avec certitude, ne constituent ni l'un ni l'autre la preuve que ce rite n'ait pas eu lieu au palais royal (cf. Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 49, à propos de RS 1.005:1-2), et cela pour cinq raisons : (1) la seule chose qui semble un peu claire au sujet des rapports entre telle tablette et la liturgie dont son texte fait état est que ce texte, parce qu'exprimé à l'imparfait, devait précéder le rite lui-même (voir ici sur *t'* à la l. 1 et la note 55 ; sur RS 1.005:1 *t'rb* et la note 19 ; et sur RS 19.015:1 *ykl*) ; (2) nous ne savons absolument rien sur les rapports entre le lieu de trouvaille de telle tablette et les rites dont son texte fait état ; pourtant, si on accepte que telle liturgie n'a pas eu lieu dans la bibliothèque du « grand prêtre » ou dans la bibliothèque du « prêtre aux modèles de poumon et de foies » (cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 80), elle a pu avoir lieu n'importe où dans la ville ou même à l'extérieur de celle-ci ; par ce fait on peut dire que toute tentative d'établir le lieu du rite par le lieu de trouvaille est désespérée dans l'état actuel de nos connaissances archéologiques ; (3) la nature des vestiges archéologiques et des premières fouilles à Ras Shamra ne sont pas de sorte à nous permettre de dire définitivement qu'aucun sanctuaire ne se trouvait à l'intérieur du palais — il aurait été particulièrement difficile de reconnaître les restes de petits sanctuaires situés à l'étage ; (4) les parallèles que fournissent les textes de Mari (voir Durand, *Le système palatial* [1987], p. 39-110) indiquent que le palais d'un roi amorite devait abriter des sanctuaires ; (5) le temple dit « hourrite », « situé entre la limite de la ville (rempart) et la zone reconnue comme zone royale », a pu « avoir servi au déroulement de cérémonies et de banquets liés au culte » ; « nous proposons de l'intégrer dans la zone royale proprement dite » (Yon, *Bounni*

entre ces divinités et le palais royal se trouvent dans notre commentaire sur *trnm*. Il nous paraît peu probable, en effet, que le scribe de ce texte ait oublié les offrandes que devaient recevoir les divinités de la ligne 12<sup>295</sup>. Au contraire, les divinités de la ligne 12 devaient jouer un rôle différent de celui des dieux mentionnés aux lignes 13-19. Cette locution adverbiale, par sa présence même, impliquera que les divinités de la ligne 12 furent portées le soir depuis leur demeure habituelle et placées dans un sanctuaire du palais, peut-être dans le sanctuaire principal, que Yon propose d'identifier avec le « temple hourrite »<sup>296</sup>. Il n'est pas impossible, en raison des textes qui font mention des habits des *Tarrummannūma*, que les statues de ces dieux aient fait l'objet de soins vestimentaires particuliers, c'est-à-dire que, comme pour les divinités des autres civilisations du Proche-Orient ancien, on les habillait (et les nourrissait) comme des humains<sup>297</sup>. Si nous avons bien compris le sens du nom de *Šapšu Pagri*, « *Šapšu* du cadavre = *Šapšu*, directrice de pompes funèbres », cette divinité était présente au palais pour présider aux sacrifices de la nuit, le moment où elle passait dans le monde des morts. Et si les *Tarrummannūma* avaient bien un rôle d'intercesseurs, l'on dira évidemment que leur présence était nécessaire pour porter les vœux du culte de la nuit, moment particulièrement dangereux, auprès d'une divinité — mais nous ne sommes pas en mesure de dire de quelle divinité il s'agissait. Nous exprimerons le doute que *Tarrummannu* lui-même fût assez important pour être l'objet de cette intercession, et sa présence dans la liste suivante de sacrifices met en doute une telle importance. Si les *Tarrummannūma* étaient pleinement intégrés au système religieux ougaritique, ils devaient intercéder auprès d'un des grands dieux ouest-sémitiques, tels que *Ba'lu* (cf. RS 24.266), ou même *'Ilū*.

Le rôle qu'a pu jouer le roi dans ce rite n'est pas mentionné explicitement, mais la place importante que tiennent les rites auxquels participe le roi constitue un des éléments les plus frappants de ces textes. Voir l'index de mots ougaritiques et nos remarques dans les conclusions concernant le palais royal (§ IV 4).

Lignes 13-19. Il n'y a pas de doute quant aux rapports entre ce passage et RS 24.246:1-14, une liste de divinités qui correspond précisément à celles de ces lignes de RS 1.001<sup>298</sup>. Comme nous l'avons expliqué plus haut (« État », « Remarques textuelles », et « Structure »), dans les deux cas où il manque un nom divin, le scribe a laissé sur la tablette un vide, indication certaine d'un défaut de transmission (défaut de mémoire ? *Vorlage* en mauvais état ?). Inversement, les rapports entre les lignes 15-28 de RS 24.246 et la fin de notre texte sont beaucoup plus difficiles à cerner. Nous y reviendrons dans notre commentaire sur *inš ilm* (ligne 22). Il nous sera aussi nécessaire d'expliquer, le moment venu, la présence à la fin de liste dans RS 1.001 (ligne 19) de *glmt*, nom divin qui ne figure sur ni l'une ni l'autre des deux listes de RS 24.246. La fonction des deux listes reportées sur la tablette RS 24.246 n'est indiquée d'aucune façon, et toute explication des rapports fonctionnels entre ce texte-là et celui-ci ne sera donc que conjecturale.

Les principes de hiérarchisation des noms divins ne sont pas clairs. L'ordre de valeur décroissante des sacrifices-šrp (huit vaches, ensuite trois brebis) servira peut-être d'indice (comme, *mutatis mutandis*, l'ordre décroissant des divinités dans les listes précédentes : *il ... tkmn w šnm, ilh ... šlm*). Par contre les sacrifices nommés aux lignes 17-19 ne montrent pas un ordre uniformément décroissant (*dbhm, gdl, dqt, gdl, š*). On pensera aussi, dans le cas de *Rašap*, que le fait du sacrifice-šrp

[1990], p. 330, 331). O. Callot a eu l'obligeance de nous communiquer qu'à son avis ce « temple hourrite » était propre aux rites palatiaux et que d'autres sanctuaires existaient vraisemblablement dans le palais.

295. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 143 ; cf. la traduction par Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 310, où l'on trouve « Opfer » entre parenthèses. Là où les données du scribe étaient insuffisantes, il a laissé un vide (lignes 14, 16). Voir del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 43, n. 16.

296. Voir plus haut, la note 294.

297. Cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 171 : « [...] ces indices orienteraient vers les rites de transfert des divinités au *bt mlk* et leur vestition ». Pour le rituel hebdomadaire en Égypte, voir Barta, *LÄ III*, p. 841-45. À ce sujet, voir encore notre chapitre de conclusions.

298. Voir plus haut, la note 256.



consistant dans une *dqt* est normal et, de plus, étant donné que souvent son nom précède immédiatement la mention même du sacrifice-*šrp*, qu'aucun aspect de hiérarchie d'après l'importance intrinsèque de la divinité ne se présente au moins dans ce cas-là. Et il serait étonnant que *Yammu*, qui arrive vers la fin du « panthéon officiel », et qui a été vaincu par *Ba'lu* selon la mythologie du Levant, ait joui d'une prééminence sur *Ba'lu* dans le culte, simplement parce que son nom précède ici celui du dieu de l'orage. En fin de compte on aboutit à la seule conclusion que les deux divinités que l'on aurait prises de toute façon pour des divinités mineures (*dqt* et *trt*) le sont parce qu'elles ne reçoivent qu'une *dqt*. Et même ! Dans le cas de la divinité *dqt*, il paraît nécessaire de reconnaître aussi une motivation de symétrie.

Il est également difficile de faire entrer la définition de la nature des divinités aux lignes 13-19 dans une seule catégorie. Cependant, on a soutenu que toutes ces divinités étaient propres au culte funéraire des mânes royaux<sup>299</sup>, ou, plus précisément, mais seulement pour une partie de la liste, que les cinq dernières divinités étaient plus « négatives » et « terribles » que les autres<sup>300</sup>. La seconde déclaration n'est pas réellement fondée, car il n'y a aucune raison pour prendre la dernière divinité, *yrh kty*, « le dieu-lune cassite », pour une divinité terrible, tandis que *Šapšu Pagri* a certes un rapport avec l'au-delà, mais sans être particulièrement menaçant. Et nous proposerons une interprétation du nom divin '*nt hbyl* qui enlève son aspect « terrible ». La première déclaration n'est pas mieux fondée : la liste ne contient à vrai dire qu'un élément qui ait un rapport particulier avec le culte funéraire, *Šapšu Pagri* (auquel s'ajouterait *il bt*, si ce nom signifiait « les dieux [= les défunts] de la maison »). Inversement, plusieurs de ces divinités ont des rapports avec la nuit, et d'autres ont des caractéristiques chtoniennes nettes. Il s'agira de faire la distinction, dans la mesure du possible, entre ces domaines. Nous entreprendrons maintenant un survol rapide de ces noms divins, en essayant de faire ressortir leurs caractéristiques principales de façon à pouvoir comprendre l'organisation de cette liste.

— Le théonyme *il bt* (ligne 13) a été interprété comme « le dieu de la maison/du palais »<sup>301</sup> ou comme « les dieux de la maison/du palais »<sup>302</sup> : selon la première interprétation l'expression correspondra à un nom divin précis (Garbini, *del Olmo Lete*), ou bien dénotera un génie tutélaire (Xella) ; selon la seconde les possibilités sont plus larges, surtout dans le sens que ces dieux pourraient correspondre à des groupements mal intégrés au panthéon « officiel », tels que les mânes royaux, par exemple. Aucun des cinq passages où se trouve le nom divin n'est organisé de façon à faire préférer l'une de ces interprétations à l'autre — on peut même dire que notre texte (et le texte correspondant, RS 24.246) contribue le plus, car la liste des lignes 13-19 ne contient qu'un élément qui ne soit pas au singulier, en l'occurrence le duel (*il tm hnqtm*, l. 18). On apprend par RS 24.260 l'existence d'une « maison » (*bt*) et d'un « sanctuaire » (*qdš*) appartenant à *il bt* (voir notre commentaire du texte pour une discussion du sens de ces deux termes). Un indice comparatif en faveur du singulier et en faveur du sens « dieu du temple » est fourni par l'expression *il bīti* en accadien<sup>303</sup>. Le '*ilu bēti* ougaritique aurait été le génie tutélaire soit du palais royal (du *bētu malki* qui se trouve mentionné à la fin de la ligne précédente), soit d'un temple particulier au palais. Le fait

299. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 40, 43 ; idem, *Religión* (1992), p. 148-49.

300. Xella, *TRU* I (1981), p. 330.

301. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 51, 77, 106, 146, 218, 222, 330 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 57 (*il bt* = *b'ī špn* ; le seul appui pour cette identification était une mauvaise lecture dans RS 24.253:32-33 [voir nos remarques textuelles sur ce texte]) ; Lackenbacher, *Biro*t (1985), p. 156 (à propos d'un texte accadien de Baniyas où se rencontre le théonyme {DINGIR *ša É*} = *il bt*) ; del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 54-55, n. 25 ; p. 60 (pour son identification de *il bt* avec *bbt*, voir notre commentaire de RS 24.260) ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; idem, *Religión* (1992), p. 147 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 13a (« Gott des Hauses, der Dynastie » ; changement d'avis, voir la note suivante) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 138 (« dieu du temple »).

302. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 85 ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 128.

303. *CAD* I - J, p. 101 ; Leibovici, *Génies* (1971), p. 104 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 222. Lackenbacher, *Biro*t (1985), p. 156, préfère « dieu du palais » et même, dans certains textes, « une divinité de la famille ou du clan ».

qu'il constitue une divinité proprement dite, d'après sa présence même dans cette liste de divinités, et qu'il était propriétaire d'un temple qui lui était propre, nous fait croire que la première solution est à choisir, car *il bīti* en accadien a pour fonction celle d'appellatif et peut s'employer pour n'importe quelle divinité. Le mot « maison » étant au singulier, on préférera le sens général de « maison (royale) » et, en comparaison avec l'expression qui comporte le pluriel du mot *bt*, *Ba'lat Bahatīma* « la dame du palais (royal) » (ligne 21), le sens plus abstrait de « dynastie ». Si ce théonyme en cache un autre, ce dont nous ne sommes pas convaincu, on pensera à *Haddu*, le seul théonyme à figurer dans les noms des rois d'Ougarit. Si, inversement, les rapports entre *'Ilu Bēti* et *'Ušhara* qui semblent ressortir de RS 24.260 sont l'indice d'un caractère identique, il s'agirait d'une divinité chthonienne (à ce sujet, voir RS 1.003:32).

— On admet unanimement que la divinité *ūšhr(y)* (ligne 13) correspond à la divinité mésopotamienne et anatolienne *Išhara*, d'« unbekannter Herkunft »<sup>304</sup>, « aus der Kreise der Unterwelt »<sup>305</sup>. Elle est connue surtout pour être la dame des serments (en étroite association avec le dieu lunaire) et de la justice, pour avoir certaines caractéristiques guerrières et même maléfiques. À Émar elle s'occupait de la divination<sup>306</sup>. Elle avait comme emblème le scorpion<sup>307</sup>. Les contextes où paraît le nom divin sont lacuneux, peu nombreux, et peu éloquents. D'après l'association avec le reptile-*hlmz*, on conclura à une divinité chthonienne ; d'après les sources mésopotamiennes sa polarité serait plutôt négative<sup>308</sup>.

— En raison de la présence de *ym* = <sup>d</sup>A.AB.BA, « mer », dans le texte du « panthéon » (RS 1.017:30 = RS 24.264<sup>+</sup>:29 = RS 20.024:29), on préférera cette interprétation<sup>309</sup> pour le théonyme *ym* à la ligne 13 à celle de « jour »<sup>310</sup>. On se demande dans quelle mesure le rôle d'ennemi de *Ba'lu* qui est dévolu à *Yammu* selon les textes mythologiques s'attache à la divinité des textes de la pratique. En effet, la

304. Edzard, *WdM I* (1965), p. 90. La divinité était connue à Ébla : Conti, *QdS* 17 (1990), p. 13 (avec les éléments bibliographiques antérieurs) ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 82 ; Archi, *MARI* 7 (1993), p. 71-78 ; Fleming, *JAOS* 113 (1993), p. 178-79. Pour les éléments bibliographiques particuliers à l'Ougarit, voir *AfO* 36-37 (1989-90), p. 433-34, auxquels on ajoutera Lipiński, *Cosmogonies* (1991), p. 4. Signalons que le théonyme s'écrit une fois {išhr}, dans un texte hourro-ougaritique (RS 24.261:21). La présence de la déesse à Ébla a mené certains à croire qu'il s'agit d'une divinité sémite (Jacobsen, *Moran* [1990], p. 237, n. 9 ; Fleming, *JAOS* 113 [1993], p. 178). Si l'idée n'a en soi rien d'in vraisemblable, l'orthographe ougaritique du théonyme montre que l'étymologie que propose Jacobsen, à savoir /š'r/, « l'orge », emprunté en suméro-accadien, selon l'hypothèse de l'inventeur, au sémitique de l'ouest, n'est pas à retenir : l'orthographe avec {h} oblige celui qui voudrait retenir l'hypothèse à conjecturer que le théonyme ait été d'abord emprunté à l'ouest, ensuite oublié par les sémites de l'ouest, pour enfin être réemprunté en ougaritique à l'accadien.

305. Frantz-Szabó, *RIA* 5 (1976-80), p. 177. Selon Fleming, *JAOS* 113 (1993), p. 179, à en juger d'après les textes d'Émar, les rapports de la déesse avec l'au-delà ne seraient pas aussi serrés qu'on l'avait pensé.

306. Arnaud, *AEPHER* 92 (1983-84), p. 232-33.

307. À Ougarit on ne connaît pas de représentation de cette divinité, mais elle paraît en RS 24.260 en association avec le mot *hlmz* « lézard, serpent » (si l'on accepte la parenté entre ce mot et l'accadien *hulmittu*, la traduction « lézard » est préférable, car un texte accadien définit le *hulmittu* comme ayant quatre pattes : voir *CAD H*, p. 230). Selon Lambert, « The goddess Išhara was represented by a viper c. 1800 BC, but by a scorpion c. 1400-1000 BC » (*RHR* 207 [1990], p. 124). Selon Couroyer, cette divinité avait comme signe primitif l'hydre, qui « fut remplacé par le scorpion parce que, du point de vue astrologique, elle était le scorpion » (*RB* 89 [1982], p. 117, n. 11). Les attestations des mots *hlmz/hulmittu* ne sont pas telles qu'elles puissent infirmer ou confirmer cette hypothèse, mais ce sens de « scorpion » n'est certainement pas attesté pour *hlmz*. Nous marquons notre accord avec Dietrich et Loretz quant aux rapports entre *ūšhry* et *hlmz* : l'évidence des textes ougaritiques (et, ajoutons-nous, du monde mésopotamien) va à l'encontre de l'hypothèse selon laquelle cette divinité fût elle-même, et tout simplement, un reptile (*UF* 13 [1981], p. 85-86 ; cf. Sabourin, *SDB* 10 [1985], p. 1500).

308. Frantz-Szabó, *RIA* 5 (1976-80), p. 177-78.

309. Ginsberg, *KU* (1936), p. 112 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.878 ; idem, *UL* (1949), p. 112 ; idem, *UM* (1955), § 20.827 ; idem, *UT* (1965), § 19.1106 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127 ; Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 83 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 58 ; Eissfeldt, *JSS* 5 (1960), p. 38 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 201, n° 116 ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 110 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 84, n. 58 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 89-90 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; idem, *Religión* (1992), p. 147. Cf. Popko, *AOF* 14 (1987), p. 252-62 (rituels hittites pour la grande mer et pour la mer-tarmana).

310. Les premiers commentateurs ont proposé le sens de « jour » en raison de la présence de *yrh*, « mois », à la ligne suivante : Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35-36 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 71.

divinité suivante est *Ba'lu* lui-même et il nous importe de savoir si cette association des divinités constitue une réflexion du mythe et donc une allusion à *Yammu* comme adversaire ou simplement l'inclusion dans le panthéon d'une divinité représentant une partie importante du cosmos. Des témoignages externes qui datent d'avant et d'après l'ère de nos textes parlent en faveur de la première partie de l'alternative : (1) dans une lettre de Mari (XVIII<sup>e</sup> s.) on trouve mention d'un message d'Addu d'Alep à Zimri-Lim de Mari où la divinité parle au roi de « l'arme avec laquelle il a lutté contre la Mer »<sup>311</sup> ; (2) l'*Histoire phénicienne* selon Philon de Byblos rapporte la lutte entre Demarous et Pontos, c'est-à-dire vraisemblablement, entre *Ba'lu* (= *dmm* selon *KTU* 1.4 VII:39 ?) et *Yammu*<sup>312</sup>. Il s'agit de textes appartenant à deux genres littéraires très différents, transmis tout à fait différemment, et séparés par au moins un millénaire et demi, mais qui préservent néanmoins le fait du combat entre le dieu de l'orage et la mer. Cet accord essentiel nous paraît indiquer que cette lutte occupait une place de grande importance dans la pensée syrienne et qu'il est difficile de concevoir qu'elle ait pu être tout à fait absente des conceptions cultuelles. Si rapport spécifique il y a entre les textes mythologiques et rituels, il est possible que *Yammu* précède *Ba'lu* dans cette liste tout simplement parce que la royauté de *Yammu* précéderait, selon certains agencements des tablettes mythologiques, celle de *Ba'lu* dans l'enchaînement des « événements » mythologiques (*CTA* 1, 2). Quoi qu'il en soit, la *persona* de *Yammu* ne sera pas principalement celle de la source du poisson ou encore celle de la surface des eaux où voguent les bateaux, mais bien celle de la mer visible et invisible (c'est-à-dire, dont on voit la surface mais dont les profondeurs communiquent avec le monde infernal), qui était l'allié de *Môtu*, « la mort », et l'adversaire de *Ba'lu*, source de fécondité.

— Il est possible, sans plus, que la présence de *Ba'lu* dans cette liste (ligne 14) fasse appel au côté « infernal » de la divinité, c'est-à-dire qu'elle constitue une référence à sa descente au séjour des morts. Mais même cela n'est pas prouvé, et faire de lui, en raison de cette descente, le roi des mânes nous semble un trop grand pas<sup>313</sup>. La présence de *Pidray* plus bas (ligne 15) nous fait penser que *Ba'lu* se trouve ici plutôt en qualité de dieu de l'orage et, partant, de la fertilité, que de dieu qui meurt. *Ba'lu*, avec *Rašap* et *Tirātu*, sont les seules divinités qui figurent dans les deux parties principales de ce rite (respectivement l. 6, 14 ; 4, 7, 16 ; 11, 16).

— *Yarihu* « la lune » (ligne 14) sera surtout une divinité nocturne — faire d'elle, uniquement par sa présence dans cette liste, une divinité « négative »<sup>314</sup> présume ce qui reste à définir, la nature de chaque divinité selon des critères plus larges.

— La restitution du nom divin *Kôṭaru*<sup>315</sup> à la fin de la ligne 14 est admise depuis la publication de RS 24.246<sup>316</sup>, où cette divinité trouve sa place après *Yarihu*, et le vide qu'a laissé ce scribe après

311. Charpin et Durand, *RA* 80 (1986), p. 174 ; Durand, *MARI* 7 (1993), p. 41-61 ; Bordreuil, Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 63-70.

312. Attridge et Oden, *Philo* (1981), p. 90, n. 119 ; Baumgarten, *Phoenician History* (1981), p. 196, 211. Cf. Mullen, *Divine Council* (1980), p. 88-91. Cf. aussi les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 451-52, auxquels on peut ajouter Korpel, *Rift* (1990), p. 338, 342-47, 459, 464, 497, 503, 553-54, 562-63, 581 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 73-78, 89 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 85 ; Walls, *Anat* (1992), p. 93-94 (n. 18), 129 (n. 53) ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 410-12 ; Oliva, *NABU* 1993/4, p. 78-80 ; Smith, *Baal Cycle* (1994), p. 92-94.

313. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 85, n. 24 ; p. 101 ; p. 171, n. 17.

314. Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 149. Bien que Pardee n'ait pas pu expliquer son rôle dans RS 24.258, ni cerner sa nature d'après les données de ce texte, celui-ci ne contient guère d'élément invitant à une interprétation de *Yarihu* comme divinité maléfique (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 39-42). Cf. aussi les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 452-53, auxquels on peut ajouter Korpel, *Rift* (1990), p. 226-28, 529, 564-65 ; del Olmo Lete, *AuOr* 9 (1991), p. 67-75.

315. Pour la forme vocalisée avec un seul /r/, voir Sivan, *UF* 18 (1986), p. 311 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 210 ; pour /ô/ comme première voyelle, voir Huehnergard, *ibid.*, p. 141, et ci-dessous commentaire de RS 1.017:13 *krt*.

316. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594 (qui n'a pas tiré cette conclusion) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 205, n° IX ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 73 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 147 ; *idem*, *TRU* I (1981), p. 76 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 471 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 283 ; *idem*, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 147.

avoir posé un trait de séparation n'en est que l'indice concret. L'atelier de ce dieu artisan avait certainement un emplacement souterrain et le dieu lui-même avait un rôle dans la magie blanche en rapport avec les morts<sup>317</sup>, mais son rôle dans les autres textes ougaritiques n'avait rien de négatif. Il s'agira encore, donc, d'une divinité qui avait un rapport particulier avec les régions infernales mais qui n'était pas pour autant maléfique.

— Si *Tarrummannu* (ligne 15) correspond au *Šarrummanni* anatolien, il n'avait aucun rapport particulier avec l'au-delà, ni avec la nuit (voir plus haut, commentaire de *trmm*, ligne 12).

— *Pidray* (ligne 15) était étroitement associée à *Ba'lu* (rapport ambigu : fille ou femme ?) et elle avait aussi, avec ses sœurs<sup>318</sup>, un rôle de divinité de la fertilité. Le « panthéon » d'Ougarit a établi l'équivalence entre elle et la grande divinité hourrite *Hebat*, parèdre pour sa part de *Tešub*, l'analogue de *Ba'lu* (voir le commentaire de RS 1.017:17). Sa présence dans cette liste constituera encore un exemple d'une divinité chtonienne bénéfique.

— On connaît mieux *Daqqītu* (ligne 15) par les sources anatoliennes que par celles d'origine sémitique, mais le théonyme semble être sémitique<sup>319</sup>. La déesse fait partie de l'entourage de *Hebat*, et partagera dans une certaine mesure ses caractéristiques (voir ci-dessus, à propos de *Pidray*).

— Si le nom divin *Tirātu* (ligne 16) correspond au nom commun « vin-*tirātu* » (voir le commentaire des lignes 10-11), ce dieu sera une sorte de Bacchus, sans rapport particulier avec l'au-delà.

— La restitution de *Rašap* à la fin de la ligne 16 met en place le chef des régions infernales selon le panthéon d'Ougarit (voir nos commentaires des lignes 4 et 7). La restitution elle-même paraît certaine pour des raisons épigraphiques (voir « État » et « Remarques textuelles ») et philologiques (dans RS 24.246 on trouve la même série de noms divins qu'ici). La lecture de {Išlrp} à la ligne 17 semble exiger, en plus de la restitution du nom divin, celle du nom commun désignant la victime offerte à cette divinité (voir « État » ci-dessus). L'ordre des mots *ršp dqt* est emprunté à la ligne 4 de ce texte ; tout aussi possible est l'ordre *dqt ršp*, à l'instar de RS 1.003:13. Voir le commentaire de ce texte pour une discussion du problème que pose cet ordre.

— On a proposé deux explications bien différentes pour le nom divin 'nt *hbly* (ligne 17) : (1) « 'Anatu, la destructrice »<sup>320</sup>, et (2) « la 'Anatu de (la ville de) *Haballa* »<sup>321</sup>. Le contexte peut indiquer une préférence pour la première analyse (on en a souvent rapproché le nom divin qui se trouve à la ligne suivante, celui des « déesses étrangleuses »). La lecture incertaine de la seule

317. Pour une discussion, cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 99-101, et pour la bibliographie, idem, *AfO* 36-37 (1989-90), p. 454-55, à laquelle on ajoutera Korpel, *Rift* (1990), p. 474-77, 484 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 89, 227 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 87-88.

318. Voir la discussion de Pardee au sujet des filles de *Ba'lu*, dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 139-45. Pour la vocalisation sans voyelle casuelle, voir Albright, *BASOR* 146 (1957), p. 35 ; Pope et Röhlig, *WdM I* (1965), p. 303 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 164 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 139, n. 90 (et corriger « *pidrayu* », ibid., p. 259, commentaire) ; Layton, *Archaic Features* (1990), p. 243-45. Malgré les données explicites provenant d'Ougarit même, on continue parfois à vocaliser « *Pidrayu* » (cf. De Moor, *Anthology* [1987], p. 304 ; Baldacci, *BiOr* 46 [1989], col. 120 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 235 [n. 140], 597, 670). On se demande comment la lecture claire de {<sup>d</sup>pí-id-ra-i} en RS 17.116:3' (*PRU* IV, p. 132) est devenue « *pi-id-di-ri-ya* » pour Watson (*SEL* 10 [1993], p. 54, n. 69). Pour les éléments bibliographiques concernant cette déesse, cf. *AfO* 36-37 (1989-90), p. 471, auxquels on ajoutera Lambert, *SVT* 40 (1988), p. 136-37 ; Lipiński, *Cosmogonies* (1991), p. 13 ; Aartun, *Studien* (1991), p. 108-13 ; Watson, ibid.

319. Voir Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 503, 508 ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283-84 ; idem, *RHA* 36 (1978), p. 16. Selon Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 15, il s'agirait d'une « Syroanatolische Göttin ».

320. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 284 ; Kapelrud, *Violent Goddess* (1969), p. 31 ; Rainey, *UF* 5 (1973), p. 251, n. 81 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 5 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 32, II, p. 106 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 77, 80 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 331 ; idem, *WO* 19 (1988), p. 50 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 17a (changement d'avis, voir la note suivante) ; Walls, *Anat* (1992), p. 81, 82 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 49.

321. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 (citant le nom de lieu [U]RU-*ha*<sup>2</sup>-*ba-a*[<sup>l</sup><sup>2</sup>]-*la*<sup>2</sup>, *Ugaritica* V<sub>N</sub> 45:1') ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 171 ; idem, *TO* II (1989), p. 138. Cf. Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, qui propose une erreur de scribe : *hbly* pour *hlby* « d'Alep » ; or trois attestations de {*hbly*} (ici, en RS 24.246 et dans une autre séquence de théonymes en RS [Varia 20]) éliminent cette explication.

attestation du toponyme indique la même préférence. Le suffixe féminin -y, rare en ougaritique, ne favorise pas l'analyse qui fait de la forme un quasi-participe (« la destructrice »), car ce suffixe dénote d'ordinaire un état : « la défective » (comme *Pidray*, « la graisseuse », ou *'Arşay*, « la terreuse »)<sup>322</sup>. Ce suffixe ne dénote pas le gentilece, non plus, et si on garde la traduction « la *'Anatu* de (la ville de) *Haballa* », on préférera voir en *hbly* l'orthographe correcte en ougaritique du nom de la ville *Haballa* et l'analyse de la formule comme contenant un nom propre divin à l'état construit. Somme toute, le contexte où ne figure apparemment aucune divinité de lieu-dit, et qui comporte certaines divinités qui ont des rapports avec l'au-delà, favorise l'interprétation qui voit en *hbly* la désignation d'un aspect de la destruction. L'hypothèse suivante prend en compte l'exigence grammaticale d'un sens (quasi-)statif et fait en même temps allusion à la seule occasion où *'Anatu*, selon les textes ougaritiques, aurait subi une mutilation corporelle : *'Anatu Hablay*, « *'Anatu* la mutilée », serait l'hypostase de *'Anatu* qui se mutile quand elle prend le deuil pour *Ba'lu*<sup>323</sup>.

— Si le nom *Šapšu Pagri* fait allusion au rôle joué par *Šapšu* lors de funérailles (voir plus haut, commentaire sur la ligne 12, et plus bas, commentaire de RS 34.126:21), les aspects chthonien et nocturne de cette hypostase sont évidents : elle porte les cadavres au domaine des morts lors de sa descente nocturne.

— L'identité des deux déesses étrangleuses, *'Ilatāma Hāniqatāma*, demeure dans le domaine de l'inconnu. On connaît bien dans les textes magiques araméens un démon féminin qui étrangle les enfants<sup>324</sup> ; ce qui n'a pas été expliqué, c'est pourquoi ce nom-ci est au duel<sup>325</sup>. Si les rapports entre la divinité étrangleuse et le démon de la nuit *Lilit* sont bien établis (voir les auteurs cités dans la note 324), on sera en présence de deux déesses nocturnes et maléfiques.

— La dernière des divinités qui est commune à RS 1.001 et RS 24.246 est *yrh kty* (ligne 19), identifiée par Caquot comme « le dieu lune cassite »<sup>326</sup>. Il s'agira, quelle que soit l'identification de l'élément *kty*, d'une divinité lunaire et donc nocturne.

— Bilan : divinités positives : *b'l, trmn, trt, 'nt hbly*,  
divinités chthoniennes et positives : *il bt, ktr, pdry, dqt*,  
divinités chthoniennes et négatives : *ušhry, ym, ršp*,  
divinités nocturnes et positives : *yrh, špš pgr, yrh kty*,  
divinité nocturne et négative : *iltm hnqtm*.

Trois des quatre divinités qui portent la cote « négatives » (*'Ušharaya*, *Rašap*, et *Yammu*) se trouvent portées sur la liste des divinités principales d'Ougarit (RS 1.017, etc.) et on ne s'étonnera donc pas de les trouver sur n'importe quelle liste nominative divine. Ainsi, la liste ne comporte qu'une divinité négative rare et dont les caractéristiques ne peuvent se déduire que de l'étymologie et de sa présence ici (*'Ilatāma Hāniqatāma* ; on ajoutera *'Anatu Hablay* si l'hypothèse proposée plus haut n'est pas

322. Gordon, *UT* (1965), § 8.54-55 ; pour la situation en arabe, on peut consulter Wright, *Grammar* (1955) I, § 295. Les dictionnaires accadiens, syriaques, et arabes suggèrent les sens, respectivement, de « la lésée », de « la corrompue », et de « l'estropiée, la mutilée, l'aliénée ».

323. CTA 6 I:1-5. Cette hypothèse a été proposée par D. Friedrich lors d'un cours à l'université de Chicago (cf. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 [1993], p. 51, n. 61).

324. Dupont-Sommer, *RHR* 120 (1939), p. 157-58 ; Gaster, *Or* 11 (1942), p. 51-52 ; idem, *JNES* 6 (1947), p. 186-87 ; Sperling, *HUCA* 53 (1982), p. 5-6. Voir la bibliographie plus abondante dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 439.

325. Kapelrud pensait, sans citer de preuves, que l'une des deux serait *'Anatu* (*Violent Goddess* [1969], p. 31). Jirku proposé « daß es sich bei diesen beiden Göttinnen um böartige Numina handelt, die man zwecks ihrer Besänftigung in Göterlisten [sic] aufnahm » (*ArOr* 41 [1973], p. 97-98 – sans explication du nombre). Tarragon (*TO* II [1989], p. 139) donne à *hnqtm* le sens de « gorge, défilé » : « Il s'agirait des divinités des défilés de l'arrière-pays montagneux » (cf. Watson, *SEL* 10 [1993], p. 55). Mais comment alors expliquer la forme apparemment duelle de *hnqtm* ? Y aurait-il eu deux déesses gardant deux défilés ? Quel serait le rapport syntactique entre les deux mots ? Signalons en passant que *hnqt* dans la première des tablettes magiques d'Arslan Tash (*KAI* 27:4) n'est pas un singulier, car les formes verbales dont ce nom est le sujet se terminent en -n (l. 6, 8).

326. Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 263-65 ; idem, *SDB* 9 (1969), col. 1404 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 314 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; cette divinité, et l'explication de son nom, sont omises par haplographie chez Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310.

valable). Ce serait faux, donc, de voir seulement dans cet assemblage des divinités que craignaient les Ougaritains pour leurs caractéristiques terribles ou maléfiques. Par contre, la majorité des divinités sont soit chtoniennes, soit nocturnes, et plusieurs de celles dont la demeure n'est pas principalement dans les régions souterraines patronnent la fertilité : *Ba'lu* certainement, et il faut en dire autant de *Tarrummanni*, fils de *Tešub*. Pourquoi pas aussi de même pour *Tirātu*, dieu du vin ? *'Ilu Bêti*, enfin, sera en tête de la liste parce qu'il est le « dieu de la maison » où se tient la cérémonie (= *bt mlk*, ligne 12) et d'après ses rapports étroits avec *'Ušharaya* il ne faudra pas lui dénier un aspect chtonien, non plus. Enfin, si *'Anatu Hablay* est celle qui s'occupe de *Ba'lu* mort, il s'agira là aussi de l'hypostase d'une divinité qui a des rapports particuliers avec le monde infernal. Si on laisse de côté la distinction négatif/positif et si l'on y ajoute la distinction entre les divinités qui habitent le monde infernal et celles qui exercent une influence fertilisante sur la terre, tout en habitant un lieu terrestre, on arrive au bilan suivant :

divinités chtoniennes : *il bt, ūšhry, ym, ktr, ršp*,

divinités fertilisantes : *b'l, trmn, pdry, dqt, trt, 'nt ḥbly* (*pdry* est chtonienne et fertilisante),

divinités nocturnes : *yrh, špš pgr, iltm ḥnqtm, yrh kty*.

La liste consiste donc en divinités qui ont des rapports particuliers avec les régions infernales, avec la terre et ses produits, et avec la nuit. La notion qui les lie toutes est celle de la nuit, car les régions souterraines sont celles où règne la nuit. Ceci cadre très bien avec l'en-tête de cette section : « et pour la nuit »<sup>327</sup>. Il ne faut pas passer à côté du fait indiscutable qu'il ne figure ici aucune divinité qui ait un rapport certain avec le culte funéraire ougaritique : n'est présent ici aucun des noms qui se trouvent dans la liturgie de funérailles d'un roi défunt, RS 34.126 (dans RS 1.001 on a *Šapšu Pagri*, au lieu de *Šapšu*, et le mot *b'l* qui se trouve dans RS 34.126 n'est pas le même qu'ici, car là le nom porte le suffixe pronominal *-k*), aucun des autres termes qui désignent proprement les rois défunts, même pas *'Ilāhūma*, qui pourrait à la rigueur avoir un rapport avec le *'ēlōhīm* de I Rois 28:13. La seule allusion possible au culte funéraire est peut-être contenue dans le nom *'Anatu Hablay*, et cette allusion relève des mythes et non de la pratique. Il faut donc mettre de côté l'hypothèse proposée par del Olmo Lete de voir ici l'évocation de divinités funéraires, et y voir au contraire le culte des divinités qui se meuvent la nuit et dans les régions souterraines et infernales et qui ont droit, en raison de ce côté infernal, à une propitiation tout spéciale<sup>328</sup>. Pour la plupart, elles n'ont en commun avec les mânes royaux que le lieu de séjour général.

Ligne 17. Ayant discuté la nature des divinités qui reçoivent les sacrifices des lignes 13-19, revenons maintenant sur nos pas pour considérer les catégories de sacrifices mentionnées à la ligne 17 : *šrp ... dbḥm*. On a déjà parlé du sacrifice-*šrp* dans le commentaire sur la ligne 4. où l'on trouve la séquence ordinaire *šrp ... šlmm*. Une interprétation vraisemblable des lignes 13-19 verrait ici une structure similaire, c'est-à-dire que le sacrifice-*šrp* serait à l'intention de toutes les divinités dont le nom précède

327. Cf. Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 470-73. Tout en reconnaissant la justesse des remarques du savant italien relatives aux rites nocturnes, nous croyons qu'il n'est pas moins nécessaire de nuancer sa description de ces rites comme caractérisés par « la présence centrale de divinités chtoniennes et/ou 'négatives' », car cette liste-ci est la plus complète, et ici les deux aspects mentionnés, surtout l'aspect négatif, sont moins marqués que la description citée ne le laisse croire. D'ailleurs, il faudra un jour définir clairement ce qu'on entend par « chtonien » dans les études ouest-sémitiques : une divinité est-elle chtonienne par le fait d'être fertilisante (par ex. *trt*), par le fait de jouer un rôle temporaire dans les régions infernales (par ex., *b'l* et *'nt ḥbly*), ou par le fait d'être nocturne ? Si l'on s'en tient à la définition classique, la réponse est toujours négative, car les dieux chtoniens sont les « dieux résidant dans les cavités de la terre » (Littré), « chtonien » étant le « surnom de plusieurs divinités infernales, que l'on supposait résider dans les cavités de la terre » (Robert).

328. Nous sommes au fond d'accord avec la formule suivante de Brown : « As a group, the fourteen deities [de RS 24.246:1-14, où les deux théonymes à la ligne 3 ont apparemment été comptés pour un seul] probably perform a beneficent task by supplying supernatural sustenance and protection » (*Serpent Charms* [1974], p. 104). Pourtant, pour l'accepter, il faut préciser que dans le cas des *'Ilātāma Ḥāniqātāma*, par exemple, le sacrifice dont ces déesses étrangleuses bénéficiaient avait vraisemblablement pour but de détourner leur œuvre néfaste, ce qui revient peut-être à une forme de « protection » (il s'agit certainement d'un sens courant du terme « protection » dans les grandes villes des États-Unis).

*šrp*, en remontant jusqu'à la dernière coupure syntaxique du texte, en l'occurrence *w l ll* (ligne 12), et le sacrifice-*dbḥ* serait pour les divinités mentionnées dans les lignes suivantes, jusqu'à la coupure suivante (*w pām̄t*). Cependant, notre texte pose un problème pour cette interprétation : le mot *dbḥm* constitue l'offrande présentée à 'Anatu *Hablay* et n'est accompagné d'aucun terme désignant le contenu du sacrifice, tandis que l'animal offert est nommé pour chacune des divinités suivantes. Selon Xella, le *dbḥm*, qu'il prend pour un duel, serait « l'offerta più complessa e dunque più importante »<sup>329</sup> de la liste. Pour cette question précise, nous ne voyons pas d'autre solution et proposons soit que le choix des offrandes faites à 'Anatu *Hablay* était à la discrétion du dédicant, tandis que les autres offrandes étaient désignées d'avance, soit qu'une bête précise, par exemple le bélier, était offerte pour le sacrifice-*dbḥ* si la victime n'était pas nommée. Mais ce texte n'est pas seul à ne pas désigner l'animal offert en sacrifice-*dbḥ* (voir notre commentaire de RS 1.003:20 et 39 et l'index des mots ougaritiques), en sorte qu'il semble ne pas constituer un « type » de sacrifice comme le *šrp* et le *šlmm*. Ceci nous fait hésiter devant la répartition nette de ces lignes en *šrp* (l. 13-17) et *dbḥ* (l. 17-19) et prendre en considération deux autres possibilités : (1) le sacrifice-*šrp* continue après *dbḥm* ; (2) la catégorie de sacrifice n'est plus désignée après *dbḥm*. De ces deux possibilités, le fait que dans d'autres textes le *dbḥ* se place dans des listes d'offrandes sans désignation selon le type (pour l'usage similaire du verbe DBḤ, voir RS 24.260:1-5) fait préférer la seconde.

Quant au terme *dbḥ* lui-même, on peut admettre qu'il dénote « sostanzialmente un pasto sacrificale a totale beneficio dei destinatari »<sup>330</sup>. Il n'existe donc pas de raison de s'étonner devant un sacrifice de ce genre dont le choix du contenu est ouvert ou, au contraire, dont le contenu est fixé par convention dans l'absence de précisions explicites. On remarquera enfin que, parmi les termes sacrificiels, c'est la racine DBḤ qui apparaît le plus souvent sous forme verbale dans ces textes, avec toujours pour objet — du moins en premier lieu — un animal. Parfois un type de sacrifice est désigné (par ex., RS 1.003:50-51), souvent ce n'est pas le cas. On se demande donc, quand le type de sacrifice n'est pas nommé, s'il n'est pas entendu que l'animal — quand d'animal il s'agit — est l'objet du verbe DBḤ. En tout cas, on conclurait que DBḤ était le terme le plus large pour le sacrifice, qu'il s'agissait donc d'un « méta-type » (cf. en hébreu biblique II Rois 10:19, 24, où le terme général *zēbāḥ* est suivi par deux termes dénotant les sacrifices du rite, *zēbāḥîṣm* *w* *zēbāḥîṣt*). Ces usages de DBḤ et la structure de ce texte nous invitent à revenir à notre première répartition : l. 13-17 = *šrp*, l. 17-19 = *dbḥ*, avec ces précisions : (1) DBḤ ne désigne pas un type au même niveau que les autres, étant le terme sacrificiel le plus large ; (2) vu le sens du verbe et la présence de directives quant aux personnes autorisées à manger le DBḤ, il est probable qu'il s'agissait principalement d'abattre un animal et de le consommer au cours d'un festin ; (3) si l'animal précis que l'on sacrifiait n'est pas nommé, il était soit désigné par convention, soit au choix ; (4) le sacrifice consistait le plus souvent en un animal égorgé, mais le terme pouvait inclure les autres produits consommés pendant le festin ou même présentés à la divinité au cours du festin.

Le nombre de bêtes offertes aux lignes 17-20, trente-six au total (voir plus bas), est indicatif d'un festin nocturne de grande envergure. Ceci constitue une différence importante par rapport au culte hébreu, où le sacrifice de nuit était principalement l'holocauste (voir ligne 12 *w l ll*).

Les dernières questions à traiter dans ces lignes 13-19 sont celles de la présence et de l'identité de *ḡlmt* (ligne 19) et de sa situation dans le texte, surtout son rapport avec la formule suivante

329. TRUI (1981), p. 330 ; cf. p. 77.

330. Xella, TRUI (1981), p. 95 ; cf. aussi idem, GLECS 24-28 (1979-84), p. 476-81 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 714-16. Voir aussi notre discussion du terme employé pour désigner un festin divin dans RS 24.258 (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 23-33). Pourtant, dans notre commentaire de RS 1.003:20, nous n'accepterons pas l'interprétation de certains textes comme contenant des *dbḥm* végétaux. Nous ne pouvons accepter, non plus, que DBḤ « avevano una stretta connessione con il culto dei morti (*rpum*) e, in genere, con rituali funerari » (Milano, *Sacrificio* [1988], p. 74). Le savant italien ne cite pour preuve que RS 34.126:1 *spr dbḥ zlm* (p. 84, n. 82), comme si le terme ne s'employait pas ailleurs. Ce n'est que par parti pris que l'on pourrait donner ce sens à RS 24.643:1 *dbḥ špn*, pour ne citer qu'un exemple. En effet, le terme est large et on a dû ajouter *zlm* à *dbḥ* dans RS 34.126:1 pour préciser de quel genre de *dbḥ* il s'agissait !

w *pāmt* *tl̥tm*. Sa présence constitue en effet un problème, car c'est la seule divinité de ces lignes qui ne figure pas aussi sur la liste nominative divine RS 24.246. Sa singularité est indiquée aussi bien par la conjonction w- qui précède *glmt*, la seule de toute la liste, que par la préposition l, également la seule de toute la liste. Mais ce nom divin est en rapport avec la liste précédente, car la descente de l'autel a lieu après ce sacrifice. Il sera difficile de donner raison à del Olmo Lete quand il voit en *glmt* une sorte de passage à la mention des mânes proprement dits, en raison de la situation de *glmt* après *yrh kty* tout comme, toujours selon le savant espagnol, la liste des noms des rois défunts commence après *yrh kty* dans RS 24.246<sup>331</sup>. L'argument est simpliste et, de plus, fait fi de la structure de notre texte, où *glmt* vient se placer avant la coupure principale dans l'action w *yrdt mdbht*. Il faut donc voir dans les lignes 13-19 deux séries de sacrifices : les *šrp* et ensuite une série de sacrifices dont seul le *dbh* est nommé. Pour une raison que nous ne pourrions que deviner, on a ajouté *glmt* à la liste « canonique » telle qu'elle est connue par RS 24.246.

Le nom *glmt* signifie « jeune fille ». La forme *glmt* peut représenter soit le singulier (*galmatu*), soit le pluriel (*galamātu*). Dans RS 24.266:7, 8, un texte qui a principalement trait au culte de Ba'lu, on trouve un *glm* masculin aussi bien que le duel féminin *glmtm*. Les autres passages où se trouve ce nom divin sont trop abîmés pour nous servir à quoi que ce soit, sauf RS 1.003:25 = RS 18.056:27, où *glmt* fait partie d'une liste de théonymes et d'offrandes, située après *Šapānu*, et suivie par une lacune qui devait contenir un terme désignant un élément de l'offrande vouée à *Yarihu*. Cette séquence, où le théonyme *glmt* est serré entre deux noms divins qui sont au singulier, nous fait douter que la forme *glmt* soit au pluriel. Dans les textes mythologiques *glmt* désigne la fille qui est en âge de se marier et donc d'enfanter, comme la *'almā<sup>h</sup>* biblique (Is. 7:14). Mais ceci ne nous mène pas loin. On a pensé à une identification avec une déesse connue<sup>332</sup>. De telles hypothèses étant actuellement invérifiables, nous continuons à regarder *Galmatu* comme nom divin indépendant jusqu'à plus ample informé. En plus du problème de l'identification de cette déesse, il existe celui des rapports entre celle-ci et le dieu *Galmu* (RS 24.266:7) et la déesse dont le nom est apparemment au duel, à savoir *Galmatāma* (RS 24.266:8).

Avant de trancher la question du rapport entre *glmt* et la formule suivante il faut cerner le sens de cette dernière.

Ligne 20 w *pāmt* *tl̥tm*. La formule « trente fois »<sup>333</sup> revient deux autres fois dans nos textes : RS 24.253:30 et RIH 78/4:16'<sup>334</sup>. On trouve aussi « sept fois », « dix fois », et « vingt-deux fois »<sup>335</sup>.

331. Diez Macho (1985), p. 283-84 ; UF 18 (1986), p. 84 (il s'agirait de *'Aṭiratu* ?) ; AuOr 5 (1987), p. 41 (de même) ; AuOr 7 (1989), p. 30, n. 14 (il s'agirait soit de « las diosas *'Anatu*/*'Aṭartu* y *'Aṭiratu* », soit de « miembros de la familia dinástica divinizada ») ; idem, *Religión* (1992), p. 146 (il s'agirait de *'Aṭiratu* ?).

332. Dussaud, *Syria* 18 (1937), p. 218 (= Nikkal – on remarquera contre cette hypothèse que *Galmatu* et *Nikkal* figurent une fois dans la même série de divinités : RS 1.003:25-26 = RS 18.056:27-28) ; cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 166 (= déesse anonyme) ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55 (« anonymous goddess »). Une autre possibilité est *'Anatu*, éternelle fille (*btlt*), qui ne figure pas sur cette liste, à moins que ce soit sous la forme de *'Anatu* *Ḥablay* (voir del Olmo Lete, références citées dans la note précédente ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 310, n. 18b ; Korpel, *Rift* [1990], p. 291). Aurait-on senti le besoin de clore la liste par une hypostase de la sœur de Ba'lu qui fasse davantage allusion à elle comme femelle ?

333. Après des hésitations, l'accord est aujourd'hui général que *pām-* dénote le nombre de « fois » que tel rite est accompli. Xella (*TRU* I [1981], p. 68) a cité la possibilité de traduire par « bêtes grasses » (suggestion de Caquot, Sznycer et Herdner, pour le texte poétique CTA 23:20, dans *TO* I [1974], p. 372) dans le cas de RS 1.003:36 (= RS 18.056:40), mais d'autres textes, où il ne peut s'agir d'offrande, contredisent cette interprétation des textes ambigus (dans RS 1.005:25-26 il s'agit d'une procession ; dans RS 24.250\*:15-17 d'un chant ; dans RS 24.256:7 d'une montée).

On sait aujourd'hui que la répétition de sacrifices n'était pas inhabituelle à Ugarit (voir les chiffres cités dans la suite du commentaire), et il n'existe donc aucune raison de penser que *tl̥tm* ici consisterait dans le singulier + *-m* (Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 245, citant Tarragon, *Culte* [1980], p. 164, interprétation que Tarragon a abandonnée ultérieurement).

334. Le chiffre « 30 » est souvent restitué en RS 1.003:36 ≈ RS 18.056:39, mais la restitution est tout à fait arbitraire, sans fondement ni épigraphique ni comparatif (voir notre commentaire).

335. Cf. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 51-52.



Dans aucune des trois attestations de *pāmt tltm*, ni dans celles des autres formules similaires, l'expression n'est placée de façon à indiquer que les « trente fois » s'étiraient sur autant de jours. Quelque tentant qu'il soit de voir dans le chiffre « trente » l'indice d'un rite journalier, à répéter sur les trente jours du mois lunaire long (le mois lunaire étant de vingt-neuf jours et demi, chaque mois ne peut évidemment pas avoir trente jours), la structure des textes ne semble pas s'y prêter<sup>336</sup>. On se demande comment la formule *pāmt tltm*, qui ne se trouve ni au début ni à la fin d'aucun texte, et dont le contexte peut contenir des indications précises sur le jour du mois (voir RS 24.253), aurait pu dénoter une répétition quotidienne sur tout un mois.

À quoi se rapporte cette indication de répétition ? D'ordinaire, dans les autres textes, elle se rapporte à une partie restreinte du texte (on verra le commentaire de chaque texte). La structure syntaxique est ici aussi en faveur d'une restriction étroite de la portée de la répétition : la conjonction *w-* se trouve en tête des locutions précédente et suivante. C'est peu, oui, mais dans un texte qui comporte si peu de particules c'est important. L'indépendance syntaxique et structurelle de la formule *w l gīmt š* par rapport à la liste précédente (voir plus haut) nous fait croire que les trente répétitions relevaient de ce sacrifice-là et non pas des précédents<sup>337</sup>.

Dans la phrase *w yrđt mdbht* nous voyons une locution verbale qui comporte l'équivalence ougaritique du « *waw*- consécutif » biblique<sup>338</sup> et qui exprime donc la prescription adressée au prêtre en chef de descendre<sup>339</sup> des autels<sup>340</sup> après avoir terminé les sacrifices. La raison d'être de cette prescription est de mettre une ligne de démarcation nette entre les sacrifices précédents et ceux qui

336. Del Olmo Lete voit ici « the 'daily' one » (*UF* 18 [1986], p. 84), « un ritual 'diario' » (*AuOr* 5 [1987], p. 40, n. 9), « [un] 'sacrificio diario' » (ibid., p. 265, n. 49), « el sacrificio 'diario' » (*Religión* [1992], p. 29 ; cf. p. 145 [n. 2], 146), tout en acceptant que la formule « trente fois » qu'il restitue dans RS 1.003:36 = RS 18.056:39-40 se situe au milieu d'une séquence d'actes cultuels et ne peut indiquer un rite à répéter tous les jours du mois (*AuOr* 5, p. 260, 265, 268, 269). Il en va de même de RS 24.253:30 (cf. *Religión* [1992], p. 184, n. 58). Cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 87-88. Au sujet des mois de vingt-neuf et de trente jours en Babylonie, voir Beaulieu, *ZA* 83 (1993), p. 66-87.

337. Il est invraisemblable que cet impératif indiqué sous forme nominale se rapporte à la phrase suivante (« trente fois tu descendras de l'autel »), elle aussi introduite par la conjonction *-w* (cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 42 ; idem, *Religión* [1992], p. 147 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 310). Outre la contre-indication que constitue la présence de la conjonction, il y a l'usage sans exception dans ces textes selon lequel l'expression « *pāmt* + nom de nombre » suit toujours l'élément sujet à répétition, soit un verbe (RS 1.005:25-26 ; RS 24.256:7), soit une liste de sacrifices (le témoin le plus clair est RS 24.254:11, où le texte se termine par *w pāmt šb'* ; voir aussi RS 1.003:52 ; 1005:7). Il est aussi invraisemblable, nous semble-t-il, que *w pāmt tltm* se rapporte en arrière jusqu'au début de cette section (à savoir, jusqu'à la ligne 12). À la rigueur, il pourrait englober tous les sacrifices depuis *dbhm* (ligne 17). Le côté pratique devient alors exigeant : un festin comportant trente-six bêtes est déjà très important, mais que dira-t-on d'un total de deux cent dix bêtes, dont soixante vaches ? Cf. Lambert, *Mari* 4 (1985), p. 528 : « How many persons would be needed to consume 87 sheep in one day ? ».

338. On n'oubliera pas que le « *waw*- consécutif » le mieux attesté en ougaritique est celui qui consiste en *w-* + parfait : voir surtout RS 16.379 (= *PRU* II 13 = *KTU* 2.30):17-20 *w likt... w lākm ilāk* « et j'enverrai... et certainement j'enverrai » (cf. Pardee, *AfO* 31 [1984], p. 225).

339. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 143 (sans indication précise du sujet du verbe). Les savants de Münster proposent dans *Rituale* II (1988), p. 310, une nouvelle traduction, sans explication : il s'agirait de « Teilnehmerinnen am Altar », soit « celles qui ont part à l'autel ». Nous ne voyons pas d'emblée ce qui permettrait cette interprétation. D'autres, sans citer d'appui philologique, voient dans *yrđt* un mot signifiant « la base, le pied » de l'autel : Xella, *TRU* I (1981), p. 78, 80 (se demandant, quand même, s'il ne pourrait s'agir d'une forme verbale) ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 84 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 42 ; idem, *Religión* [1992], p. 147. L'analyse comme causatif (Tarragon, *TO* II [1989], p. 139 « on les descend ») n'a aucun appui dans la grammaire ougaritique : on exprime le causatif des verbes de mouvement par le schème-Š, non par le schème-D (cf. Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 135). Nous ne croyons pas que *yrđt* ait pour sujet *gīmt*, car celle-ci est de nature divine et les directives de ces textes de la pratique sont adressées d'ordinaire au(x) participant(s) humain(s). Lorsqu'il s'agit de mouvements divins, le verbe est normalement à la troisième personne (par ex. RS 24.256:8 *b tlt t'ln ilm b hmn*).

340. L'existence est assurée des formes *mdbh* et *mdbht* dans un même texte (RS 1.003:24, 41, avec ses parallèles dans RS 18.056) et il faut y voir, comme en hébreu, le singulier et le pluriel. Mais que signifiait ce pluriel ? Plusieurs autels séparés les uns des autres ? Ou un grand dispositif permettant l'égorgement de plusieurs bêtes à la suite, ou même simultanément, par une équipe de prêtres égorgeurs ? Ou simplement un très grand autel ?

suivent. La place qu'occupe cet ordre dans le texte implique l'existence dans le palais royal d'un sanctuaire comportant des autels. Dans ou aux environs du sanctuaire et pendant la nuit on a consommé l'énorme festin qu'a permis le sacrifice de trente-six bêtes : il a dû s'agir du repas principal de tout le personnel du palais — au moins.

La question à laquelle on voudrait répondre est de savoir si l'on a accompli tous les sacrifices énumérés jusqu'ici sur ces autels ou si l'usage du *mdbh* se limitait au sacrifice-*dbh* — ceci pourrait constituer une preuve que tous les sacrifices aux lignes 17-20 étaient des sacrifices-*dbh* au sens étroit du terme. Mais les données des textes ne permettent pas d'arriver à une solution définitive : le mot *mdbh* est rare et on ne peut être certain de sa portée dans les textes. Il est possible que dans RS 1.003:24-36 (= RS 18.056:26-40) les sacrifices *šrp w šlmm* aient été offerts sur l'autel mentionné à la ligne 24. Tenant compte des données bibliques, il faut aussi écarter la restriction aux sacrifices-*dbh*, car au *mizbēah* biblique on accomplissait tous les sacrifices sanglants. Dans le cas de RS 1.001, nous suggérons que la montée aux *mdbht* a eu lieu au commencement des sacrifices de nuit, c'est-à-dire, dans les termes de ce texte, depuis la ligne 12 seulement, qui est la coupure syntaxique précédente la plus importante ; les sacrifices que ce texte représente comme effectués sur les *mdbht* étaient donc les *šrp* et les sacrifices suivants, dont au moins deux étaient des *dbhm*.

Ligne 21. Après la prescription de descendre de l'autel vient encore la mention de deux offrandes, celle d'une vache pour la *Ba'latu Bahatīma*, et d'oiseaux pour les *'Ināšu 'Ilīma*. A quelle catégorie appartiennent ces offrandes ? Avant de proposer une réponse à cette question, nous essayerons d'identifier la déesse *Ba'latu Bahatīma*.

Dans le nom divin *Ba'latu Bahatīma* on a encore, comme dans le cas de *'Ilu Bēti*, un de ces noms qui ont la forme d'un titre : s'agit-il d'une divinité tutélaire <sup>341</sup> dont le titre constitue le nom, ou du titre d'une divinité bien connue <sup>342</sup> ? On peut être certain que le théonyme reflète une seule divinité (/ba'latu/), non pas une pluralité (/ba'alātu/), car à RS 19.015:14 l'accord entre le sujet {b'lt bhtm} et le verbe {td} est celui du singulier (à la ligne 11 du même texte on trouve l'expression du pluriel masculin : {t'rbn ršpm}). Pourtant, aucun texte ne rapporte une identification de *Ba'latu Bahatīma* et il faut trancher en faveur de la première solution jusqu'à preuve du contraire. On connaît une *bēlet ekallim* par des textes paléo-assyriens et paléo-babyloniens, qui est une fois identifiée comme « fille aînée de Sin », soit Inanna/Ištar, mais l'identification n'est pas universelle, car *bēlet ekallim* et *Ištar ša ekallim* se trouvent toutes les deux dans le « panthéon de Mari » <sup>343</sup>. Par un texte d'Ougarit, aussi bien que par des tablettes de Meskéné-Émar et de Bogazkoi, on connaît une déesse hourrite *Pendigalli*, « Dame du Palais », qui n'est pas identifiée avec précision <sup>344</sup>. Si rapport il y a entre cette *Ba'latu Bahatīma* et les autres déesses, le sens du second mot ne peut être celui de « maisons (du peuple) » <sup>345</sup>, mais il reste à décider si *bahatīma/ekallim* signifie « palais » <sup>346</sup> ou « temple » <sup>347</sup>. Le

341. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 41, n. 11 (« una 'divinidad' femenina tutelar del palacio », interprétation préférable, et de beaucoup, à celle qui est suggérée plus haut dans la même note selon laquelle il s'agirait de « reinas » défuntes et divinisées) ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 68 (n. 10), 146 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 51 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55.

342. Virolleaud, *CRAI* 1962, p. 97 ('*Anatu*) ; Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 56 (*Išhara*) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 199 ('*Anatu*) ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 85-86 (de même) ; Lipiński, *IEJ* 33 (1983), p. 139 (*Hebat*) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 21a (« Ein Epitheton für Pidray, Tochter Ba'als ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 274 ('*Anatu*) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 102-3 (n'est ni '*Anatu* ni '*Aṭtartu*, mais devrait représenter une déesse connue).

343. Frankena, *Tākultu* (1954), p. 105-6 ; Moran, *Bib* 50 (1969), p. 32 ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 86, n. 4 ; cf. Edzard, *WdM I* (1965), p. 82 ; *CAD B*, p. 190. Pour le texte de Mari, voir Dossin, *Studia Mariana* (1950), p. 43 (ligne 1 <sup>d</sup>*Nin-é-gal* ; ligne 3 <sup>d</sup>*Ištar ša é-kál-lim*) ; Lambert, *MARI* 4 (1985), p. 525-39 ; et pour une discussion de la question du palais et ses habitants, humains et divins, voir Durand, *Le système palatial* (1987), p. 39-110 (surtout p. 90 sur la question des deux divinités).

344. Goetze, *Or* 9 (1940), p. 223-28 (*pdgl* en cunéiforme alphabétique) ; Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 520, 537 ; idem, *RHA* 35 (1977), p. 200.

345. Nougayrol a pensé à ce sens, en identifiant la *Ba'latu Bahatīma* avec *Išhara*, car cette dernière est appelée la « dame des demeures humaines » (*Ugaritica* V [1968], p. 56). Il est bien évident que cette explication exclut la comparaison avec l'accadien *bēlet ekallim*. Pourtant, Tarragon et Xella ont fait tous

pluriel s'emploie en ougaritique dans les deux sens et on trouve la forme accadienne correspondante, *bītātī*, pour désigner le palais dans des textes en prose<sup>348</sup>. Enfin quel rapport y a-t-il entre la *Ba'latu Bahatīma* et la *b'lt btm rmm* (*ba'latu battīma rāmīma* « la dame des maisons altières »), qui selon RS 1.003:37 (≈ RS 18.056:40-41) possède un sanctuaire (*bt*) à Ougarit ? Puisque la distinction a été faite entre les deux déesses, il faut la respecter et essayer de comprendre son sens. Il est difficile de savoir si le mot *rmm* comporte la connotation du domaine céleste, ou un sens plus banal de « haut », faisant référence à la hauteur des bâtiments d'une partie de la ville d'Ougarit<sup>349</sup>. Il nous semble que l'explication la plus vraisemblable de *Ba'latu Bahatīma*, dans ces textes de la pratique et rédigés en prose, est de voir dans *bhtm* le terme pour tout le quartier du palais royal, y compris les sanctuaires qui en faisaient partie. Cette déesse sera donc la dame de la demeure royale, comme *'Ilu Bēti* est le dieu des appartements privés du roi et de la dynastie royale. Tout comme *'Ilu Bēti* appartient aux divinités chthoniennes, certains groupements de divinités nous laissent penser qu'il en est de même de *Ba'latu Bahatīma* (voir sur RS 1.003:6 et 27). La « dame des maisons altières » sera soit la dame d'un autre quartier d'Ougarit (de l'acropole ?), soit la dame des « demeures célestes » (celles des dieux ou d'une partie d'entre eux ?), soit la même déesse que celle-ci, sous un titre plus recherché ; cette dernière hypothèse est évidemment la moins vraisemblable si *Ba'latu Bahatīma* est chthonienne par sa nature.

*Ba'latu Bahatīma* paraît dans ces textes plus fréquemment que *'Ilu Bēti*, et sa place dans la séquence des dieux est souvent (mais pas toujours) comme ici avant les *'Ināšu 'Ilīma*<sup>350</sup>. Elle figure indépendamment de ces derniers dans RS 1.019:4 (*b'lt btm*) ; RS 19.015:14 ; RS 24.249:8'-9', 16' ; RS 24.253:31. Cette situation au milieu de listes d'offrandes faites à des divinités ôte toute possibilité qu'il s'agisse de personnel du culte et range cette déesse parmi les divinités vénérées. Les offrandes qui lui sont destinées ne sont que rarement identifiées par catégorie (voir RS 1.003:26-29, où la liste des sacrifices-*šrp* semble remonter jusqu'à *Ba'latu Bahatīma*). On ne s'étonnera donc pas qu'il en soit de même ici, mais on ne se demande pas moins quelle est la destination de ces offrandes. On peut douter qu'il s'agisse d'une continuation des sacrifices des lignes 17-19, parce que l'officiant est déjà descendu de l'autel. Les deux théonymes associés ici ne le sont pas souvent dans ces textes : voir RS 1.003:5-6, 26-27, et peut-être RS 24.256:5-6, où le type de sacrifice n'est indiqué qu'une fois (RS 1.003:24-29 = *šrp*). Si ces deux offrandes ne sont pas désignées comme appartenant à un type de sacrifice, comme dans RS 1.003:5-6 et RS 24.256:5-6, comment les décrira-t-on ? La réponse se trouve

---

les deux une confusion entre les deux expressions accadiennes, ce qui leur permet d'identifier la *Ba'latu Bahatīma* avec *Išhara*, et en même temps de traduire « La Dame du Palais (ou du 'Temple') » (Tarragon, *Culte* [1980], p. 163 ; dans *TO II* [1989], p. 139, et *passim*, on trouve « Ba'alat-des-temple » ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 91, 93 « the Lady of the Temples » [cf. p. 102-3]) et « Baalat dei templi », « la signora del palazzo [= *b'lt bhtm* = *Išhara* = nin.é.gal] » (Xella, *TRU I* [1981], p. 36, 38 ; cf. idem, *Terra* [1984], p. 114). On remarquera que tous les deux font non seulement la même confusion entre les deux explications accadiennes mais qu'ils donnent aussi les deux autres interprétations possibles, une fois l'identification avec *Išhara* écartée !

346. Lipiński, *IEJ* 33 (1983), p. 139 (« la Dame du Palais ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201, 204 (« Señora de la Mansión ») ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 41, n. 11 (« una 'divinidad' femenina tutelar del palacio »), p. 42 (« Señora de las mansiones ») ; idem, *Religión* (1992), p. 68, n. 10 ; 146, 147 (de même que dans *AuOr* 5) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 310 (« die 'Herrin des Palastes' ») ; Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 184, 186-87 (« la Dame du Palais ») ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55 (*b'lt bhtm* = « Mistress of the Mansion » ; *bēlet ekallim* = « Lady of the palace ») ; cf. aussi les auteurs cités à la note précédente. Lambert, *MARI* 4 (1985), p. 528, préfère l'interprétation « Lady of the Palace » pour *bēlet ekallim*, mais sans citer de preuves.

347. Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 72 (« Ba'alat du sanctuaire ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 113 (*bty hmqdš*) ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 8 (« la ba'alat des temples ») ; voir aussi les auteurs cités dans la note 345.

348. Voir Rainey, *IOS* 5 (1975), p. 29 ; cf. Ember, *AJSL* 21 (1904-5), p. 228.

349. On comparera le titre de *'Anatu* selon RS 24.252:7 *b'lt šmm rmm* (voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 102-3), le quartier (?) de Sidon qui s'appelait *šmm rmm* (*KAI* 15), et le temple d'Astarté à Sidon nommé *šmm 'drn* (*KAI* 14:16).

350. Tarragon, *Culte* (1980), p. 163-64.

peut-être dans la répartition du texte : la descente des autels (l. 20) doit marquer la fin d'une série de sacrifices qui a commencé par l'indication des sacrifices de nuit (l. 12). Ces sacrifices étaient de deux sortes, ceux que l'on faisait fumer sur les autels pendant toute la nuit, et ceux que l'on égorgeait sur les autels en vue d'un festin nocturne. Si la descente des autels marque la fin de cette série, les sacrifices nommés ensuite appartiendront à une autre série. Mais laquelle ? Sans indication explicite dans le texte on ne peut que conjecturer, mais la réponse assez obvie sera qu'il s'agit des sacrifices de l'aube, ceux qui ont lieu avant la reprise de la série normale du jour et qui clôturent donc le cycle liturgique. Il faudra donc envisager un laps de temps assez considérable entre la descente de l'autel et les deux derniers sacrifices, à savoir depuis la fin des sacrifices pour le festin nocturne jusqu'à la rentrée de *Šapšu Pagri* et des *Tarrummannūma* dans leurs sanctuaires, peu avant la levée de la *Šapšu* du jour. Le sacrifice d'oiseaux étant surtout en rapport avec des cérémonies de purification<sup>351</sup>, on peut voir dans ces derniers sacrifices la propitiation de la divinité tutélaire du palais et la recherche de la purification avant d'entreprendre le cycle liturgique suivant. On pourrait penser que la catégorie de sacrifice était le *šrp*, parce que c'est celle-là qui est mentionnée le plus souvent en rapport avec le sacrifice d'oiseaux dans nos textes et parce que l'on brûlait les oiseaux sacrifiés en pays hittite<sup>352</sup> (il n'y a aucune trace dans nos textes de la libération d'un des deux oiseaux que l'on trouve dans le culte hébraïque). Contre cette hypothèse est le fait que dans RS 1.003:4-6 on trouve une série de sacrifices similaire à celle-ci, également sans indication de type, mais où figure « la meilleure part du tribut », qui inclura des métaux précieux. Il est clair que les sacrifices ne sont pas toujours désignés comme appartenant à un type principal, et ce n'est qu'un exercice d'ingéniosité d'essayer toujours de les classer par type.

'šrm peut être soit au duel<sup>353</sup> soit au pluriel<sup>354</sup> ; en faveur de la seconde analyse est le fait que parfois dans un texte le chiffre « deux » est attaché à d'autres offrandes mais non à celui-ci (cf. RS 1.064:9' et 15' (?) ) ; en faveur de la première le fait que l'on ne trouve jamais de chiffre attaché à l'expression 'šrm. Aussi en faveur de l'analyse comme un duel est le sacrifice<sup>355</sup> de deux oiseaux dans d'autres cultures, par exemple hébraïque (Lév. 14:4, 49) ou hittite<sup>356</sup>. Le sacrifice d'oiseaux est généralement en rapport avec des divinités chtoniennes : à Ougarit avec les *'Ināšu 'Ilīma*, dans la

351. Haas et Wilhelm, *Hurritische* (1974), p. 50 ; Weinfeld, *WCJS 8/Bible* (1983), p. 110-11.

352. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 502. Selon Haas et Wilhelm, *Hurritische* (1974), p. 50, les deux formes principales que prenait le sacrifice des oiseaux dans les rites hourrites étaient celle de la combustion et celle de la libation du sang (on offrait aussi les oiseaux comme « Speiseopfer », mais c'était moins courant).

353. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 72 ; Gordon, *UL* (1949), p. 112 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 127 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 7 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 34 (à la p. 35 il dit que 'šrm est un terme collectif pour les oiseaux, mais les remarques à la p. 34 et dans la note 6 à la p. 52 sont assez claires en faveur d'une analyse de 'šrm dans les listes d'offrandes comme un duel ; pourtant, dans *TO II* [1989], p. 139, on trouve « des oiseaux ») ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 474-75, 476 ; idem, *TRU I* (1981), 139 et *passim* ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 42, 258, 262, n. 18 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 188 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 188 ; idem, *Religión* (1992), p. 147 et *passim* ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 310 ; Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 758.

354. Ginsberg, *KU* (1936), p. 113 ; Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 582, 602 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 139 (voir la note précédente).

355. Si les *inš ilm* sont divins (voir plus bas), 'šrm ne peut avoir une fonction non sacrificielle, conforme à l'hypothèse selon laquelle les *inš ilm* seraient humains, par exemple comme « salaire forfaitaire » (Tarragon, *Culte* [1980], p. 132 – interprétation qui, semble-t-il, a dû être abandonnée avec celle qui voyait dans les *inš ilm* des hommes [voir plus bas, les notes 361, 362]). Xella a adopté cette interprétation de 'šrm, tout en acceptant la nature divine des *inš ilm* (*GLECS* 24-28 [1979-84], p. 475, 476). Non seulement l'existence du concept de la divinité récipiendaire d'un « salaire » accordé par les hommes mériterait d'être démontrée, mais les cas de véritables sacrifices d'oiseaux attestés dans le Proche-Orient ancien nous paraissent suffisants pour faire préférer ici cette interprétation.

356. Voir Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 502.

culture hittite avec des divinités infernales<sup>357</sup> et dans la Bible avec la steppe (et ses démons ?<sup>358</sup>). Signalons le sacrifice d'oiseaux, à la fin de la section sacrificielle et avant la bénédiction, dans le rituel funéraire RS 34.126 (voir plus haut, commentaire de *šrp w šlmm*, ligne 4, et RS 34.126). Le mot 'šr est trop générique pour nous permettre de tirer des conclusions définitives quant au genre de sacrifice constitué par ces oiseaux<sup>359</sup> ; le *šippōr* du culte hébraïque (Lév. 5) était plutôt de petite taille et ne figurait pas au menu du repas sacrificiel<sup>360</sup>. Que les 'šrm aient pu, au contraire, servir à alimenter le repas sacrificiel est indiqué par l'inclusion de ces oiseaux sous la rubrique *šlmm* dans plusieurs de ces textes (liste dans l'Appendice I D s.v. 'ŠR).

Ligne 22 *inš ilm*. On a donné à cette formule soit un sens humain<sup>361</sup>, soit un sens divin<sup>362</sup>. Il ne peut, à notre avis, subsister de doute quant à leur nature divine<sup>363</sup> : la syntaxe de cette offrande est celle des offrandes faites à des divinités et, qui plus est, on trouve *inš ilm* au milieu de ces listes, et non pas seulement à la fin. Mais ce fait acquis, il reste à savoir la forme exacte (singulier, singulier collectif, ou pluriel ?) et le sens du premier mot et le sens religieux du nom composite.

Il existe un accord assez général pour expliquer *inš* par la racine 'NŠ qui désigne « le genre humain ». Le {i} indique qu'il s'agit du schème 'ināš-, et non pas de 'anaš- (cf. 'anāšīm en hébreu), ni de naš-/niš- (cf. nšm en ougaritique, nišū en accadien, etc.), bien que tous ces mots soient apparentés. C'est donc avec 'nōš en hébreu, 'nāš en araméen, ('nāš en syriaque, et 'insān- (pl. 'unās-) en arabe qu'il faut chercher des comparaisons. Ces mots peuvent signifier « homme » comme

357. Haas et Wilhelm, *Hurritische* (1974), p. 50-58 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 199 ; Weinfeld, *WCJS 8/Bible* (1983), p. 110 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 193.

358. Voir Weinfeld, *ibid.*, p. 110-11.

359. *iššūru* en accadien peut désigner la volaille, tandis que 'ušfūr- en arabe signifie « petit oiseau ». Les parallèles bibliques et hittites nous font hésiter devant l'hypothèse selon laquelle ces 'šrm sacrificiels seraient de la volaille de basse-cour (Sanmartín, *AuOr* 8 [1990], p. 96-97 – voir aussi plus bas, la note 33 du commentaire de RS 1.019).

360. Cf. Houston, *Purity* (1993), p. 155.

361. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 35, 36 (« l'Homme des dieux ») ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 72-73 (« l'homme saint ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 113 (« le 'nōš hā'ēlīm ») ; Urie, *PEQ* 80 (1948), p. 45 (cite Dussaud [!], *Syria* 12) ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 27 (« eine Berufs- oder Standesbezeichnung – 'Mann der Götter', 'Mann der Gottheit', 'Gottesmann' ») ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 14-15 (« assez vraisemblablement un prêtre ou un serviteur attaché au sanctuaire »), cf. p. 24, 43-44 ; Caquot et Szymer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 17 (des prophètes) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 131-34 (« personnel du culte » ; changement d'avis dans *TO* II [1989], p. 131, 139, n. 28 – voir la note suivante) ; Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 71, n. 132 (« ... might simply refer to those in service to the gods, 'the men of the gods', like kings, priests, or prophets »).

362. DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 210 (« the status of divine ») ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 132 (« the Most Gentle of the gods ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 9 (1977), p. 50 (« *inš ilm* dürfte jedoch eher 'Angehörige der Götter' als eine Gruppe namentlich nicht genannter Gottheiten [...] bezeichnen ») ; idem, *Rituale* II (1988), p. 310, n. 22a (« Kollektiv für die Trabanten Els ») ; Loretz, *UF* 24 (1992), p. 164-66 (« ... eine Bezeichnung der Toten der königlichen Familie ») ; idem, *UF* 24 (1992), p. 160, 164-66 (= DINGIR.ERÍN.MEŠ des textes de Nuzi) ; Dietrich et Loretz, *UF* 25 (1993), p. 104 (« niedere Götter ») ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 152-53 (« une manifestation de Rashap ») ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 474-76 ; idem, *RSF* 9 (1981), p. 122 ; idem, *TRU* I (1981), p. 41 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 331 ; Levine, *RB* 88 (1981), p. 246-47 (soit, au singulier, « servitor, assistant of the gods », soit, aussi au singulier mais comme collectif, « the company, staff of the gods ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 91, 92, 94 (« the staff of the gods » ; cf. Tarragon, *TO* II [1989], p. 131, 139 – sans interprétation précise) ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 198-99 (« un insieme di divinità (minori ?) ») ; Lipiński, *IEJ* 33 (1983), p. 138-39 (« l'Ensi des dieux ») ; idem, *BiOr* 41 (1984), p. 438 (de même) ; Weinfeld, *WCJS 8/Bible* (1983), p. 110-11 (« associated with Rešeph ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201, 204 (« gente divinale », « divinidades ancestrales ») ; idem, *Diez Macho* (1985), p. 283, 303 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 162 ; idem, *SEL* 3 (1986), p. 59 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 66 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 23, 187 ; idem, *Religión* (1992), p. 147 et *passim* ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 51, 53 ; Sanmartín, *AfO* 33 (1986), p. 104 (= *igigū/anunnakū*) ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55 (parmi les divinités tutélaires) ; Pardee, « *Marziḫu* ... » (1996), p. 283 (« perhaps a collective term denoting some part or the entirety of the human race that has joined the realm of divinity »).

363. Voir surtout la critique par Levine (*RB* 88 [1981], p. 246-47) et par Lipiński (*IEJ* 33 [1983], p. 138-39) de l'avis contraire exprimé par Tarragon (*Culte* [1980], p. 131-34).

unité, mais le plus souvent il s'agit de l'« humanité » comme collectif ou comme opposée aux animaux et aux dieux. Si dans *ilm* on a un pluriel (c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de *'ināšu 'ilīma* « le *'ināšu* de *'Ilū* »), et si la syntaxe est celle de l'état construit (c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une apposition *'ināšu 'ilūma* « les *'ināšu* qui sont des dieux »), l'expression signifiera « les êtres humains qui appartiennent aux dieux », ou, génitif d'identification, « les êtres humains qui sont (devenus) des dieux ». Il est impossible de savoir si la forme *inš* représente un singulier (collectif) ou un pluriel : le pluriel ne fait pas partie de la langue hébraïque de la Bible mais il est courant dans l'hébreu des manuscrits de la mer Morte ; il ne se trouve qu'une fois en araméen biblique (*'anāšīm*, hébraïsme), mais il est courant en syriaque et en arabe. Et cela n'a peut-être pas énormément d'importance pour l'expression ougaritique, s'il s'agit d'« hommes (collectif) des dieux » ou de l'« humanité des dieux ». Dans un cas comme dans l'autre il s'agira d'êtres humains qui sont passés au domaine divin, donc d'êtres humains qui sont défunts et divinisés. Que les *'Ināšu 'Ilīma* soient campés dans le monde infernal nous paraît indiqué par l'étroite association avec la divinité *Rašap* dans deux textes <sup>364</sup>. Selon del Olmo Lete <sup>365</sup>, l'expression signifie « los antepasados divinizados de la dinastía o ... sus genios protectores ». On pensera plutôt au « genre humain » qui est passé dans l'au-delà : il s'agira du terme général qui désigne les morts par opposition au terme restreint *mlkm* qui, lui, désigne les rois défunts <sup>366</sup> ? Dans l'une comme dans l'autre interprétation il faut souligner la place restreinte qu'occupent les *'Ināšu 'Ilīma* dans le culte ougaritique. Ces divinités figurent dans les listes sacrificielles côte-à-côte avec plusieurs autres divinités <sup>367</sup>, et il est illégitime de définir le culte royal comme étant en grande partie mortuaire par ce seul élément. Si les morts bénéficiaient régulièrement de leurs sacrifices, cet élément du culte sacrificiel ne s'est jamais arrogé, d'après le témoignage des textes, la place prépondérante que certains lui ont attribuée <sup>368</sup>.

### Conclusions générales

Quel genre de cérémonie ce texte représente-t-il ? Il ne peut s'agir de la liturgie quotidienne d'un mois : la formule *pāmt ilīm* (l. 20) est mal placée, ici comme ailleurs, pour étayer l'interprétation de

364. RS 24.250:1-2, 6-8 ; RS 24.271:31'. La structure de ces deux textes, qui associent *Rašap* aux *'Ināšu 'Ilīma* sans les identifier (voir commentaire), infirme l'hypothèse de Xella, qui veut voir en *inš ilm* un singulier et une manifestation ou même une épithète de *Rašap* (AAAS 29-30 [1979-80], p. 152-53 ; RSF 9 [1981], p. 122 ; TRU I [1981], p. 41 ; UF 13 [1981], p. 331). On ne peut, pour la même raison, admettre l'hypothèse selon laquelle ces *'Ināšu 'Ilīma* étaient identiques aux divinités énigmatiques de RS 24.246:15-28 (del Olmo Lete, UF 18 [1986], p. 83-95 ; idem, AuOr 5 [1987], p. 39-69 ; idem, Religión [1992], p. 149 ; idem, Ritual [1993], p. 52-58) : en effet, trois de ces mêmes noms divins paraissent à la suite des *'Ināšu 'Ilīma* dans RS 24.250<sup>+</sup>:1-5, et le contexte ne permet pas de conclure à l'identité des quatre théonymes. Vu cette nature infernale des *'Ināšu 'Ilīma*, le sens de « doux » proposé par De Moor pour *inš* ne serait valable que comme antiphrase – et on se demande quelle serait la forme du mot, avec /i/ dans la première syllabe. L'explication de Lipiński, selon laquelle il s'agirait d'un emprunt au sumérien *ensi*, ne peut être retenue, premièrement en raison de la nature infernale à laquelle nous venons de faire allusion, et en second lieu parce qu'il n'existe à notre connaissance aucun parallèle pour l'emprunt de ce mot (*testis unus testis nullus*). Enfin, le sens de « servitor, staff » qu'envisage Levine prend pour acquis un développement sémantique (« état humain » → « état servile ») que le mot *'ināšu* ne connaît pas.

365. AuOr 2 (1984), p. 201 ; cf. idem, RAI 32 (1986), p. 162 ; idem, SEL 3 (1986), p. 59 ; idem, AuOr 5 (1987), p. 66 ; cf. Religión (1992), p. 149 ; cf. Loretz, UF 24 (1992), p. 164-66 ; Dietrich et Loretz, UF 25 (1993), p. 104.

366. Voir plus haut, commentaire de *trmm* (ligne 12) ; cf. aussi l'interprétation des *gaṭarūma* proposée ici plus bas, à RS 1.005:9. On se souviendra que les *rpūm* ne figurent pas dans ces textes de la pratique, et que les rapports entre les *mlkm* et les *rpūm* ne sont pas clairs.

367. Voir le sommaire de ces listes dans l'Appendice 2, où il se voit que, si les *'Ināšu 'Ilīma* occupent souvent, comme ici, la dernière place dans une liste sacrificielle, ce n'est pas toujours le cas, et, s'ils s'associent le plus souvent à *Ba'latu Bahatlma* et à diverses manifestations de *Rašap*, cela n'est toujours pas le cas, non plus.

368. Voir plus haut, la note 30.

*līm* comme « les trente jours (de tel mois) »<sup>369</sup>. Il semble aussi que le nombre de sacrifices est tel que l'économie sacrificielle ne pourrait supporter longtemps une telle charge, surtout quand on pense que ce texte est unique parmi un assez grand nombre de textes similaires, qui tous enregistrent un certain nombre de sacrifices<sup>370</sup>. Par contre, l'agencement du texte indique clairement un déroulement sur un jour et une nuit, c'est-à-dire un cycle de vingt-quatre heures.

On doit envisager deux types de solutions : ce rite correspondrait soit à une fête définie par le cycle lunaire, soit à une fête portant un nom qui est indépendant du cycle lunaire, par exemple le *dbḥ špn* ou le *dbḥ il bldn* (voir RS 19.015 et l'*Appendice 1 E*). Nous essayerons dans certains de ces derniers cas d'établir un lien entre la fête et un moment de l'année, mais il existe en fait peu de données en faveur de ce genre de solution, et il n'est pas impossible qu'à Ugarit, comme à Mari<sup>371</sup>, certaines fêtes religieuses auxquelles participait le roi n'étaient pas à date fixe.

On ne remarque aucune correspondance particulière avec les détails connus des fêtes de la seconde catégorie, et il est donc préférable de s'en tenir à l'hypothèse qui voit ici le rite d'un jour particulier du cycle lunaire<sup>372</sup>, car on trouve certains rapports, très ténus il est vrai, entre ce texte et des rites du cycle lunaire : (1) les offrandes principales du jour (lignes 3-10) sont la réplique d'une partie des offrandes qui ont eu lieu le quinze du mois de *ra'šū yēni* selon RS 1.003:12-19 = RS 18.056:13-21 ; (2) l'offrande-*šnpt* est associée à la fête de la pleine lune<sup>373</sup>. D'après la mention de *Šapšu Pagri* on a pensé que le mois pourrait être *pagrūma*<sup>374</sup>. De quel jour du mois s'agirait-il<sup>375</sup> ? La

369. RIH 78/14:14' semble faire allusion au trentième jour du mois. Concernant la question des mois de vingt-neuf ou de trente jours, voir plus haut, commentaire de la ligne 20 et la note 336 ; et pour plus de détails concernant le mois lunaire à Ugarit, voir le commentaire de RS 1.003:1 et 3.

370. Les soixante-dix-huit offrandes nommées dans ce texte constituent 2,5% du total brut des offrandes mentionnées dans tous les textes de ce recueil (voir le chapitre 83 et l'*Appendice 1 D*). Si on devait multiplier ce chiffre par trente, le total de 2 340 serait presque dix fois plus que le plus grand nombre d'offrandes attesté pour un seul mois (cf. la fête de *ra'šū yēni*, connu par deux textes, RS 1.003 et RS 18.056, où furent présentées environ 250 offrandes) et constituerait 77% du total actuellement calculé de toutes les offrandes nommées dans tous les textes de ce recueil.

371. Cf. e.g., Lafont, *ARMT* 23, p. 241.

372. À Émar, comme à Ugarit, on trouve des textes ayant trait à une série de rites s'étendant sur un mois et d'autres ayant trait aux rites d'un jour ou d'une série de jours à l'intérieur d'un mois (cf. Fleming, *New Horizons* [1992], p. 57). Le problème que posent les textes ougaritiques de la seconde catégorie est que le plus souvent, comme ici, le jour précis n'est pas indiqué, et, si le jour est indiqué par le quantième, le mois n'est pas nommé (cf. RS 24.291).

373. Voir plus haut, commentaire de *šnpt* à la ligne 10.

374. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 40, n. 9 ; *Religiōn* (1992), p. 145 (n. 2-3), 146. Pourtant, le savant espagnol parle du mois de « *pgr* ». Or, seule la forme *pgrm* étant attestée en alphabétique comme en syllabique (voir De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 70), il nous paraît interdit d'établir un lien direct entre *špš pgr* et le nom du mois, bien qu'à l'origine les deux termes aient pu être apparentés (si l'élément *pgr* du théonyme signifie « cadavre » et si *pgrm* signifie « (le mois des) sacrifices-*pgr* »). Voir plus haut, le commentaire de *špš pgr*, l. 12. Rappelons aussi que ce même auteur voit en *pgr* (ligne 12) aussi une indication de la catégorie du sacrifice (voir plus haut, la note 263). C'est trop demander au nom divin *Šapšu Pagri* qu'il donne, en plus de sa fonction de théonyme, des indications sur deux autres aspects de la liturgie. Nous n'avons rien trouvé qui puisse appuyer l'hypothèse selon laquelle ce texte représenterait « the *t'* [sic!] 'voluntary sacrifice' which accompanied the royally sponsored, public rites for the month of *Rišyn* » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 77). Les sacrifices-*t'* ne constituant qu'une petite partie du total des offrandes dont fait état ce texte, et d'autres sortes de sacrifices étant mentionnées tout au long du texte, comment penser que tout le texte aurait pour sujet le sacrifice-*t'* ? D'autre part, les données textuelles de RS 1.001 contredisent l'interprétation de ce texte qui le voit s'étendant sur « the New Moon, the fourteenth day of *Rišyn*, and probably on other days of the month, as well » (ibid., p. 78), alors que celles des deux textes ne sont pas assez précises pour permettre de voir en RS 1.003 des rites publics et en RS 1.001 des actes uniquement royaux (ibid., p. 77-78).

375. Selon Dietrich et Loretz (*Rituale II* [1988], p. 309), il s'agirait de la nuit du quinze au seize du mois de *ra'šū yēni*, suivant RS 1.003, comme l'indiquerait la liste identique de sacrifices aux lignes 3-10 par rapport à RS 1.003:12-19 = RS 18.056:13-21. Il y des difficultés à ce rapprochement : (1) cette série de sacrifices ne constitue qu'une partie du rite dans chacun des textes ; (2) il n'y a rien dans RS 1.003 qui correspondrait aux sacrifices nocturnes de RS 1.001 ; (3) les sacrifices des lignes 12-19 de ce texte sont insérés dans une longue liste d'offrandes qui, d'après RS 1.003/RS 18.056, ont été présentées en plusieurs endroits, or RS 1.001 paraît être le rite pour un jour de vingt-quatre heures dans un seul endroit.

structure sans parallèle dans ces textes, qui semble exprimer le souci d'honorer pendant le jour les principaux composants du « panthéon » de 'Ilu et de Ba'lu et pendant la nuit les principales divinités dont le caractère présente un aspect nocturne, s'explique peut-être le mieux en rapport avec un moment important du mois lunaire. La fête de la nouvelle lune étant bien attestée, on pensera à un moment dont on sait moins, tel l'âge de la lune<sup>376</sup> du mois de *pagrūma*. Si le nom *Šapšu Pagri* est bien expliqué, l'identité de base que l'on voit dans le deuxième élément du nom divin et dans le nom de mois, à savoir *pagr*-<sup>377</sup>, peut servir pour appuyer cette hypothèse<sup>378</sup>.

---

376. Aucun rite pour la fin du mois ne nous est parvenu, à savoir pour l'espace de temps entre la disparition de la lune et la visibilité de la nouvelle lune, et on est tenté d'interpréter la place importante donnée aux puissances de la nuit dans RS 1.001 comme indice qu'il s'agissait d'un rite pour cet âge de la lune. La présence de *Yarihu* constitue-t-elle un argument de poids contre cette hypothèse ? Peut-être pas. *Yarihu* n'occupe pas une place privilégiée dans la liste, et on peut très bien concevoir qu'un sacrifice lui fût offert même si sa manifestation céleste n'était pas visible. On pourrait même dire que ce sacrifice constituait un appel à cette divinité, afin que son apparition ne tarde pas.

377. Cf. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 70 ; Van Soldt, *BiOr* 46 (1989), col. 651.

378. À l'encontre de cette hypothèse, il est vraisemblable que le nom de mois *pagrūma* était, du moins à l'origine, en rapport avec une célébration particulière du sacrifice-*pgr*. Or d'après ce que nous en savons aujourd'hui (voir RS 6.021), ce sacrifice n'était pas en rapport avec *Šapšu*, et les détails de RS 1.001 correspondent difficilement à ceux d'une cérémonie-*pgr*, autant par la présence de plusieurs autres termes sacrificiels que par l'absence du dieu *Dagan*, le grand bénéficiaire du sacrifice-*pgr* à Ougarit comme à Mari. Si l'hypothèse d'un rapport entre ce rite et le mois de *pagrūma* n'est pas fausse, on peut penser que la nature particulière de ce texte, qui saute aux yeux une fois qu'on connaît les autres textes de ce recueil, est due au fait qu'il relate le rite d'un jour du mois n'ayant pas rapport avec le sacrifice-*pgr*, et que le sacrifice éponyme a occupé une place plus importante dans le déroulement liturgique du mois, ayant peut-être lieu au moment de la nouvelle lune.



## Chapitre 2 : RS 1.002

RS 1.002 = AO 11.993 = CTA 32 = UT 2 = KTU 1.40

Fig. 2

*Autres textes du même genre* : RS 17.100A + B, RS 24.270A, RS 24.270B, RS 24.652G + K, cf. RS 24.650B.

*Dimensions* : 1.002a : hauteur 18 mm ; largeur 19 mm ; épaisseur 2 mm ;  
1.002 : hauteur 162 mm ; largeur 155 mm ; épaisseur 40 mm.

*État* : Le fragment principal contient environ les deux tiers inférieurs d'une grande tablette. Si le texte consistait en trois groupes de deux sections, comme les cinq rubriques conservées invitent à le croire, le texte original devait comporter une quinzaine de lignes avant l'actuelle ligne 6' (et donc six rubriques — voir plus bas « Structure du texte »), peut-être avec une ligne de titre en plus.

*Caractéristiques épigraphiques* : Les signes sont très petits et l'écriture ressemble en général à celle de RS 1.001, mais en plus petit. La tranche inférieure est anépigraphie et le *verso* ne porte que deux lignes d'écriture. La vacuité du *verso* assure que, si le fragment « a » fait partie de la même tablette que le fragment principal, il appartiendra forcément au début du texte. D'après son contenu, il est à placer au début de la première ou de la deuxième rubrique. Les fragments RS 17.100A + B, malgré leur ressemblance par la forme de l'écriture à RS 1.002, aussi bien que par leur contenu, ne peuvent pas appartenir à cette tablette<sup>1</sup> parce qu'ils sont inscrits, tous deux, des deux côtés.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXII, après la p. 308 (copie seule ; la copie CTA [1963], fig. 78, est nouvelle ; photo CTA, pl. XXXVII). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-39.

### Principales études

Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 259-69.

---- *MKT* (1959), p. 105-7.

Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 201-11.

---- *SDB* 9 (1979), col. 1409-1411.

De Langhe, *Textes* (1945) I, p. 169 ; II, p. 70-87, 94.

Del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 46-56.

---- *Religión* (1992), p. 99-109.

De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 283-300.

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-39.

Dietrich, Loretz, Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 147-55.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 89-92.

Gordon, *UL* (1949), p. 109-11.

Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204-7.

---- *SVT* 15 (1966), p. 185-90.

Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 169-78.

Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 89-94.

Pardee, *Leslau* (1991), p. 1181-96.

Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181-84.

Tarragon, *Culte* (1980), p. 92-97, 170-75.

---- *TO* II (1989), p. 140-49.

Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123-27.

Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 235-52.

Virolleaud, *Danel* (1936), p. 36-44.

Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 35-50.

Xella, *TRU* I (1981), p. 253-67.

1. Herdner, *CTA* (1963), p. 134-36 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 148 ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 102 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 255 (contre Gray, *SVT* 15 [1966], p. 185 ; Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1411).

**Texte <sup>2</sup>***Recto**Rubrique ? (I ou II)*1') (a 1) [...] 'w<sup>1</sup> n<sup>1</sup>pyl [...]2') (a 2) [...] n<sup>1</sup>py . ù [...]

3') (a 3) [...] y . ù l p . [...]

4') (a 4) [...] 'f<sup>1</sup>g<sup>1</sup>br . ù 'l<sup>1</sup> p [...]

5') (a 5) [...] '---l [...]

.....

*Rubrique II*

6') (1) [

t<sup>c</sup> nt<sup>c</sup> 'f<sup>1</sup>y<sup>1</sup>

7') (2) [

d]r . b<sup>1</sup>n<sup>1</sup> 'i<sup>1</sup>l<sup>1</sup>

8') (3) [

]

*Rubrique III*

9') (4) [

] 'l<sup>1</sup> w n<sup>1</sup>py

10') (5) [

]y . ùgr<sup>1</sup>t<sup>1</sup>

11') (6) [

]y

12') (7) [

]f<sup>1</sup>-l

13') (8) [

]

14') (8') [

]

15') (9) [

ndb]h

16') (9') [

]f<sup>1</sup>yt<sup>1</sup>l[š

]

17') (9'') [

mph]f<sup>1</sup>r<sup>1</sup>t . [t<sup>1</sup>kmn w šn]m hn š*Rubrique IV*18') (10) [ w n]py . g<sup>1</sup>r<sup>1</sup>l<sup>1</sup> . h<sup>1</sup>myt . ùgrt . w np]y19') (11) [ ]f<sup>1</sup>-l<sup>1</sup> . w n<sup>1</sup>p<sup>1</sup>l<sup>1</sup>y ]f<sup>1</sup>-l<sup>1</sup> . ù t<sup>1</sup>h<sup>1</sup>t<sup>1</sup>i<sup>1</sup>l<sup>1</sup>n . ù l p . q<sup>1</sup>ty20') (12) ù l p . ddmy . ù l 'p<sup>1</sup> [ . h<sup>1</sup>ry . ù ]f<sup>1</sup>l<sup>1</sup> p . h<sup>1</sup>ty . ù l p [ . á<sup>1</sup>ty . ù l p .] g<sup>1</sup>br21') (13) ù l p . h<sup>1</sup>bt<sup>1</sup>kn . ù l 'p<sup>1</sup> . md[l<sup>1</sup>lk]n . ù l p . q[rzbl]22') (14) ù t<sup>1</sup>h<sup>1</sup>i<sup>1</sup>n . b á<sup>1</sup>p<sup>1</sup>kn . ù b 'q<sup>1</sup>š<sup>1</sup>rt . npš[kn . ù b q<sup>1</sup>tt23') (15) tq<sup>1</sup>tt<sup>1</sup>n ù t<sup>1</sup>h<sup>1</sup>i<sup>1</sup>n . l b<sup>1</sup>h<sup>1</sup>'m<sup>1</sup> <sup>3</sup> w l t<sup>c</sup> . d[b<sup>1</sup>h<sup>1</sup>n . ndb]'h<sup>1</sup>24') (16) hw . t<sup>c</sup> . nt<sup>c</sup>y . hw . nkt . n<sup>1</sup>k<sup>1</sup>t<sup>1</sup> . ytš<sup>1</sup>i [ . l á<sup>1</sup>b . bn il]25') (17) ytš<sup>1</sup>i . l dr . bn . il . l . 'm<sup>1</sup>p<sup>1</sup>h<sup>1</sup>rt . bn 'i<sup>1</sup>l<sup>1</sup> . l t<sup>1</sup>kmn . w š]nm hn š*Rubrique V*26') (18) w . šqrb . 'r . mš<sup>1</sup>r mš<sup>1</sup>r [ .] 'b<sup>1</sup>n . ùgrt . 'w<sup>1</sup> [npy ] ùgr<sup>4</sup>27') (19) w n<sup>1</sup>py . ymán . w n<sup>1</sup>py . 'rmt<sup>1</sup> f<sup>1</sup> . w<sup>1</sup> n<sup>1</sup>py . f<sup>1</sup>-l [ ]28') (20) w n<sup>1</sup>py . nqmd . ù šn . ypkm . ù l p . q[ty . ù l p . ddm]y29') (21) ù l p . h<sup>1</sup>ry . ù l p . h<sup>1</sup>t<sup>1</sup>y . ù l p . á<sup>1</sup>ty . ù 'l<sup>1</sup> [p g<sup>1</sup>br .] 'ù<sup>1</sup> l p30') (22) h<sup>1</sup>bt<sup>1</sup>km . ù l p . m<sup>1</sup>d<sup>1</sup>l<sup>1</sup>l<sup>1</sup>km . ù l p . q<sup>1</sup>rzbl . ù 'š<sup>1</sup>n<sup>1</sup> [ .] ypkm31') (23) ù b á<sup>1</sup>p<sup>1</sup>km . ù b q[š]<sup>1</sup>r<sup>1</sup>t . npš<sup>1</sup>km . ù b q<sup>1</sup>tt . tq<sup>1</sup>tt

2. Entre parenthèses on trouvera les numéros de lignes comme dans CTA. À partir de ces numéros, l'on pourra facilement se reporter aux éditions précédentes, car A. Herdner s'est efforcée de garder les numéros de lignes de la copie de Virolleaud, empruntés ensuite par les autres savants qui ont reproduit ce texte. Pour ce faire, elle a inséré les lignes supplémentaires que la restitution exige en leur attribuant des numéros doublés ou même triplés. Pour faciliter la consultation du texte pendant la lecture du commentaire, nous indiquons ici et dans la traduction le numéro de chaque rubrique ; pour l'usage du terme, cf. plus bas, à propos de la « structure du texte ».

3. Lire {l <d>b<sup>1</sup>h<sup>1</sup>m<sup>1</sup>}.

4. Lire {ùgr<t>}.

32') (24) ù šn ypk̄m . l d[b]h̄m . w l . t' . dbh̄n . ndbh̄ . hw . t' n[<sup>6</sup>ty

33') (25) hw . nkt . nkt . [y]l[t]š̄i . l àb . bn . il . ytš̄i . l dr

34') (26) bn il <sup>5</sup> . l tk̄mn [ . w ] š̄nm . hn . 'r

#### Rubrique VI

35') (27) w t̄b . l mspr . m[š̄]r̄l mš̄r . bt . ùgr̄t . w n̄py [ . l gr <sup>6</sup>

36') (28) h̄myt . ùgr̄t . w [np]y [ . à't̄t̄ . ù šn . ypk̄n . ù l p [ . l q̄ty

37') (29) ù l p . dd̄my . ù l [p . h̄]ry . ù l p . h̄ty . ù l p . à't̄y

38') (30) ù l p [ . ] ḡbr . ù l p . [h̄]l[bt]f̄kn . ù l l p . mdllkn . ù l p [ . l q̄rzf̄bl

39') (31) l <sup>7</sup> šn ypk̄n . b àp'k̄l[n̄ . ù b q̄]f̄s̄rt . npš̄kn [ . l ù b q̄f̄t̄l

40') (32) tq̄tt̄n . ù šn . yf̄p̄l[k̄n . l dbh̄m . ] w l t' dbh̄n

41') (33) ndbh̄ . hw . t' n[<sup>6</sup>ty . hw . nkt . n[f̄k̄l̄ . [yt]f̄š̄f̄i . l àb bn il

#### Verso

42') (34) ytš̄i . l [d]l[r̄ . bn il . l ] mp̄h̄rt̄ . bn il

43') (35) l tk̄m'f̄n̄l [ . w š̄nm . ] hn [ 'r ]

#### Remarques textuelles

4') (a 4) On remarquera que la lecture du {ḡ} est établie pour certaine par la présence du signe entier à la ligne 38' et que les restes ici et à la ligne 20' sont conformes à cette lecture <sup>8</sup>.

Le bord gauche du {l} est visible (contre *CTA*, *KTU*).

5') (a 5) Il n'est pas certain que les traces soient celles de {n} (contre *CTA*, *KTU*).

7') (2) Le clou vertical du {i} est accolé au {n} (contre Virolleaud, *CTA*, et *KTU*) <sup>9</sup>. On remarquera que le syntagme *bn il* ne comporte le séparateur qu'une fois sur six dans ce texte et son absence n'a donc rien d'étonnant ici.

9') (4) Le trait de séparation est assez bien conservé (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). Il est moins certain qu'une trace existe du signe précédent (*KTU*) : on voit bien ce qui pourrait être l'extrémité droite d'un clou horizontal, mais elle semble trop haute par rapport à la ligne médiane de l'écriture pour être en fait le reste d'un clou.

12') (7) Le {r} de *KTU* mérite pour le moins un astérisque : comme on le voit sur toutes les copies, il ne reste que l'extrémité d'un clou horizontal.

13') (8) Ce que l'on pourrait prendre pour l'« aile » supérieure d'un {ḡ} se voit clairement sur les photos et sur la copie de Virolleaud (elle ne figure pas sur la copie de *CTA* et *KTU* ne transcrit pas de signe ici), mais il ne s'agit en fait que d'une entaille dans l'argile. On peut en être certain, car l'entaille se rétrécit vers le bas, tandis qu'un clou s'élargirait.

14') (8') Il n'existe aucune trace à la fin de la ligne (avec Virolleaud et *CTA*, contre *KTU*) — seulement un trou dans l'argile qui ne ressemble à un clou que sur la photo.

15') (9) La collation en vue de la copie exacte nous a permis d'enlever les demi-crochets autour du {h} (corriger par conséquent Pardee, *Leslau* [1991], p. 1182).

5. Après *l dr bn il*, le scribe a omis *l mp̄h̄rt̄ bn il* (voir aux autres rubriques).

6. Ne pas lire {gr<t>} (voir commentaire).

7. Lire {ù' }.

8. Dans toutes les études de ce texte antérieures à *CTA* on lisait encore le premier signe du mot *ḡbr* comme {t̄} – transcrit selon l'époque et l'auteur par š̄, š̄, ou t̄. On n'attribuera cependant pas la faute à Virolleaud copiste (comme Herdner le fait, *CTA* [1963], p. 114, n. 4), car on trouve indiquée clairement la fin du {ḡ} à la ligne 12 de sa copie (notre ligne 20') tandis que le *ductus* de la copie du signe entier à la ligne 30 (notre ligne 38') est bien celui du {ḡ} et non celui du {t̄}. Mais on attribuera bien la faute à Virolleaud philologue, car celui-ci parlait de « Šbr » (*Danel* [1936], p. 36, 41).

9. La présence du mot *il* ici à la fin de la ligne 7' est donc certaine (contre del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 50 ; idem, *Religión* [1992], p. 103).

- 16') (9') {yt} sont assez endommagés pour requérir le signe de doute (*CTA* indique que le {y} seul est endommagé<sup>10</sup> ; *KTU* ni l'un ni l'autre).
- 17') (9'') L'identification du {r} n'est possible que d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque).
- 18') (10) Le début du {r} est visible (avec Virolleaud et *CTA*, contre *KTU*).  
Quant aux restitutions à faire dans la lacune après {[w n]py g[r<sup>1</sup>]}, dans le même espace à la fin des lignes bien conservées plus bas on trouve de 8,5 à 12,5 signes (l. 30' : 10,5 signes, l. 31' : 10 signes ; l. 32' : 12,5 signes, l. 33' : 9 signes, l. 34' : 8,5 signes, l. 35' : 10 signes, l. 36' : 10 signes, l. 37' : 11 signes, l. 38' : 11 signes, l. 39' : 10 signes). La restitution de onze signes, à savoir {hmyt ūgrt w np}, est donc dans les normes, et on ne peut la critiquer au nom d'une prétendue insuffisance d'espace<sup>11</sup>.
- 19') (11) Le {p} au début devrait être marqué comme étant endommagé (contre *KTU*), mais il est en partie visible (avec *CTA* copie ; moins distinctement indiqué par Virolleaud).
- 20') (12) La distinction entre {š} et {l} dans le troisième *lp* est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque).
- 23') (15) Nous ne voyons aucune trace du {b} de {d[bh<sup>n</sup>] (avec Virolleaud et *CTA* ; contre *KTU*).  
Les restes du {h} final sont très mutilés (contre *KTU* ; Virolleaud n'a rien vu ici ; dans la copie de *CTA* on voit des traces distinctives, mais le signe est placé entre crochets dans la translittération), au point que l'on ne peut pas être certain de la lecture.
- 24') (16) L'extrémité droite du {k} du second *nkt* est visible (avec Virolleaud et *CTA* copie, contre *KTU*).
- 25') (17) Le trait de séparation est présent dans le premier *bn il* (avec *KTU* et *CTA* translittération — est absent dans *CTA* copie et dans Virolleaud) et dans {l . m<sup>ph</sup>rt} (avec *KTU* et les copies de Virolleaud et de *CTA*). Ce trait est absent du second *bn il* (contre *CTA* et *KTU*) : bien que la surface ait disparu au-dessus de la ligne médiane de l'écriture, le {i} est accolé au {n}, ne laissant aucune place pour le séparateur.
- 26') (18) Le {'} de 'r est certain (il faut donner raison à *CTA* [voir p. 114, n. 5] et *KTU* contre Virolleaud)<sup>12</sup>.  
On voit des entailles au sommet du signe, à son côté gauche, et sur le côté inférieur (deux), mais elles sont superficielles et ne sont pas placées symétriquement comme ce serait le cas s'il s'agissait du second clou de {t}.  
La fente après *mšr mšr* est assez grande pour avoir absorbé le trait séparateur (contre *CTA* translittération) ; pourtant, aucune trace de celui-ci n'est visible (contre *KTU*).  
La lacune a tout enlevé à partir du milieu du second {w} (voir toutes les copies), et nous ne trouvons aucune trace des signes {np} enregistrés comme entiers par *KTU*.  
Quant aux restitutions à faire dans cette lacune, dans le même espace aux lignes d'avant cette ligne et surtout après cette ligne, où la tablette est mieux conservée, on trouve ou on restitue de six à neuf signes (l. 25' : 6 signes, l. 28' : 8 signes, l. 30' : 7 signes, l. 32' : 9 signes, l. 33' : 6 signes, ligne 36' : 6/7 signes, ligne 38' : 8 signes, ligne 39' : 7 signes, ligne 41' : 8 signes). La restitution de {np<sup>y</sup> gr hmyt} est donc dans les normes, et on ne peut la critiquer au nom d'une prétendue insuffisance d'espace<sup>13</sup>.  
L'éraflure après {ūgr} indiquée sur la copie de *CTA* ne doit pas laisser croire qu'un {t} peut avoir disparu : elle est peu profonde et l'on peut être certain que la tablette n'a jamais porté ici de {t}<sup>14</sup>.
- 27') (19) La lecture {'rmt} paraît certaine (avec *CTA*<sup>15</sup> et *KTU* ; par rapport à la lecture {trmn} que l'on trouve chez plusieurs commentateurs des premières années). Une éraflure traverse verticalement le clou du {'}, mais il ne s'agit aucunement de {t}. L'extrémité droite du {t} a disparu, mais ce qui reste du signe est assez long pour condamner la lecture de {n}. La lecture de {t} paraît d'ailleurs confirmée par RS 17.100A + B:12 {'}r<sup>1</sup>mt}. On remarquera que la copie de Virolleaud favorise cette lecture : on y voit un seul clou pour le dernier signe, tandis que le premier est dessiné comme un {'} mutilé au bord inférieur. La lecture {trmn} remonte surtout à une comparaison avec ce nom dans *CTA* 6 VI:57.

10. Virolleaud n'a pas vu les traces de la première rangée de clous verticaux du {y}.

11. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 286, n. 15. Si la restitution de *tgr* à la place de *gr hmyt* que proposent ces auteurs est certes possible aux lignes 18' et 26', la structure de RS 17.100A + B semble s'y opposer (voir plus bas, le commentaire de la ligne 18').

12. Aussi contre del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 50 ; idem, *Religión* (1992), p. 103.

13. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 286, n. 15 (voir aussi plus haut, remarque à la ligne 18').

14. Voir, d'ailleurs, la note 6 du tome I (p. 114), où l'on trouve la notation *ūgr<t>*. Virolleaud n'a indiqué aucune éraflure : nous avons suivi son exemple, car la tablette porte plusieurs petites éraflures en cet endroit, et il peut induire en erreur de n'en montrer qu'une.

15. Pourtant dans *Ugaritica* VII (1978), p. 4, Herdner n'exprime qu'une inclinaison pour la lecture {'rmt}.

La copie de *CTA* est exacte en ce qui concerne la tête de clou horizontal au début de la grande lacune (d'après la copie de Virolleaud on y verrait plutôt un clou vertical). En plus de ce clou, on voit un autre en dessous, et plus loin est placé sur la ligne médiane ce qui semble être le fond d'un troisième clou. Il s'agira probablement, donc, de {k}, moins vraisemblablement de {w} ; si le troisième clou n'est qu'une fente, la troisième possibilité sera {r}.

29') (21) L'extrémité droite du {t} de *hty* est visible (avec *KTU*, contre *CTA* <sup>16</sup>).

La distinction entre {s} et {l} dans la quatrième attestation de *lp* est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque).

30') (22) Le coin supérieur gauche du {d} de *mdllkm* est visible (avec *CTA* copie <sup>17</sup>, contre *KTU*), comme l'est le « V » inférieur du {š} de *šn* (avec *KTU* et *CTA* copie).

La place est suffisante pour insérer un trait de séparation dans la lacune après *šn* (avec *KTU*, contre *CTA* translittération).

32') (24) Le trait de séparation fait certainement défaut après *šn* (avec Virolleaud et *CTA*, contre *KTU*).

33') (25) La distinction entre {h} et {y} dans le premier *ytši* est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque).

35') (27) Le trait de séparation vu par *KTU* après le premier *w* est tout sauf certain (aucun autre témoin ne l'a vu). Il existe bien une éraflure superficielle là où le séparateur aurait pu se placer, mais aucun trait caractéristique de clou n'y est conservé.

Le {s} de *mspr* est entier (contre Virolleaud). Il s'agit bien donc d'une lecture (comme Bauer l'a bien vu <sup>18</sup>) et non d'une correction <sup>19</sup>.

L'extrémité droite du {r} du premier *mšr* est visible (avec Virolleaud et *CTA* copie, contre *KTU*).

36') (28) Il faut donner raison à *CTA* pour la lecture {ât}, contre Virolleaud et *KTU* ({nât}), et contre Dussaud, *apud* Hrozný ({nām}) <sup>20</sup>. Ce qui peut donner l'impression d'un signe plus complexe est le fait que ce signe a été placé sur un signe partiellement effacé, dont il reste les traces de deux clous verticaux au côté inférieur du {â} et des traces moins précises à son côté supérieur (voir notre copie). Mais le fond du second clou n'est pas brisé, comme ce serait le cas si un troisième clou avait été imprimé sur le clou précédent.

38') (30) On voit des traces du {k} de *hbtkn* (avec Virolleaud et *CTA*, contre *KTU*) et du {û} suivant (avec Virolleaud, contre *CTA* et *KTU*). La distinction entre {s} et {l} dans le {l} du *lp* qui suit est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque) <sup>21</sup>.

39') (31) Le coin inférieur gauche du {k} de *âpkn* est visible (contre tous les témoins), ainsi que le coin supérieur droit du {š} de *qšrt* (visible seulement sur la copie de *CTA*).

La marque entre le {š} et le {k} de *npškn* que l'on voit sur les copies n'est qu'une éraflure et non pas, donc, un trait de séparation intentionnel : elle est incurvée et n'a aucunement l'aspect d'un clou proprement dit.

40') (32) Ce que Virolleaud a copié comme un trait de séparation après le {y} de *ypkn* est en fait le début du {p} (invisible pour les autres témoins). Par contre, Virolleaud n'a pas vu le trait de séparation devant ce {y} qui, lui, est certain (omis dans toutes les éditions, y compris la nôtre, *Leslau* [1991], p. 1186).

41') (33) Des traces du {k} de *nkt* sont conservées dans la cassure (contre Virolleaud et *CTA*), mais il faut indiquer la détérioration (contre *KTU*).

## Traduction

### Recto

#### Rubrique ? (I ou II)

1') (a 1) [...] et bien-être [...]

2') (a 2) [...] bien-être d'Ou[garit ...]

3') (a 3) [...] Y selon la déclaration de [...]

4') (a 4) [...] GBR selon la déclara[ration de...]

16. Virolleaud a copié la tête de ce clou – elle n'est certainement plus visible aujourd'hui.

17. Virolleaud a bien vu la trace mais l'a copié comme un Winkelhaken.

18. *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 3, n. n.

19. Segert, *ZAW* 71 (1959), p. 31.

20. *ArOr* 4 (1932), p. 175.

21. Cette remarque est valable pour l'état actuel de la tablette ; d'après la copie de Virolleaud, ce {l} devait être presque entier en 1929.

5') (a 5) [...] [...]

.....

### Rubrique II

6') (1) [ l'offrande est offert]e  
 7') (2) [ au cercl]e des fils de 'I[lu]  
 8') (3) [ ]

### Rubrique III

9') (4) [ ] et bien-être  
 10') (5) [ et bien-êt]re d'Ougarit  
 11') (6) [ ]  
 12') (7) [ ]  
 13') (8) [ ]  
 14') (8') [ ]  
 15') (9) [ ... est sacrifi]é  
 16') 9') [ ] Qu'il soit p[orté  
 17') (9') [ assemb]lée [ Tukamuna-wa-Šuna]ma : voici le bélier.

### Rubrique IV

18') (10) [ bi]en-être de l'étranger [ (à l'intérieur des) murs d'Ougarit, et bien-êt]re  
 19') (11) [ ] et bien[-être ]soit que vous péchie[z : soit selon la déclaration du Qatien],  
 20') (12) soit selon la déclaration du DDMY, soit selon la déclaration [du Hourrite, soit] selon la  
 déclaration du Hittite, soit selon la déclaration [du 'Alashiote, soit selon la déclaration de] GBR,  
 21') (13) soit selon la déclaration de vos opprimés, soit selon la déclaration de vo[s] app[auvris], soit  
 selon la déclaration de Q[RZBL ; ]  
 22') (14) soit que vous péchiez : (soit) <sup>22</sup> dans votre colère, soit dans [votre] impatience, [soit dans  
 (quelque) turpitude]  
 23') (15) que vous commettiez ; soit que vous péchiez : en ce qui concerne les <sa>crifices et en ce  
 qui concerne l'offrande. Le sacri[fice, il est sacrifi]é,  
 24') (16) l'offrande, elle est offerte, l'abattage est fait. Qu'il soit porté [au père des fils de 'Ilu,]  
 25') (17) qu'il soit porté au cercle des fils de 'Ilu, à l'assemblée des fils de 'I[lu, à Tukamuna-wa-  
 Šu]nama : voici le bélier.

### Rubrique V

26') (18) Et fais approcher l'âne de « la rectitude » : rectitude du fils d'Ougarit : et [bien-être  
 de l'étranger (à l'intérieur des) murs] d'Ougar<it>,  
 27') (19) et bien-être de YM'AN, et bien-être de 'RMT, et bien-être de [...]  
 28') (20) et bien-être de Niqmaddou ; soit que votre bien-être soit lésé : soit selon la déclaration du  
 Qa[tien, soit selon la déclaration du DDM]Y  
 29') (21) soit selon la déclaration du Hourrite, soit selon la déclaration du Hittite, soit selon la  
 déclaration du 'Alashiote, soit selon la [déclaration de GBR,] soit selon la déclaration de  
 30') (22) vos opprimés, soit selon la déclaration de vos ap[pa]uvris, soit selon la déclaration de  
 QRZBL ; soit que votre bien-être soit lésé :  
 31') (23) soit dans votre colère, soit dans votre im[pa]tience, soit dans (quelque) turpitude que vous  
 commettiez ;  
 32') (24) soit que votre bien-être soit lésé : en ce qui concerne les sa[cr]ifices et en ce qui concerne  
 l'offrande. Le sacrifice, il est sacrifié, l'offrande, elle est offerte,

22. Faut-il indiquer l'absence de *ú* par des parenthèses (c'est-à-dire que le mot est nécessaire pour la traduction seule) ou par l'indication d'une erreur d'omission ? Nous avons préféré la première option, car la conjonction n'apparaît qu'une fois sur les trois fois où le syntagme revient (ligne 31' ; est absente ici et à la ligne 39').

- 33') (25) l'abattage est fait. Qu'il soit p[or]té au père des fils de 'Ilu, qu'il soit porté au cercle  
 34') (26) des fils de 'Ilu, < à l'assemblée des fils de 'Ilu >, à *Tukamuna*-[wa-]*Šunama* : voici l'âne.

#### Rubrique VI

- 35') (27) Et retourne à la récitation de « la re[cti]tude » : rectitude de la fille d'Ougarit : et bien-être de l'étranger  
 36') (28) (à l'intérieur des) murs d'Ougarit, et [bien-êt]re de la femme ; soit que votre bien-être soit lésé : soit selon la déclaration du Qatien,  
 37') (29) soit selon la déclaration du DDMY, soit selon la [déclaration du Hou]rrite, soit selon la déclaration du Hittite, soit selon la déclaration du 'Alashiote,  
 38') (30) soit selon la déclaration de ĠBR, soit selon la déclaration de vos o[pprimés], soit selon la déclaration de vos appauvris, soit selon la déclaration de QRZBL ;  
 39') (31) soit (!) que votre bien-être soit lésé : (soit) dans vot[re] colère, [soit dans] votre [impa]tience, soit dans (quelque) turpitude,  
 40') (32) que vous commettiez ; soit que [votre] bien-être soit lésé : [en ce qui concerne les sacrifices] et en ce qui concerne l'offrande. Le sacrifice,  
 41') (33) il est sacrifié, l'offrande, elle est [offerte, l'abattage est] fait. Qu'il soit po[r]té au père des fils de 'Ilu,

#### Verso

- 42') (34) qu'il soit porté au c[er]cle des fils de 'Ilu, à l'assemblée des fils de 'Ilu,  
 43') (35) à *Tukamuna*-[wa-]*Šunama* : voici l'âne.

#### Texte vocalisé<sup>23</sup>

- 26') wa šaqrib 'êra mēšari mēšaru bini 'uġārīta wa [nôpayu ġeri hāmīyāti] 'uġārī<ta>  
 27') wa nôpayu YM'AN wa nôpayu 'RMT, wa nôpayu [...]  
 28') wa nôpayu niqmaddi 'ô šanâ yupûkumu 'ô lê pî qa[tiyyi] 'ô lê pî dadmi]yyi  
 29') 'ô lê pî hurriyyi 'ô lê pî ħattiyyi 'ô lê pî 'alaṭiyyi 'ô lê [pî ĠBR] 'ô lê pî  
 30') ħabūtīkumu 'ô lê pî muda[lla]līkumu 'ô lê pî QRZBL 'ô šanâ yupûkumu  
 31') 'ô bi 'appikumu 'ô bi qu[š]rati napšīkumu 'ô bi quṭṭati taqāṭiṭū  
 32') 'ô šanâ yupûkumu lê da[ba]hīma wa lê ṭa'ī dabḥuna nidbaḥu huwa ṭa'ū niṭ'ayu  
 33') huwa nakatu nakkatu yi[ṭta]ša' lê 'abi binī 'ili yittaša' lê dāri  
 34') binī 'ili < lê mapḥarti binī 'ili > lê tukamuna [wa] šunama hanna 'êru

- 35') wa tūb lê mispari mē[ša]ri mēšaru bitti 'uġārīta wa nôpayu ġeri  
 36') hāmīyāti 'uġārīta wa [nôpa]yu 'aṭṭati 'ô šanâ yupûkini 'ô lê pî qaṭiyyi  
 37') 'ô lê pî dadmiyyi 'ô lê [pî ħu]rriyyi 'ô lê pî ħattiyyi 'ô lê pî 'alaṭiyyi  
 38') 'ô lê pî ĠBR 'ô lê pî ħa[būtī]kini 'ô lê pî mudallalīkini 'ô lê pî QRZBL  
 39') 'ô 'ô šanâ yupûkini bi 'appiki[ni] 'ô bi qu[š]rati napšīkini 'ô bi quṭṭati  
 40') taqāṭiṭna 'ô šanâ yupû[kini] lê dabahīma wa lê ṭa'ī dabḥuna  
 41') nidbaḥu huwa ṭa'ū ni[ṭ]ayu huwa nakatu na[kkatu] yitta[ša]' lê 'abi binī 'ili  
 42') yittaša' lê dā[ri] binī 'ili lê mapḥarti binī 'ili  
 43') lê tukamuna [wa šunama] hanna 'êru

23. Parce que ce texte est caractérisé en même temps par de graves lacunes et par beaucoup de répétitions nous proposons un texte vocalisé seulement pour les rubriques V et VI.

**Structure du texte**

Les divisions significatives du texte sont les suivantes (pour la comparaison des sections entre elles, lire de gauche à droite; pour le déroulement de chaque rubrique, lire de haut en bas) :

I (?) <sup>24</sup>	II (l. 6'-8')	III (l. 9'-17')	IV (l. 18'-25')	V (l. 26'-34')	VI (l. 35'-43')
[w šqrb ...]	[w ṭb l mspr ...] ...	[w šqrb š ...] ...	[w ṭb l mspr ...] ...	w šqrb 'r mšr mšr bn úgrt	w ṭb l mspr m[š]r mšr bt úgrt
[w npy...] ...	[w npy...] <sup>25</sup> ...	[w npy gr] [ḥmyt úgrt] <sup>26</sup>	[w n]py gr [ḥmyt úgrt] <sup>27</sup> [w np]y [...] w np[y ...]	w [npy gr] [ḥmyt] úgr<D> w npy ymân w npy 'rmt w npy [...] w npy nqmd	w npy gr ḥmyt úgrt    w [np]y âtt
[ú ...] ...	[ú ...] ...	[ú ṭḥtú] ...	ú ṭḥt[n] [ú l p qty] ú l p ddm ú l p [ḥry] [ú] l p ḥty ú l p [á]ty [ú l p] ḡbr ú l p ḥbtkn ú l p md[l]kn ú l p q[rzbl]	ú šn ypk ú l p q[ty] [ú l p ddm]y ú l p ḥry ú l p ḥty ú l p áty ú l p [p ḡbr] ú l p ḥbtkm ú l p md[l]km ú l p q[rzbl]	ú šn ypk ú l p qty ú l p ddm ú l p [ḥ]ry ú l p ḥty ú l p áty ú l p ḡbr ú l p ḥ[bt]kn ú l p mdllkn ú l p q[rzbl]
[ú ...] ...	[ú ...] ...	[ú ṭḥtú] ...	ú ṭḥt[n] b ápk ú b qšrt npš[kn] [ú b qtt] tqtt[n]	ú šn ypk ú b ápk ú b q[š]rt npškm ú b qtt tqtt	ú šn ypk b ápk[n] [ú b q]šrt npškn ú b qtt tqtt[n]
[ú ...] ...	[ú ...] ...	[ú ṭḥtú] ...	ú ṭḥt[n] l <d>bḥm w l t'	ú šn ypk ! J[b]ḥm w l t'	ú šn yp[kn] [l dbḥm] w l t'
[dbḥn]	[dbḥn ndbh hw] <sup>28</sup>	[dbḥn ndb]ḥ [hw]	d[ḥn ndb]ḥ hw	dbḥn ndbh hw	dbḥn ndbh hw

24. Nous indiquons comme douteuses les lignes appartenant à la première rubrique parce que nous ne sommes pas en mesure de dire où le fragment « a » doit s'insérer. Ce fragment pourrait donc appartenir soit à la première rubrique, soit à la seconde. En revanche, les lignes que nous cotons « 6'-8' », à savoir, les premières lignes de la tablette principale, appartiennent sûrement à la fin de la deuxième rubrique.

25. *npy* est inséré entre crochets aux rubriques I et II parce que les lacunes sont si importantes que l'on n'est pas en mesure de fixer les attestations conservées de *npy* dans l'organisation de la sous-section et parce que la place du fragment « a » est inconnue. On ne peut restituer qu'une entrée de la sous-section *npy* dans les rubriques I-II : *npy úgrt*, restituée à la ligne 2' d'après la comparaison avec la ligne 10'.

26. Cette restitution est indiquée par symétrie avec les rubriques suivantes, où elle n'est cependant pas toujours certaine (voir le commentaire de la ligne 18').

27. Pour cette restitution voir le commentaire de la ligne 18'.

28. Le {y} à la ligne 6' étant le seul signe conservé de ces formules aux rubriques I et II, nous n'avons pas osé dans notre édition préliminaire indiquer la restitution dans le tableau (*Leslau* [1991], p. 1189). Pourtant, la présence d'un élément important des formules suivantes à la ligne 7', aussi bien que le fait de l'identité des formules commençant par *dbḥn* aux rubriques III-VI (assuré pour la rubrique III par le {h} conservé à la ligne 15'), laissent peu de doute que la série de termes sacrificiels ait été identique dans les six rubriques.



...	[ t' nt'y ]y [hw]	[t' nt'y hw]	t' nt'y hw	t' nt'y hw	t' n[t'y hw]
	[nkt nkt]	[nkt nkt]	nkt nkt	nkt nkt	[nkt n]kt
[ytši ...]	[ytši l áb bn il]	yt[ši l áb bn il]	ytši [ l áb bn il]	y[t]ši l áb bn il	yt[š]i l áb bn il
...	[ytši l d[r bn i[l]	[ytši l dr bn il]	ytši l dr bn il	ytši l dr bn il	ytši l d[r bn il]
...		[l mḫ]rt [bn il]	l mḫrt bn i[l]	<l mḫrt bn il>	[l] mḫrt bn il
		[l tkmn w šn]m	[l tkmn w š]nm	l tkmn [w] šnm	l tkmn[w šnm]
[hn ...]	[hn ...]	hn š	hn š	hn 'r	hn 'r

Les divisions du texte seront à établir au cours du commentaire, mais nous indiquons déjà ici brièvement les éléments de la structure. Pour nous y référer, nous désignerons comme un « groupe » deux rubriques ayant trait respectivement aux hommes et aux femmes d'Ougarit ; comme une « rubrique » chacune des parties du texte délimitées sur la tablette par un trait horizontal (correspondant par sa fonction au trait rouge des codex) ; comme « sections » les trois divisions logiques de chaque rubrique ; comme « sous-sections » les divisions à l'intérieur de la section.

Il est pour ainsi dire certain que le texte original consistait en six rubriques, chacune indiquée sur la tablette par un trait horizontal. En effet, il existe des restes de cinq rubriques, et la forme habituelle de ces tablettes, avec un rapport hauteur/largeur d'environ 3/2<sup>29</sup>, fait croire qu'il manque une quinzaine de lignes avant notre ligne 6' et qu'une rubrique supplémentaire devait à l'origine précéder la première dont les restes sont aujourd'hui conservés sur le fragment principal<sup>30</sup>. Le fragment « a », s'il fait bien partie de cette tablette, est évidemment à compter parmi ces lignes supplémentaires. Il est pourtant impossible de déterminer, ni par les indices épigraphiques, ni par les indices philologiques, la place originale de ce fragment, soit dans la première soit dans la deuxième rubrique<sup>31</sup>. Les six rubriques vont par groupes de deux, l'une pour la population masculine d'Ougarit,

29. Cf. Virolleaud, *CRAI* 1954, p. 257 ; idem, *GLECS* 9 (1962), p. 52 ; Pardee, *AfO* 29-30 (1983-84), p. 321, n. 4 ; idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 13, 65-66. Pour le calcul détaillé par rapport aux textes de la pratique, voir Appendice 3.

30. Voici le calcul du nombre de lignes disparues : sur les 162 mm du *recto* on trouve 36 lignes, pour un rapport de 4,5 lignes au cm. La largeur actuelle est de 155 mm ; selon le rapport 3/2 = 1,5 : 1, la tablette originale aurait porté 15 ou 16 lignes de plus (155 x 1,5 = 232,5 - 162 = 70,5 + 4,5 = 15,67 lignes) ; selon le rapport décimal de 1,43, la moyenne des tablettes de la pratique, la tablette originale aurait porté 13 lignes de plus (155 x 1,43 = 221,7 - 162 = 59,7 + 4,5 = 13,26 lignes) ; selon le rapport décimal de 1,36, la moyenne des tablettes dont les deux mesures sont au-dessus de 100 mm, la tablette aurait porté environ 11 lignes de plus (155 x 1,36 = 210,80 - 162 = 48,80 + 4,5 = 10,84 lignes). Certes, ces calculs faits d'après plusieurs moyennes ne donnent que des indications approximatives, qui ne peuvent, de par leur nature, apporter avec eux la certitude. Ils prêtent pourtant une certaine vraisemblance aux considérations d'ordre littéraire qui suivront : si la structure bipartite répétée par trois fois paraît littérairement vraisemblable, la forme de la tablette restituée cadre parfaitement bien avec les normes des tablettes étudiées ici.

Cette quinzaine de lignes, avec les trois lignes aujourd'hui conservées au début du fragment principal, sont largement suffisantes pour contenir deux rubriques (les cinq lignes du fragment « a » auront évidemment fait partie de ces dix-huit lignes, et elles ne sont donc pas à compter en sus de ce chiffre approximatif). En effet, les rubriques sur cette tablette sont soit de huit (l. 18'-25'), soit de neuf lignes (l. 26'-34', 35'-43'). La place est donc suffisante pour deux rubriques et même, selon la longueur de celles-ci, pour une ligne de titre.

Il nous paraît nécessaire d'insister sur la vraisemblance épigraphique de la restitution de la tablette comme portant à l'origine six rubriques, car Caquot, dans un ouvrage qui fait autorité, parle dans sa description du texte de « cinq paragraphes » (*SDB* 9 [1979], col. 1410), et Tarragon a une fois laissé la question ouverte (*Culte* [1980], p. 92 ; dans *TO II* [1989], p. 141, il suppose l'existence de six sections). Ont vu que ce texte devait consister à l'origine en six rubriques : Eissfeldt, *El* (1951), p. 62 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 113 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 40 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 148, 149 (l'équipe de Münster trouve six rubriques et non pas cinq, comme le prétend Tarragon, *Culte* [1980], p. 92) ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 102 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 50 ; idem, *Religión* (1992), p. 104 (« 5 veces », p. 48, fera donc référence au texte dans son état actuel) ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 283 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1189.

31. Weippert, *ibid.*, le place dans la première rubrique, Dietrich, Loretz et Sanmartín, *ibid.*, dans la deuxième (tout en admettant la possibilité qu'il appartienne à la première, voir p. 149, n. 6). Del Olmo Lete

l'autre pour la population féminine<sup>32</sup>. À part les indications du genre dans ces groupes, il n'existe de différences importantes que dans les formules de présentation et dans la deuxième section, *np̄y*.

Là où le texte est conservé chaque rubrique se divise en trois principales sections : (1) introduction et *np̄y* ; (2) *ḤṬ' / ŠN(Y)* YP- ; (3) les sacrifices.

1) *w šqr̄b* et *w ṭb l mspr* signalent d'abord la présentation de la victime qui constituera le sacrifice (l'espèce de l'animal change selon les groupes de deux rubriques : *š*, « bélier », et *r* « âne » sont conservés)<sup>33</sup>, et ensuite le terme indiquant l'intention du sacrifice (seul le dernier groupe conserve ce terme, *mšr* « rectitude ») et le groupement humain qui sera caractérisé par la qualité abstraite que produit le sacrifice (seul le dernier groupe conserve ce terme, *bn/bt ṭgrt*). Dans un sens cette qualité abstraite est un bénéfice, car elle assure l'harmonie entre les domaines divin et humain permettant de mener une vie paisible. Mais c'est par le terme suivant qu'est présenté le résultat de l'état moral issu du sacrifice, et cela en rapport avec des entités plus restreintes que les *bn/bt ṭgrt* :

— *w np̄y* désigne les bénéficiaires précis du bien-être que produit cette liturgie sacrificielle. Les restitutions aux rubriques IV et V ne sont pas certaines. Si la restitution *gr ḥmyt ṭgrt* est juste (voir le commentaire sur cette formule plus bas, à la ligne 18'), ce premier bénéficiaire constitue le seul élément de répétition dans cette sous-section, un contraste très marqué par rapport aux autres sections, où la répétition est plus générale.

2) L'élément négatif contre lequel agit la liturgie devait, d'après le témoignage des deux derniers groupes, varier d'un groupe à l'autre, et ces variables sont introduites par la conjonction qui dénote l'alternative, *'ḏ ... 'ḏ*, « soit ... soit ». Le deuxième des trois éléments négatifs était le péché, exprimé par le verbe *ḤṬ'*, « pécher », à l'imparfait (rubriques III, IV), le dernier la disparition du bien-être, exprimée par le verbe *ŠN(Y)*, « changer », au parfait avec « bien-être » pour sujet (rubriques V, VI). Les êtres interpellés dans cette section sont partout humains, jamais divins<sup>34</sup>. Si notre explication du suffixe *-n* du mot *dbḥn* (lignes 32' et 40', à restituer dans les autres rubriques) comme *-n* d'apodose est juste, les sections tripartites *ḤṬ' / ŠN'*, avec leurs sous-sections, constituent chacune une longue protase<sup>35</sup>.

---

fait du fragment « a » et des trois premières lignes du fragment principal (ici numérotées 6'-8') un texte continu (*Paraula* [1989], p. 47 ; *Religión* [1992], p. 101).

32. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 283 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1189 (on remarquera que Weippert, qui a reconnu le principe de l'alternance masculine/féminine, n'a pas restitué cette alternance aux deux premières rubriques : *ZDPV* 85 [1969], p. 39-40 et tableau après la p. 40). Il est à la fois exact et inexact de dire que « seules les deux dernières [formules] sont clairement dans l'alternance masculin/féminin » (Tarragon, *Culte* [1980], p. 92) : exact, parce qu'aucun indice masculin n'est conservé de la troisième rubrique, inexact parce que les indices du féminin sont bien conservés dans la quatrième. Une fois le principe de six rubriques admis, il devient très probable que la troisième rubrique était le correspondant masculin de la quatrième rubrique (comme Tarragon l'admet à la p. 96, où il déclare que les emplois de *ḤṬ'* « sont alternativement au masculin et au féminin » : la forme masculine n'est pas conservée dans la rubrique III), et il est tout à fait vraisemblable que les première et deuxième rubriques avaient la même structure, comme l'admet Tarragon dans *TO II* (1989), p. 140-41. On peut employer comme argument dans ce sens la distribution des victimes : le fait que l'âne servait de victime pour les rubriques V et VI, masculine et féminine, indique que la répétition de *š* aux rubriques III et IV est à comprendre comme preuve que la rubrique III correspond à V et qu'elle est donc, comme celle-ci, masculine.

33. Nous interprétons la formule *w ṭb l mspr* au début des rubriques [II], [IV], et VI comme indiquant la présentation d'une seconde victime de l'espèce nommée au début des rubriques [I], [III], et V. Ainsi le rite se déroule entièrement six fois, comme le texte le répète six fois. Ne voir que trois bêtes au total, un seul pour chaque groupe de deux rubriques est certes possible, mais cela suppose une différence importante entre les formes littéraire et liturgique du rite.

34. Voir déjà Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90, et la plupart des commentateurs depuis ; contre Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 262 ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 28.

35. Si cette analyse de *dbḥn* est juste, aussi bien que l'analyse des formes verbales suivantes comme appartenant au schème-N, la division de chaque rubrique en deux sections, l'invitation et la réponse (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 50-51 ; idem, *Religión* [1992], p. 104-5), ne tient plus. Cette structure bipartite ne s'imposant pas pour des raisons extérieures au texte, nous préférons les analyses qui ont pour résultat de l'infirmer (voir les raisons évoquées au cours du commentaire).

— L'élément négatif est répété trois fois, suivi d'une liste de situations possibles dans lesquelles se produit l'élément négatif. La première situation est introduite par l'expression prépositionnelle *l p*, « selon la bouche de » et exprime l'accusation formulée par des membres étrangers ou opprimés de la communauté. Elle aura donc une résonance sociale.

— La deuxième sous-section est introduite par la préposition *b* et exprime la manière ou la circonstance dans lesquelles l'élément négatif peut se produire. Elle aura donc une résonance morale.

— La dernière sous-section est introduite par la préposition *l* et exprime le domaine cultuel dans lequel l'élément négatif se produira (ici les deux éléments de la sous-section sont liés par la conjonction *wa*, qui dénote l'addition). La résonance culturelle est patente.

3) Suit la section consacrée aux sacrifices qui, ayant trait aux catégories du sacrifice, exprime le cœur même de cette liturgie sacrificielle. La première sous-section (*dbhn*) peut constituer l'apodose des sections tripartites *HT'*/*ŠN'*, et en tout cas sa réplique, car elle répète les deux termes sacrificiels de la sous-section précédente. La fonction de la section *dbhn* semble être de déclarer que les deux catégories de sacrifice nommées sont maintenant effectuées correctement, sans *HT'*, sans *ŠN(Y)* du YP.

— La seconde sous-section (*ytš'i*) ordonne la présentation du sacrifice au chef du panthéon et à sa famille la plus proche, et se termine par la répétition du nom commun désignant la victime.

Dans ces trois sections principales on trouve des répétitions et des substitutions qui constituent une grille comportant des éléments qui auront une interprétation « horizontale », c'est-à-dire un sens particulier pour chaque rubrique, et une interprétation « verticale », c'est-à-dire une progression dans la pensée du début à la fin. Les éléments principaux de cette grille sont la victime, le thème, les bénéficiaires du bien-être, le verbe désignant le mal, et les sacrifices :

	La victime	Le thème	Le bien	Le mal	Le sacrifice
I.	[...]	[...]	[ <i>npy</i> ] <sup>36</sup>	[...]	[ <i>DBH</i> , <i>T'Y</i> , <i>NKT</i> , <i>NŠ'</i> ] <sup>37</sup>
II.	[...]	[...]	[ <i>npy</i> ]	[...]	[ <i>DBH</i> , <i>T'Y</i> , [ <i>NKT</i> , <i>NŠ'</i> ]
III.	<i>š</i>	[...]	<i>npy</i>	[ <i>HT'</i> <i>l p</i> / <i>b/ l</i> ]	<i>DBH</i> , [ <i>T'Y</i> , <i>NKT</i> ,] <i>NŠ'</i>
IV.	( <i>š</i> )	[...]	<i>npy</i>	<i>HT'</i> <i>l p</i> / <i>b/ l</i>	<i>DBH</i> , <i>T'Y</i> , <i>NKT</i> , <i>NŠ'</i>
V.	<i>'r</i>	<i>mšr bn ūgrt</i>	<i>npy</i>	<i>ŠN(Y)</i> <i>YP l p</i> / <i>b/ l</i>	<i>DBH</i> , <i>T'Y</i> , <i>NKT</i> , <i>NŠ'</i>
VI.	( <i>'r</i> )	<i>mšr bt ūgrt</i>	<i>npy</i>	<i>ŠN(Y)</i> <i>YP l p</i> / <i>b/ l</i>	<i>DBH</i> , <i>T'Y</i> , <i>NKT</i> , <i>NŠ'</i>

Le jeu entre la répétition et la substitution tantôt facilite tantôt interdit la restitution sûre des lacunes. Il est probable que la victime était d'une espèce différente dans le premier groupe. Nous proposerons dans le commentaire de comprendre que le thème variait lui aussi, soit l'intention abstraite (*mšr*), soit les groupes qui jouiront des bénéfices de cette qualité (*bn/bt ūgrt*), soit tous les deux, mais il ne reste aucun indice épigraphique pour conforter cette hypothèse, à part le témoignage négatif de la ligne 18', où la faible longueur de la lacune ne permet pas la restitution de {[*w t b l mšpr mšr mšr bt ūgrt*]. Il nous paraît évident que la section *npy* se définissait dans toutes les rubriques par ce terme même ; par contre, les éléments nommés devaient varier. Le verbe désignant le mal est différent dans les deux derniers groupes et devait l'être aussi dans le premier groupe <sup>38</sup>. Par contre les trois domaines où

36. La présence de *npy* au fragment « a » semble assurer sa présence dans l'une ou l'autre des deux premières rubriques, même si on ne peut dire précisément à laquelle des deux elle appartient. Et si ce mot se trouve dans l'une ou l'autre des deux rubriques, d'après le témoignage des rubriques IV à VI, il a dû être présent dans les deux. Voir le commentaire.

37. Il semble que l'on puisse avancer pour *DBH*, *T'Y*, *NKT*, *NŠ'* un argument similaire à celui que nous venons de proposer pour *npy* : la présence d'éléments de ces formules aux lignes 6' et 7' nous permet de restituer en entier les formules aux deux rubriques (voir déjà plus haut, la note 28).

38. Nous proposerons au cours du commentaire que le témoignage des termes sacrificiels (*DBH*, *T'Y*, *NKT*) peut être pris pour un indice que la structure du texte est ABC (à savoir *a/a'*, *b/b'*, *c/c'*, où I = a, II = a', III = b, IV = b', V = c, VI = c'), non pas AAB ou ABB (cf. del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 50 ; idem, *Religión* [1992], p. 103). Voir déjà Pardee, *Leslau* (1991), p. 1181-96 (De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 283-300, proposent essentiellement la même structure, mais avec certaines différences par rapport à la nôtre – l'évaluation de ces différences se trouvera dans le commentaire qui suit). En conformité avec cette hypothèse, la victime dans le premier groupe n'est ni le *š* ni le *'r*, le thème a peut-être varié (ici l'absence du

s'exerçait le mal devaient, d'après le témoignage des rubriques conservées, rester inchangés. Enfin, les sacrifices et la liste des divinités semblent être invariables.

### *Les dieux*

Malgré l'état du texte et une erreur de scribe (*l mḫrt bn il* omis à la ligne 34'), la liste des dieux nommés était vraisemblablement identique dans les six rubriques, à savoir :

*áb bn il*

*dr bn il*

*mḫrt bn il*

*tkmn w šnm*

### *Sommaire des offrandes*

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

La particularité de ce texte saute aux yeux dès qu'on essaie de dresser la liste des sacrifices et des bénéficiaires, comme nous le faisons pour la plupart des textes réunis dans ce recueil. Ici on ne trouve qu'une victime par rubrique, tandis que deux types de sacrifice sont mentionnés, comme le sont plusieurs divinités. La répartition précise des sacrifices selon un répertoire de divinités et de types, comme cela est ordinairement possible, ne l'est donc pas ici. Le sommaire des offrandes est rapidement fait : selon les deux premières rubriques deux victimes, d'espèce inconnue, peut-être le taureau<sup>39</sup>, auraient été offertes ; selon les rubriques III et IV deux béliers ; selon les rubriques V et VI deux ânes. Au total six bêtes<sup>40</sup>. Le répertoire des divinités est répété dans chaque rubrique (*áb bn il*, *dr bn il*, *mḫrt bn il*, *tkmn w šnm*), comme le sont trois sacrifices dont deux sont bien connus par d'autres textes (*dbḥ*, *ī'y*, *nkt*), aussi bien qu'un terme général qui ne revient pas dans ces textes (*nš'*). Selon la lecture « horizontale » du texte (voir ci-dessus sur « la structure du texte ») chaque victime était offerte en même temps à toutes les divinités mentionnées et avait pour fonction la fonction de chacun des types mentionnés.

### *Commentaire*

Pour les termes qui se répètent dans chaque rubrique nous présentons le commentaire à partir de la ligne 18', première ligne de la première rubrique conservée presque en entier, pour qu'il soit dans l'ordre de la présentation de la liturgie elle-même.

Ligne 2'. Concernant la restitution {npy . ũ[grt]}, voir le commentaire suivant.

---

témoignage dans le deuxième groupe interdit une conclusion sûre), et le verbe exprimant le mal n'était ni *ḫt'* ni *šn(Y)* YP-.

Par l'analyse de la macrostructure du texte comme étant ABC, nous ne voulons pas laisser entendre que ce texte ait pour nous une forme poétique. En effet, la répétition qui caractérise ce texte n'est pas clairement liée à une structure poétique, et il est donc permis de douter qu'il s'agisse de la poésie proprement dite (contre De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 294 ; nous avons critiqué dans *JNES* 52 [1993], p. 156-57, la méthode d'analyse poétique que l'on rencontre dans l'étude de ce texte par De Moor et Sanders). Parmi les textes de ce recueil, on trouvera de la poésie dans RS 24.266:26'-36', dans RS 92.2014 et dans RIH 78/20, dont ni la structure ni le vocabulaire ne ressemblent à ceux de ce texte-ci. Pour s'en convaincre on n'a qu'à essayer de dresser un tableau du parallélisme poétique : on verra que celui-ci consiste pour une grande partie en parallélisme répétitif (à savoir la répétition intégrale de tel mot) et que le parallélisme sémantique, la forme principale de parallélisme dans la poésie nord-ouest sémitique, n'est pas bien représenté ici. En somme, le seul élément de style élevé que comporte la langue de ce texte est la répétition, et celle-ci s'utilise à un degré inhabituel en poésie. Nous concluons que cette répétition reflète la répétition liturgique et que la fonction de celle-ci était d'assurer l'efficacité du rite, qui devait porter sur tous les aspects de la vie de la ville d'Ougarit.

39. Voir note précédente. Pour De Moor et Sanders il pourrait s'agir d'un jeune taureau (*UF* 23 [1991], p. 284). Sur l'importance du bovidé dans les systèmes sacrificiels proche-orientaux et méditerranéens, voir Grottanelli, *Sacrificio* (1988), p. 38-40 ; Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 28-32.

40. Voir plus haut, la note 33.

Lignes 9'-17'. La forme fixe de plusieurs éléments de chaque rubrique permet d'essayer la restitution de la rubrique III en comparaison avec les rubriques suivantes (remarquer que nous avons ici introduit des blancs entre les mots pour aligner les fins de lignes comme cela se voit sur la tablette) :

- 9') [ ] f.l w npy  
 10') [ np]y . ùgr[r]l  
 11') [ ù thtù . ù l p . qt]y  
 12') [ù l p . ddm]y . ù l p . hry . ù l p . hty . ù l p . ãlty . ù l p . ġb[r]l  
 13') [ù l p . hbtkm . ù l p . mdlkm . ù l p . qrzbl ]  
 14') [ù thtù . b ãpkm . ù b qšrt . npškm . ù b qtt ]  
 15') [tqt] . ù thtù . l dbhm . w . l t' . dbhn . ndb[r]h  
 16') [hw . t' . nt'y . hw . nkt . nkt .] [yt]š[š] . l ãb . bn il  
 17') [ytš[š] . l dr . bn . il . l . m[h]r[r]l . [bn il . l tkmn . w šn]m hn š

Cette restitution, pour hypothétique qu'elle soit, peut au moins être qualifiée de plausible<sup>41</sup> par le fait qu'elle est construite sur le modèle de la rubrique suivante, où le nombre de signes par ligne correspond généralement ici au nombre (les différences viennent de l'absence de -n à la fin des formes verbales aux lignes 11', 14', et 15'). L'accord entre le reste de signe à la fin de la ligne 12' et le {r} qui s'y place selon cette hypothèse témoigne aussi en faveur de cette restitution. Le {y} à la fin de la ligne 11', on en conviendra, pourrait faire partie de *npy* ou de n'importe lequel des gentilices. Par contre, la fin de trait horizontal par laquelle se termine la ligne 12' ne peut faire partie d'aucun mot de cette partie du texte sauf *ġbr*. La seule solution différente qui se présente à l'esprit est celle-ci : la sous-section *npy* s'étendrait jusqu'à la ligne 12' et elle comporterait un mot se terminant par un signe dont le dernier clou est horizontal. Pourtant, cette solution manque de vraisemblance, parce que cela ne laisserait pas suffisamment de place pour la sous-section *ù l p* et parce que la sous-section *npy* n'a pas ailleurs une telle importance (quatre lignes de texte). Au contraire, selon la restitution proposée, le début de la rubrique et la sous-section *npy* occupent la même place, en gros, qu'à la rubrique V : deux lignes et une partie de la troisième. Force est de conclure que les rubriques impaires comportaient une liste de *npy* plus longue que celle des rubriques paires. Ceux qui y verront un avantage de bien-être accordé aux mâles du royaume d'Ougarit n'auront peut-être pas tort.

Les maigres restes de cette rubrique apportent peu à la compréhension de la série *npy*. La comparaison entre la ligne 2' et la ligne 10' permet l'hypothèse d'une entrée *w npy ùgrt* dans la liste<sup>42</sup>. L'intérêt de cette distribution de l'expression serait surtout pour la structure du texte, à savoir qu'une même entrée figure dans deux des trois sections principales du texte (c'est-à-dire dans le groupe I-II et dans le groupe III-IV).

Ligne 18'. Par analogie avec le début de la rubrique VI (l. 35' *w ġb l mspr mšr* « et retourne à la récitation<sup>43</sup> de 'la Rectitude' »), celle-ci devait commencer en rappelant l'annonce de la vertu qui sert

41. Cette restitution diffère peu de celle que l'on trouve dans *KTU* (présentée déjà par les mêmes auteurs dans *UF* 7 [1975], p. 149 ; acceptée par Xella, *TRU* I [1981], p. 256, del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 47 ; idem, *Religión* [1992], p. 101 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 284-85) : (1) nous restituons *qty* à la fin de la ligne 11' au lieu de *ddmy*, tout en admettant que l'argument d'après l'espace disponible est ambigu (avec {ùlp ddm} la ligne 12' est un peu longue, sans ces signes elle est un peu courte) ; (2) le {t} de *qtt* à la ligne 14' n'est pas visible (voir la remarque textuelle).

42. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 149 ; idem, *KTU* (1976), p. 74 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 256 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 259 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 284 ; Del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47 ; idem, *Religión* [1992], p. 101 (l'analyse de {ù} à la ligne 2' comme la particule 'ô n'est pas à retenir dans l'état actuel de notre intelligence du texte, car *npy* n'est nulle part suivie par cette particule) ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183. Sur l'absence de cette formule dans la ligne 26', voir plus bas, les notes 59 et 67.

43. L'agencement général du texte, avec plusieurs imparfaits et la particule présentative *hn* à la fin de chaque rubrique, fait préférer l'analyse de *ġb* (et de *šqrb* à la ligne 26') comme impératif : Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38-39 (*ġb* = « reviens » ; *mgpr* = fausse lecture pour *mspr*) ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 (suit Dhorme) ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; Virolleaud, *Danel* (1936), p. 43, n. 4 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.2146 ; idem, *UL* (1949), p. 110 (? - l'analyse n'est pas claire à partir de la traduction « And to return ») ; idem, *UM* (1955), § 20.2013 ; idem, *UT* (1965), § 19.2661 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 235 ;

de thème aux rubriques III et IV. Il nous est difficile, en raison de l'absence du début des rubriques I-IV, de savoir si ce thème était partout le même, c'est-à-dire *mšr*, ou s'il était différent dans chaque paire de rubriques. Une remarque s'impose, cependant, et c'est que l'espace disponible au début de la ligne 18' ne permet pas la restitution ici du même texte que celui qui se trouve au début de la ligne 35', où le premier *npy* n'arrive que vers la fin de la ligne <sup>44</sup>. Ceci nous fait croire que le thème des rubriques III et IV était différent de celui des rubriques V et VI. Cette hypothèse semble être étayée par le rapport entre le sacrifice de l'âne et le terme *mšr* (voir commentaire de ce mot, ligne 26').

L'expression indiquant les groupes masculins et féminins qui jouiront des bénéfices de cette intention n'est, elle aussi, conservée que dans les rubriques V et VI. Une fois de plus, la lacune relativement courte au début de cette ligne 18' laisse penser que le groupement humain bénéficiant de la qualité abstraite produite par le sacrifice du bélier était exprimé par moins de signes que l'expression {bt . ūgrt}, que l'on trouve à la ligne 35'. Cette ligne 18' (comme la ligne correspondante à la rubrique II) aurait eu, donc, la forme suivante : « Et retourne à la récitation de qualité-X : qualité-X de groupement humain-Y : bien-être de ... » <sup>45</sup>. Remontant vers le début du texte : la ligne 9' aurait eu la forme suivante : « Et fais approcher le bélier de qualité-X : qualité-X de groupement humain-Y », et la première ligne de la première rubrique aurait eu la même structure, mais avec un autre animal, une autre qualité, et un autre groupement humain.

Le premier mot en partie visible à la ligne 1' (fragment « a », ligne 1) est la conjonction *wa* et d'après le témoignage des lignes 26' et 35' la sous-section *npy* devait débiter par cette particule, qui aura donc une fonction de corrélatif liant les éléments dans cette sous-section. La structure de ce texte

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 37 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 259, 267 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 284-87 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187. Nous avons vocalisé *tb*, aussi bien que *šqrb* (l. 26'), comme étant au singulier et avons pensé que le sujet du verbe est l'officiant principal du rite. Il est également possible que ces formes soient au pluriel, adressées soit à plusieurs officiants, soit aux représentants des groupements interpellés plus bas (cf. Verreet, *Bib* 72 [1991], p. 294).

Selon d'autres *tb* serait au parfait (Hrozný, *ArOr* 4 [1932], p. 173 [l'impératif est donné en note comme alternative] ; Aistleitner, *Untersuchungen* [1954], p. 50, 85, 128 : parfait optatif, suivi de l'infinitif en *-m* ; idem, *MKT* [1959], p. 107 ; idem, *WUS* [1963], § 2828 : analysé comme pluriel du parfait, sans mention de l'optatif – cf. Marcus, *Aspects* [1970], p. 18, n. 41) ou un adverbe (Gray, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 205 ; idem, *SVT* 15 [1966], p. 188).

D'après la traduction « on reprend » (Tarragon, *Culte* [1980], p. 93 ; idem, *TO* II [1989], p. 148) il est difficile de deviner l'analyse grammaticale. Cf. del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 49 « Y vuelta » ; idem, *Religión* (1992), p. 103 « Y de vuelta ».

À notre connaissance, seul De Langhe a pensé à la racine *YTB* « s'asseoir » : « et assieds-toi pour le compte » (*Textes* [1945] II, p. 75).

<sup>44</sup>. Cette différence ne ferait que s'accroître si on acceptait que la formule *šqrb* 'r soit tombée par haplographie à la ligne 35' (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 49, 50 ; idem, *Religión* [1992], p. 103), hypothèse que nous n'acceptons pas. La raison de notre refus n'est pas à trouver dans ce problème d'espace, bien que celui-ci soit réel et à compter au passif de l'hypothèse, mais dans la structure du texte : le témoignage des rubriques V et VI est là, l'alternance des formules *w šqrb* et *w tb l mspr* est formelle et parfaitement cohérente. La correction de ce témoignage textuel ne peut se faire sans d'autres textes à l'appui. On n'acceptera donc pas que la structure de chaque rubrique ait comporté la répétition du nom de la victime, en forme d'*inclusio* (idem, *Paraula*, p. 51 ; *Religión*, p. 105), bien que la formule *hn* + nom de la victime ait évidemment la fonction de marquer la fin de la rubrique.

<sup>45</sup>. L'espace disponible ne permet que des termes très courts, et pour la qualité et pour le groupement humain. En effet, la lacune est d'environ 75 mm, et aux lignes suivantes l'espace de 75 mm contient de 14 à 16 signes. La restitution de termes à chaque fois faits de deux signes produit un total de 16 signes : {[w tb l mspr XX XX YY w n]py} (on pourrait gagner un signe en conjecturant l'absence de la conjonction *w* devant *tb* dont la fonction structurelle n'est pas très importante dans cette formule, car celle-ci se trouve au début d'une nouvelle rubrique). Devant l'absence de données précises, toute tentative de restitution est sans valeur. L'hypothèse selon laquelle la formule *tb l mspr* serait totalement absente ici (De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 285, n. 14) dépend d'une autre hypothèse selon laquelle *mšr mšr* et *bn/bt ūgrt* figuraient dans toutes les rubriques. Cette seconde hypothèse n'étant appuyée par aucun fait textuel, il nous paraît de meilleure méthode de la repousser et d'accepter le témoignage de cette ligne qui va à son encontre. On sait que ce scribe a commis des erreurs, mais de là à en fabriquer pour étayer une hypothèse structurelle il y a un grand pas.

peut être discernée grâce aux indications des deux conjonctions *wa* et *ʾô*, la première dénotant les entités cumulatives, la seconde les alternatives <sup>46</sup>. En l'occurrence, les figurants dans cette sous-section bénéficieront tous du *np̄y*.

Pour expliquer la forme *np̄y* qui revient dans chaque rubrique de ce texte on a eu recours, surtout par le biais de la langue arabe, à trois racines principales <sup>47</sup> : *np̄y* « chasser » <sup>48</sup>, *nwp* « élever » <sup>49</sup>, *ypy* « être beau » <sup>50</sup> (nord-ouest sémitique) = *wpy* « être entier, être abondant, être fidèle, acquitter une dette » (arabe) <sup>51</sup> ; on a pensé aussi au mot ougaritique *np̄y(m)* qui désigne une sorte de vêtement <sup>52</sup>, au sens de « groupe » <sup>53</sup>, et à une étymologie accadienne <sup>54</sup>. L'importance dans ce texte des termes pour « le péché » nous fait croire que le mot qui exprime le mieux une notion générale de « pardon », c'est-à-dire de retour aux bonnes grâces du monde divin, est à préférer et que cette notion

46. Cf. del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 52 ; idem, *Religión* (1992), p. 108, qui donne à *ʾô* une valeur « disyuntivo-condicional », tandis que *wa* est employé « para coordinar ». Cette structure nous semble mettre hors de propos l'interprétation de *wa* ici (et de *ʾô* – voir plus bas, sur {ûlp}, ligne 19') comme des particules d'exclamation ou de lamentation : Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (*w* = « Wehe ! », *û* = « Ach ! ») ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 (de même) ; idem, *WUS* (1963), § 864, 4 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151, 152 (*w* = « Wehe ! », *û* = « ach ! wehe ! ») ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 333 ; idem, *UF* 23 (1991), p. 106, qui traduisent *û* à RS 34.126:26 par « ach ! », nouvel avis par rapport à idem, *UF* 13 (1983), p. 17 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 131 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 257-59 (*w* = « Ahimè » [*û* = partout « o »]).

47. Voir la discussion bibliographique de Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 206-7, sans indication de son propre choix ; dans *SDB* 9 (1979), col. 1410, il semble pencher pour la racine *np̄y*.

48. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-38 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171-74 ; Sayce, *JRAS* 1932, p. 46 ; Schaeffer, *Syria* 14 (1933), p. 118, n. 1 ; idem, *Ugaritica I* (1939), p. 101 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92 (« aversion ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 (« *np̄y* ») ; idem, *Or* 5 (1936), p. 163 ; Gordon, *UG* (1940), § 8.48, 14.567 (« drive out ») ; idem, *UH* (1947), § 9.48, 18.1335 (de même [on trouve la traduction « favor », sans explication, dans *UL* (1949), p. 109-10 ; on ne trouve ni traduction, ni étymologie dans *UM* (1955), § 20.1262, et *UT* (1965), § 9.20, 9.52, 19.1674 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 (suit Gordon) ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58, imite la traduction « favor », sans commentaire) ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« verstossen ») ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 134-35 (√ *NPY*) ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 (« verstossen ») ; idem, *WUS* (1963), § 1816 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 (« Vertreibung, Deportation, Verbannung ») ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-62 ; Margalit, *RB* 90 (1983), p. 560 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 51-52 ; idem, *Religión* (1992), p. 106 (donnant à cette racine la notion de « expurgación, purificación, expiación » ; le sens de « expulsar, reprobar » en arabe serait « una peculiar extensión de la semántica ») ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131, 132 (n. 11 [de même]) ; Aartun, *Studien* (1991), p. 12 (« Soldaten ») ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 131 (suit del Olmo Lete). Voir aussi la critique de cette étymologie par Levine, sans explication personnelle (*IEJ* 34 [1984], p. 67).

49. Dussaud, *Découvertes* <sup>2</sup> (1941), p. 76-77 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 94-95 (nouvel avis dans *TO II* [1989] – voir plus bas, la note 54).

50. De Moor, *UF* 18 (1986), p. 258-61 (verbe à la 1<sup>re</sup> personne du pluriel, suivant une suggestion de Caquot, *RHPR* 42 [1962], p. 207) ; idem, *Rise* (1990), p. 251 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 284-87, 290. Plus bas, nous accepterons cette étymologie, sans accepter pour autant l'analyse morphologique, car l'analyse de toutes les formules où figure ce terme comme comportant un élément vocatif nous paraît invraisemblable. La toute première phrase de leur traduction, par exemple avec ses deux vocatifs adressés à deux interlocuteurs différents et dont la nature est très différente (« Drag off, drag off, o son of Ugarit, so that we shall be virtuous, o gates of Ugarit »), où ni l'un ni l'autre des deux vocatifs n'est indiqué par une particule vocative, ne correspond pas à une manière habituelle de s'exprimer. Voir aussi plus bas, la note 139, au sujet de la structure du texte entier et de la place de ces changements de personne dans cette structure.

51. Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 205 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 187 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (verbe à la 1<sup>re</sup> personne du pluriel).

52. Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 43 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 236. Ribichini et Xella n'admettent pas le rapport entre ce terme et le mot *np̄y* dans RS 1.002 (*Tessili* [1985], p. 53).

53. Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 57 (sans étymologie).

54. Tarragon, *TO II* (1989), p. 145, n. 29 : *nepû*. Tarragon a dû mal comprendre l'article dans *CAD* (*N* 2, p. 171-72), car il traduit « gage, garantie, nantissement », tandis que dans presque tous les textes cités il s'agit de la saisie de biens (le mot anglais est « distress », l'équivalent de « distraint », du verbe « distraire » = « saisir, contraindre par saisie » ; cf. *AHW*, p. 779 : « fortführen »). On voit mal comment ce sens s'intègre dans RS 1.001. Il est certain qu'il ne peut s'agir d'une cérémonie qui constituerait un « gage », ni d'une divinité qui se porterait « gage » pour la population d'Ougarit.

se trouve dans la racine YPY/WPY. Il est invraisemblable que ce texte mette en avant la « réprobation » (Aistleitner, Xella) de Niqmaddou et de sa femme (lignes 28', 36')<sup>55</sup>, même si une menace pèse, alors que par la mention du « bien-être » acquis par le rite on peut faire appel à son côté positif. Nous avons traduit *npy* par « bien-être », terme très général, voulant indiquer par là que la « beauté » (sens connu par d'autres textes ougaritiques et par l'hébreu) en question était plutôt liée à l'« intégralité » que dénote souvent le terme arabe. Que cette « beauté » ait comporté un côté politique, une nuance de fidélité, comme en arabe, ou une nuance de puissance militaire, comme dans certains versets bibliques (voir plus bas, sur YP- à ligne 28'), nous semble indiqué par la mention d'entités politiques au cours de ce texte. La forme du mot étant invariable malgré le changement de sujet, il faut éviter d'y voir un verbe à un mode fini et préférer l'analyse comme nom verbal : il s'agira d'infinitif à usage « absolu » du schème-N<sup>56</sup>. D'après cette analyse, le mot connotera bien un état, le schème-N étant ici statif. Si cette explication étymologique est juste, on notera bien que cette racine fournit un fil conducteur du début jusqu'à la fin de ce texte, aussi bien qu'un fil transversal qui n'apparaît que dans le dernier groupe de deux rubriques, où une autre forme nominale de cette racine, jointe au verbe ŠN(Y) « changer », dénote la situation négative contre laquelle agit la liturgie. Ce dernier groupe constitue donc non seulement la suite du texte, mais son point culminant<sup>57</sup>.

Un coup d'œil sur le tableau des rubriques plus haut montrera que la sous-section qui se forme sur le mot *npy* comporte l'incidence principale de variations dans ce texte : on trouve trois fois *npy* dans la rubrique IV, cinq dans la rubrique V, et deux seulement dans la rubrique VI. La situation devait être encore différente dans la rubrique III, car on y voit *npy* à la fin de la ligne 9' et le mot *úgrt* à la fin de la ligne suivante, précédé par un mot terminant en -y, et figurant donc dans une expression autre que *gr ḥmyt úgrt*. La place accordée à la sous-section *npy* dans la rubrique III devait être à peu

55. Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92 (« ... we can hardly expect such a ban to be placed upon the native god and king ») ; Dussaud, *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 76-77 (changement d'avis par rapport à *Syria* 12 [1931], p. 75) ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 71-72 (« Ce sens ['chasser'] répugne au contexte pour peu que l'on retienne l'identification de Ras Shamra avec Ugarit »), p. 76-77 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 95 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 290 (« The meaning of the verb must be favourable, because *wnpy* is followed by the name of the city of Ugarit ... and the names of a king and queen of Ugarit »). Cf. Gordon, *UL* (1949), p. 109-10 (« favor », traduction que n'explique aucune édition de sa grammaire).

Puisque le statut de Niqmaddou comme roi d'Ougarit était connu très tôt (Virolleaud, *Syria* 12 [1931], p. 351 ; cf. idem, *CRAI* 1932, p. 421 ; idem, *Danel* [1936], p. 37-44 ; idem, *Syria* 21 [1940], p. 110-12 ; Dossin, *Syria* 20 [1939], p. 169-76), les commentateurs (à l'exception de Dhorme, *RB* 40 [1931], p. 38 ; cf. Williams, *AJSL* 50 [1933-34], p. 234, n. 5) qui acceptent le sens de « chasser » pour *npy* ont dû se demander comment cela se faisait que ce roi fut chassé. Leurs réponses se divisent en trois groupes : (1) des propositions faisant appel à des circonstances précises (Hrozný, *ArOr* 4 [1932], p. 175-78 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 [1954], p. 265-66 ; cf. Van Selms, avec une autre interprétation de *npy*, *UF* 3 [1971], p. 246-48) ; (2) l'ignorance devant ces circonstances (Ginsberg, *KU* [1936], p. 89 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 155) ; et (3) l'appel à une valeur potentielle (Xella, *TRU* I [1981], p. 254 : « una cerimonia sacrificale a scopo espiatorio ed apotropaico, compiuta forse per scongiurare pericoli di natura politico-militare (invasioni, assedi, ecc.), anche se non è agevole stabilire se si trattasse di rischi potenziali o attuali »). Selon certains la liste des bannis englobait les *úlp* aussi, voir notre commentaire de la ligne 20'.

La solution de del Olmo Lete, qui accepte qu'il s'agit de la racine NPY, mais qui lui donne le sens de « purifier, expier » (*Paraula* [1989], p. 51-52 ; idem, *AuOr* 8 [1990], p. 131, 132 ; idem, *Religión* [1992], p. 106 [voir déjà plus haut, la note 48]), évite le problème du bannissement ici malvenu, mais elle pêche par l'absence d'appui dans les autres langues sémitiques : NPY/NP signifie principalement « cribler », et de là à l'expiation est une distance qu'on aimerait voir franchie dans d'autres langues sémitiques. Sans que cette évolution ait été achevée, il s'agirait du « criblage » des personnes nommées dans ce texte, notion qui ne représente pas très bien, à notre avis, la perspective du texte.

56. La difficulté morphosyntaxique a frappé plusieurs commentateurs, par ex. : Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 43 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 261-62 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 (avec des solutions variées) ; cf. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 290 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1191. La solution proposée par del Olmo Lete, à savoir qu'il s'agirait d'une racine NPY ayant le sens d'« expier » (voir ci-dessus, les notes 48 et 55) n'est plus facile, donc, que par le fait qu'il ne fait pas appel au schème-N, le problème de l'accord de genre avec un sujet féminin n'y trouvant pas de solution.

57. Pardee, *Leslau* (1991), p. 1191, 1193, 1194 (cf. déjà *UF* 8 [1976], p. 231, où nous avons suggéré, à tort nous semble-t-il maintenant, que la formule ŠN(Y) YP- aux deux dernières rubriques devaient exprimer le remède au mal que désigne ḤT' aux rubriques précédentes).



près la même qu'à la rubrique V, et même légèrement supérieure (voir notre hypothèse de restitution ci-dessus, commentaire des lignes 9'-17'). Sur le fragment « a » l'on ne peut dire que deux choses : (1) la sous-section *np̄y* s'étendait sur au moins deux lignes, et (2) il est possible que {*np̄y* . û[...]} à la ligne 2' est à mettre en rapport avec {[...]y . ûgrt} à la ligne 10', ce que suggère la formule commune *np̄y ûgrt*. Pourtant, la seule répétition certaine, à part le mot *np̄y* lui-même, dans la sous-section est celle du mot *gr* (l. 18' et 35'). On pense voir dans *nqmd* ... *ât* (l. 28', 36') un parallélisme du roi d'Ougarit et de sa/ses femme(s) mais la certitude nous échappe, parce que *ât* est un nom commun et il lui manque donc la précision du nom propre *nqmd*. Cette variété dans le nombre et l'identité des composants appelle deux remarques : (1) La restitution des lacunes dans cette partie du texte est quasiment impossible — même la restitution de l'expression *gr hmyt ûgrt* à la ligne 26', aussi bien que celle des deux derniers mots à la ligne 18', ne sont que des conjectures (voir ici, plus bas). (2) Par le principe que la répétition comporte le message de fond et les variations son attribution détaillée, à savoir ici les bénéficiaires, cette sous-section devait constituer la charnière informationnelle du texte. Il est d'autant plus malheureux que le texte est extrêmement mutilé.

Regardant la division du texte selon le sexe des personnes nommées (V : *bn ûgrt* ... *nqmd* ; VI *bt ûgrt* ... *ât*), on se demande pourquoi cette distinction n'est pas faite pour les « étrangers résidents », comme, par exemple, dans la stèle de Mésha (l. 16-17 *grn* ... [*gr*]t). La tablette ne conserve son témoignage qu'à la ligne 35', où la rubrique féminine comporte sans doute possible {*gr*}. Faut-il corriger en {*gr* < t >} <sup>58</sup> et par suite de cette correction lire {*gr*l[t]} à cette ligne 18' ? En faveur de la correction on peut citer la même omission d'un {*t*} à la fin de la ligne 26'. Nous concluons pourtant que le texte n'est pas à corriger, et cela pour deux raisons : (1) les termes qui expriment le sexe (*bn ûgrt* // *bt ûgrt*) se placent avant la sous-section qui s'identifie par le mot *np̄y*, et l'organisation du texte d'après le critère du sexe ne recouvre pas entièrement, à l'évidence du texte actuel, la sous-section *np̄y* ; (2) si les « étrangers (résidents) » sont identifiés par les termes ethno-géographiques de la sous-section *û l p*, ces termes sont partout masculins, ne montrant aucune variation selon la division *bn*//*bt*. Les expressions *bn ûgrt* // *bt ûgrt* désignent donc tous les hommes et toutes les femmes d'Ougarit, autant les privilégiés que les démunis, tandis que les *gr hmyt ûgrt* constituent une classe sociale mentionnée sous forme invariable dans chaque rubrique <sup>59</sup> (pour la question de la restitution de *gr hmyt ûgrt*, voir notre remarque textuelle et ici plus bas).

Aucun indice explicite ne permet de décider ni de la voyelle interne de *gr* (adjectif statif apparenté au mot hébreu *gēr* ou participe actif ?), ni de son nombre grammatical. La forme *bt* (l. 35') étant certainement au singulier, l'on peut pencher pour une même analyse de *gr*, malgré son appartenance à un autre niveau de l'organisation du texte.

Quant au sens de *gr*, on s'accorde à penser qu'il s'agit d'un terme dérivé de la racine GR <sup>60</sup>, qui en hébreu biblique dénote le fait de résider parmi une ethnie sans faire partie intégrante de cette

58. Selon Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207, la reine d'Ougarit serait, comme étrangère, « l'hôte des murailles d'Ougarit », sans proposer d'explication pour la forme *gr*. Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182, propose la traduction « Les étrangers (ères) », sans parler d'une correction éventuelle du texte.

59. Parce que la restitution de la formule *np̄y ûgrt* à la ligne 26' est invraisemblable (voir la note 67), nous ne pouvons accepter l'hypothèse de del Olmo Lete, selon laquelle l'alternance dans la structure s'exprimerait par les formules *bn ûgrt* + *np̄y ûgrt* // *bt ûgrt* + *np̄y gr hmyt ûgrt* (*Paraula* [1989], p. 51 ; idem, *Religión* [1992], p. 105).

60. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 39 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173, 177 ; Virolleaud, *Danel* (1936), p. 37 ; Gordon, *UG* (1940), § 8.48, 14.178 ; idem, *UH* (1947), § 9.48, 18.460 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 20.397 ; idem, *UT* (1965), § 19.567 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 82 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 124 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 174 ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 206, 243 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188 ; Sasson, *JAOS* 86 (1966), p. 135 ; Gaster, *Myth* (1969), § 149 (p. 491) ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 47 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 236 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 109 ; idem, *Deuteronomy* (1991), p. 308 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 48-49, 51 ; idem, *Religión* (1992), p. 102-3, 105-6 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 251 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 296-97 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187.

Un verbe *gr* signifiant « attaquer » est associé à *hmyt* dans RS 24.266, et Avishur est de l'avis qu'il s'agit du même mot que dans RS 1.002 (*Shnaton* 3 [1978-1979], p. 256). Herdner, dans son édition de RS

ethnie <sup>61</sup> — la notion de « prosélyte » est secondaire, désignant le processus nécessaire pour s'intégrer dans la communauté. Le terme lui-même ne comporte pas d'indice de la durée de la résidence. Cela pouvait varier entre une durée assez courte (un marchand qui passe une partie de l'année à Ougarit) et une durée indéfinie (un étranger qui veut s'établir à Ougarit <sup>62</sup>). Il nous paraît vraisemblable que les composants du terme *gr* soient indiqués par les termes ethno-géographiques de la sous-section suivante, et les accords réglant le séjour des Hittites <sup>63</sup> peuvent indiquer la nature de la résidence dont il s'agit.

À la ligne 36' *gr* est qualifié à l'état construit par le nom *hmyt*, auquel on prête le sens de « murs, murailles » <sup>64</sup>, et la restitution du même mot aux lignes 18' et 26' est vraisemblable, cette restitution remplissant assez bien l'espace disponible (voir les remarques textuelles) <sup>65</sup>. Tout en reconnaissant que la formule n'est attestée en entier qu'à la ligne 36', sa restitution à chaque rubrique paraît être la meilleure solution, et pour RS 1.002 et pour RS 17.100A + B, où le mot *gr* semble se trouver aux rubriques V et VI, *ūgrt* aux rubriques II et IV, une fois (ligne 36') précédé par un mot qui semble se terminer en {t}. La présence certaine de *gr* à la cinquième rubrique de RS 17.100 (ligne 43') assure, dans la mesure où les deux textes eurent la même structure, que la formule comportait à chaque fois ce mot, qu'il n'y avait pas d'alternance comportant un autre mot aux sections masculines par rapport aux sections féminines. En fin de compte, tout ce qui fait hésiter, c'est la forme {*ūgr*} à RS 1.002:26', où l'hypothèse d'uniformité oblige la correction en {*ūgr<t>*} <sup>66</sup>. On ne comptera pas parmi les

24.266 (*Ugaritica* VII [1978], p. 36), proposait deux racines différentes, comme en hébreu biblique (*gr* I = « séjourner en étranger », dans RS 1.002, *gr* II = « attaquer » dans RS 24.266). L'interprétation d'Avishur donne à *gr* dans RS 1.002 une connotation négative (« ceux qui attaquent les murailles d'Ougarit »), chose difficile à admettre vu la présence du roi d'Ougarit Niqmaddou dans la sous-section *npv* de la rubrique V.

61. Certains, tout en gardant l'étymologie que l'on vient de citer, nient le sens d'« étranger » dans ce texte : Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« wohnen ») ; idem, *MKT* (1959), p. 106-7 (« Inwohner ») ; idem, *WUS* (1963), § 691 (« Insasse (o. Kinder ...) ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 (« 'Schutzbürger' » ; vgl. dagegen UT Nr. 567, *gr* 'foreign resident' ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 266 (« si tratta dei residenti entro le mura urliche, piuttosto che gli stranieri ») ; Xella cite Gray, *SVT* 15 [1966], p. 188 pour appuyer sa thèse — mais Gray emploie le terme « sojourner », terme traditionnel pour traduire l'hébreu *gēr* et qui implique par là le fait d'être étranger). Aucun de ces auteurs n'essaie de prouver que *GR* puisse avoir le sens de « résident » tout court. On se demande pourquoi on a employé cette racine pour désigner le résident en tant que résident alors que, partout dans les langues sémitiques où l'on trouve la racine, elle porte une connotation de résidence ou de séjour dans un lieu dont on n'est pas originaire. Au sujet du statut social du *gēr* en Israël, voir Milgrom, *JBL* 101 (1982), 169-76 (le *gēr* n'était considéré comme un Israélite de plein droit qu'après plusieurs générations ; l'intégration définitive s'effectuait par mariage).

62. Cette catégorie devait être assez peu nombreuse pour deux raisons : (1) il est vraisemblable que ceux qui arrivaient comme transfuges portaient un autre titre (peut-être '*pr*', voir Liverani, *RSI* 77 [1965], p. 315-36) ; (2) la perméabilité des barrières, géographiques, sociales, et surtout ethniques, était moins importante qu'à l'époque moderne.

63. Voir plus bas, sur *hity*, ligne 20'.

64. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38, 39 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; cf. idem, *JANES* 5 (1973), p. 134 ; Gordon, *UG* (1940), § 7.2, 7, 14.293 ; idem, *UH* (1947), § 8.3, 9 ; 18.683 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 8.3, 11 ; 20.643 ; idem, *UT* (1965), § 8.3, 14 ; 19.876 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 82 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 38, 44 ; idem, *MKT* (1959), p. 106-7 ; idem, *WUS* (1963), § 944 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 124 ; Moscati, *RSO* 32 (1957), p. 348 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 174 ; idem, *UF* 3 (1971), p. 171 ; Sasson, *JAOS* 86 (1966), p. 135 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 47 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 236-37 (« forteresses ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 ; Avishur, *Shnaton* 3 (1978-1979), p. 256 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 258, 259, 266 ; Sivan, *UF* 14 (1982), p. 216 ; Sapin, *UF* 15 (1983), 182 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 109 ; idem, *Deuteronomy* (1991), p. 308 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 48-49 ; idem, *Religión* (1992), p. 102-3 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 147, 149 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285, 287 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187. À partir de la même étymologie que celle du mot « mur », à savoir *HMY* « protéger », Virolleaud a proposé l'interprétation « (déeses) protectrices » (*Danel* [1936], p. 37).

65. Cf. Herdner, *CTA* (1963), p. 114, n. 6.

66. La classification de {*ūgr*} parmi les « Feinde » d'Ougarit (Pope et Röllig, *WdM* I [1965], p. 284) est inadmissible parce qu'on ne trouve pas d'ennemis dans ce texte, surtout pas dans la sous-section *npv* où se trouve {*ūgr*} (le roi lui-même est nommé dans cette sous-section à la ligne 28'). Concernant l'interprétation des éléments nommés dans la sous-section *ū l p*, voir le commentaire sur la ligne 19'.

difficultés de l'hypothèse la formule {[...]y . ūgr[t1]} en RS 1.002:10', car cette formule se trouve à la fin de la deuxième ligne de la rubrique, alors que la formule en *gr* se place toujours plus en avant. {[...]y . ūgr[t1]} constituera donc une seconde formule comportant le mot *ūgr*<sup>67</sup>.

La présence du mot *hmyt* n'exprime pas tant la protection<sup>68</sup> que fournissent ces murailles — sans nier qu'elle ait aussi cette connotation — que le fait que ces étrangers étaient concentrés dans cet emporium, sinon obligés à exercer leurs fonctions à l'intérieur de la métropole.

Ligne 19'. En raison de la variété caractéristique de la sous-section *np̄y* (voir ci-dessus, commentaire de la ligne 18'), il est inutile de proposer des restitutions pour les lacunes au début de la ligne. Par contre, la série *ū l p* ne comporte aucune variation dans la liste des composants et la restitution de *ū l p qty* est donc certaine.

La restitution de {n} dans {t̄h̄t̄i[n]} est fondée sur les occurrences du même mot aux lignes 22' et 23'. Nous suivons l'accord général pour vocaliser ce verbe comme appartenant au schème-G<sup>69</sup>, c'est-à-dire *t̄h̄t̄a'na*, non pas comme transitif (schème-D)<sup>70</sup>, pour la raison que Caquot a citée, à savoir que le texte ne comporte pas de complément d'objet direct<sup>71</sup>. Nous ajoutons la raison suivante :

67. Voir ci-dessus, commentaire des lignes 9'-17'. Contre la restitution de la simple formule *w np̄y ūgr* ici à la ligne 26' (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 48 ; idem, *Religión* [1992], p. 102) témoigne cette différence dans la place qu'elle occuperait dans les deux rubriques. Cette différence est doublement fatale à l'hypothèse en question, car selon elle la formule *np̄y ūgr* est censée jouer le même rôle structurel que *gr hmyt ūgr* (ibid., p. 51) ; or cette seconde formule semble occuper la première place dans la liste-*np̄y* (c'est sûrement le cas à la ligne 35' et semble l'être aussi à la ligne 18' ; RS 17.100A + B dans son état actuel ne contient aucun indice du contraire). S'oppose aussi à la restitution l'espace disponible : pour insérer un deuxième bénéficiaire devant *ūgr<t>*, comme le fait del Olmo Lete (remarquer la place fautive qu'occupe le crochet dans son texte : « wnp[y...] »), la lacune aurait emporté un minimum de neuf signes, probablement plus ({f'w} [np̄y XX(X)(X) w np̄y ūgr<t>] = neuf, dix, ou onze signes selon que le nom du premier bénéficiaire comporte deux, trois ou quatre signes – regardant les autres noms de bénéficiaires on remarque que le nom à un seul élément comporte trois ou quatre signes) ; or, il est difficile d'admettre que la lacune ait emporté plus de neuf signes (voir la remarque textuelle). Mais si l'on abandonne ce bénéficiaire supplémentaire, l'espace est trop grand ({f'w} [np̄y ūgr<t>] = trois signes, là où les lignes à l'entour ont comporté de six à neuf signes dans un espace égal à celui de cette lacune – voir les détails dans la remarque textuelle). Enfin, on rappellera de nouveau la présence du mot *gr* dans la cinquième rubrique de RS 17.100A + B, selon notre analyse du texte.

68. Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 206 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188, n. 5. Dhorme incluait les deux sens dans sa traduction : « l'asile des murs » (*RB* 40 [1931], p. 38). Gaster, *Myth* (1969), § 149 (p. 491), cite ce texte sous la forme « *hmt* » et traduit « sacred enclosure », faisant apparemment une confusion avec le mot *hmt* qui existe bel et bien en ougaritique (*CTA* 14 III:159) et qui signifie « tente ».

69. Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 174 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 92 ; Gordon, *UG* (1940), § 3.8 ; 8.11 ; 14.315 ; idem, *UH* (1947), § 4.8 ; 9.11 ; 18.740 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 4.8 ; 9.11 ; 20.700 ; idem, *UT* (1965), § 4.8 ; 9.15, 19.952 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207-8 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 152 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346-47 ; idem, *UF* 8 (1976), p. 231 ; idem, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187, 1192 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 265 ; Verreet, *UF* 15 (1983), p. 246 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 317 ; idem, *Modi* (1988), p. 73-74 ; idem, *Bib* 72 (1991), p. 294 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 109 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260-61 ; idem, *Rise* (1992), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 291 ; del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 30 ; idem, *Paraula* (1989), p. 47-49 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 27.

70. Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 244-45 (avec une analyse inadmissible de la forme : *t̄h̄aṭṭi'una*, où {i} indiquerait la voyelle qui précède la consonne au lieu de celle qui la suit). Partout où il traduit Aistleitner propose « sündigen » (*AcOrH* 4 [1954], p. 262 ; *MKT* [1959], p. 106 ; *WUS* [1963], § 1019) ; dans *Untersuchungen* (1954) il vocalise selon le schème-D à la p. 69 (avec l'analyse inadmissible du {i} comme indiquant un /i/ court tandis que le 'alif est suivi d'un /ū/ : *taḥaṭṭi'ūna*), mais à la p. 106 ne donne pas d'indication que le schème verbal serait autre que G ; dans *WUS* la forme est présentée comme appartenant au schème-D. Nous ne comprenons pas ces allusions au schème-D, étant donné que ce schème a généralement un sens différent du schème-G. Enfin, Weippert ne tranche pas entre les deux analyses (*ZDPV* 85 [1969], p. 45-46).

71. *RHPR* 42 (1962), p. 207-8. Si {ūlp} signifiait « clan » ou « chef » ce vocable pourrait servir de complément d'objet direct. Mais, comme Caquot l'a remarqué, « On voit mal ... ce que signifierait une locution : 'purifier (ou offrir en expiation) le chef (ou l'allié)' ... » (ibid., p. 208 ; cf. déjà De Langhe. *Textes* [1945] II, p. 82-83, qui formulait des critiques sans proposer de solution). Tarragon traduit « vous ferez la purification (avec) le chef ... » (*TO* II [1989], p. 146-47), sans proposer d'analyse grammaticale. Incapable

l'expression parallèle des rubriques V et VI, ŠN(Y) YP- *l p/b/l*, comporte un verbe intransitif. Les personnes interpellées seront les Ougaritains, et non les divinités.

Nous discuterons plus bas (commentaire de *û l p*) les syntagmes dans lesquels figure le verbe *h̄t'*. Il apparaît d'après ces usages que le sens du verbe ougaritique comporte la notion de péché moral <sup>72</sup>, et la suite du texte montre qu'il faut expier ce péché par un sacrifice. La notion générale a donc des points communs avec la notion biblique, sans qu'elle ait pris la même importance dans le culte ougaritique que parmi les hébreux — jusqu'à présent, du moins, l'on ne connaît pas de sacrifice qui se nomme à partir de la racine *h̄t'* <sup>73</sup>.

Dans l'état actuel du texte, le parallélisme entre *h̄t'* (rubriques III-IV) et ŠN(Y) (rubriques V-VI) est évident, tandis que le premier élément de la structure tripartite a totalement disparu. Notre intelligence de l'agencement général du texte sera toujours incomplète sans ce premier élément, mais il faut tout de même essayer de comprendre le rapport entre les deux dernières sections. Si, comme nous le pensons, ŠN(Y) YP- signifie « le bien-être a changé, c'est-à-dire, changé pour le mal, s'est dégradé, a dégénéré », il est tentant de voir entre *h̄t'* et ŠN(Y) un rapport de cause à effet : le bien-être a dégénéré parce qu'on a péché. Ceci admis, on se demande pourquoi ce texte ordonne le sacrifice aussi bien après l'annonce du péché qu'après l'annonce de sa conséquence. La réponse, nous semble-t-il, se trouve dans la nature du texte : il s'agit d'une liturgie, et le propre de la liturgie est de prévoir une répétition d'actes cultuels selon des critères variables, en l'occurrence un sacrifice pour chaque étape du rite d'expiation (voir ci-dessus, « Structure du texte »). Cet agencement nous amène à deux conclusions quant à la première section, presque entièrement détruite : le sacrifice selon les rubriques I

---

de comprendre la traduction, nous n'essayerons pas de deviner l'analyse grammaticale qui la sous-tendrait. De toutes façons, l'organisation du texte autour des conjonctions *wa* et *'ô* nous paraît évidente et fatale pour l'analyse nominale de {*ûlp*}, et ignorer ce simple fait fausse toute l'interprétation. Par exemple : dans son introduction, aussi bien que dans sa note sur {*ûšn*}, Tarragon (ibid., p. 140-48 et la note 38) parle de {*ûšn*} comme étant en étroit parallélisme avec *h̄t'*, tandis qu'un simple regard sur le texte montre que *h̄t'* est toujours précédé par *û*.

72. Sans trop insister, en raison de l'état défectueux de la tablette, on comparera RS 34.124:33' *h̄t'* <sup>74</sup>, où il est peut-être question de l'affaire du « grand péché » d'une reine d'Ougarit (voir Pardee, *BiOr* 34 [1977], p. 19, et avec texte amélioré, Bordreuil et Pardee, *RSO* VII [1991], p. 142-50). Pour le sens moral et religieux de *h̄t'* ici, voir Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 211 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346-47 ; idem, *UF* 8 (1976), p. 231 ; idem, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187, 1192 ; Pardee et Bordreuil, *ABD* (1992) VI, p. 709 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 52 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131, n. 4 ; idem, *Religión* (1992), p. 107 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 291 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 308 (on ne peut pourtant pas accepter sa description de certaines manifestations du péché : voir ci-dessous, commentaire de RIH 78/20:11-12). L'agencement de la section tripartite *h̄t'*/ŠN(Y) + *l p/b/l*, nous semble-t-il, est ainsi fait précisément pour englober les domaines social, moral, et cultuel (voir ci-dessus « Structure du texte » et cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 265-66). Si la conception ougaritique du péché est uniquement rituelle (Tarragon, *Culte* [1980], p. 96), pourquoi la structure du texte comporte-t-elle une sous-section qui traite uniquement du péché cultuel (*h̄t'* / DBH/T') ? Tarragon a dû se rendre compte de ce problème, car dans son interprétation plus récente il parle de « fautes ... d'ordre cultuel ou social » (*TO* II [1989], p. 143), arrivant ainsi à deux formes de faute (mais qu'il réduit quelques lignes plus bas à la dimension sociale !). Mais comment dans le texte ainsi interprété la sous-section *h̄t'* *b 'AP/QŠRT NPŠ/QTT* se place-t-elle (l'inadmissibilité de l'interprétation « purifier » est notée plus haut) ? Il est clair que la méconnaissance de la particule *û* a faussé l'interprétation de {*ûlp*}, ce qui a entraîné la méconnaissance de la structure tripartite de la section *h̄t'* (et la méconnaissance de la même particule a doublement faussé la compréhension des sections V et VI, où la contribution de {*ûlp*} aussi bien que celle de {*ûšn*} à la structure du texte passe inaperçue).

Pas davantage, si notre interprétation de *h̄t'* *l p* est juste, la notion ougaritique du péché ne comporte-t-elle le « particularisme urbain » que trouvait Caquot dans ce texte (*Siria* [1969], p. 74 ; cf. idem, *RHPR* 42 [1962], p. 211 : « le nationalisme certain » ; idem, *SDB* 9 [1979], col. 1410 : « l'aspect national de la religion »), pas plus que la « *Weltanschauung* [sic !] quasi xenofoba » qu'y voit Xella (*TRU* I [1981], p. 254 ; cf. p. 265 « gentili »). Tout au contraire ! Le mal que peut porter l'accusation dans la bouche d'une de ces personnes est mis sur le même pied que les péchés moraux ou rituels. Nous sommes donc entièrement d'accord avec cette déclaration de Caquot, où la difficulté principale de cette interprétation dans le contexte des rites ougaritiques est parfaitement bien exprimée : « ... ce qui semble malaisément conciliable avec les informations d'autres textes liturgiques paraissant mêler les cultes sémitiques et hurrites » (*SDB* 9 [1979], col. 1410-11).

73. Cf. DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 212-13.

et II devait être une troisième espèce d'animal, par rapport au bélier et à l'âne des autres rubriques, et les rubriques I et II devaient utiliser un troisième terme pour désigner le mal, par exemple un terme exprimant la méchanceté ( $\sqrt{RS}^c$  [comme dans RIH 78/20:6] ou  $\sqrt{R}^c$ ), le péché par inadvertance ( $\approx \sqrt{SGG}$  en hébreu), ou l'impureté ( $\approx \sqrt{TM}$  en hébreu)<sup>74</sup>. La compréhension de la structure logique que nous venons de proposer peut aussi servir pour expliquer pourquoi les verbes « pécher » et « changer » sont l'un à l'imparfait, l'autre au parfait. L'imparfait du premier connote l'éventualité du péché (on comparera la prière de Salomon, I Rois 8:46-51), le parfait le résultat inévitable du péché<sup>75</sup>.

La majorité des auteurs ont pensé que la graphie {ûlp} recelait un seul mot, qui serait apparenté à l'hébreu *'elep* « clan » (on remarquera que les premiers commentateurs lisaient le signe {û} comme /'e/) <sup>76</sup> ou à *'allûp* « chef de tribu » (avec harmonisation des voyelles = /'ullûpu/) <sup>77</sup>. Le fait que par ailleurs la structure de ce texte est clairement axée sur les conjonctions *wa* et *'ô* nous fait incliner en faveur de l'analyse de Caquot, selon laquelle {ûlp} serait un syntagme composé de cette conjonction, de la préposition *l*, et du nom *p* « bouche », littéralement « à la bouche de » <sup>78</sup>. Remarque

74. Pour De Moor et Sanders (*UF* 23 [1991], p. 284) il s'agirait de « a verb like *pš'* », à savoir le verbe qui en hébreu signifie le péché volontaire contre un supérieur.

75. Xella, *TRU I* (1981), p. 266-67 : « C'è da osservare che l'espressione ... sostituisce il verbo *hṭ'* di cui va considerata in certo modo equivalente o connessa, indicandosi forse con essa lo stato di impurità seguito alle colpe commesse ». Nous ne discuterions que le terme « impureté », qui a, en contexte cultuel, la notion de saleté physique ou d'impureté morale qui interdit de participer au culte. Ici il s'agit plutôt du résultat néfaste du péché. Ceux qui traduisent l'aspect verbal de *ṭḥt'n* précisément comme celui de *šn ypkn* (par ex., Van Selms, *UF* 3 [1971], p. 237, 244 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 153 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 258-59 ; Sapin, *UF* 15 [1983], p. 182 ; De Moor, *UF* 18 [1986], p. 261 ; cf. De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 285-87 ; del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 47-49 ; idem, *AuOr* 8 [1990], p. 131 ; idem, *Religión* [1992], p. 101-3) ne se rendent pas compte que le système verbal des textes en prose n'a pas la même fluidité quant aux aspects verbaux que la langue poétique. Verreet donne pour analyse explicite de *ṭḥt'u/ṭḥt'n* celle de *yaqtul*-accompli (*Modi* [1988], p. 73-74 : « Narrativ », « Ihr sündigtet » ; cf. idem, *UF* 15 [1983], p. 246 [« Indikativ » !] ; idem, *UF* 16 [1984], p. 317 [« Apokope », « ihr sündigtet »] ; idem, *Bib* 72 [1991], p. 294 [« Apokopate »]). La seule analyse de *ŠN(Y)* de la main de ce chercheur dont nous connaissons l'existence doit comporter une erreur (*UF* 17 [1986], p. 340 « Ip. », c'est-à-dire, imparfait). De toute façon, à notre avis, le *yaqtul*-accompli ne s'emploie pas<sup>79</sup> comme forme autonome dans le système verbal de la prose ougaritique (cf. Van Soldt, *UF* 21 [1989], p. 379, n. 27) et il n'est donc pas à rechercher dans ce texte en prose (pour cette classification, voir la note 38).

76. Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 75 ; idem, *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 76-77 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171-74 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 (« *'elep* ou *'allûp*). Cf. Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 262 (= hébr. *'allûp* « sich befreundeten » → « verbünden ») ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 10, 16, 72, 136 (participe passif, pluriel, masculin, *status constructus*) ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 243 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204 : parfait passif optatif de la racine *'LP*, traduction : « may ... be pacified » (changement d'avis par rapport à *Legacy*<sup>1</sup> ; nouveau changement en 1967 : voir les notes suivantes).

77. Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14 (1934), p. 259 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; Virolleaud, *Syria* 15 (1934), p. 152 ; idem, *Danel* (1936), p. 37, 39 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 34 ; Gordon, *UG* (1940), § 7.12, 14.56 ; idem, *UH* (1947), § 8.15, 18.156 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 5.18, 8.34, 20.134 ; idem, *UT* (1965), § 5.19, 8.39, 19.202 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 84 ; Vycichl, *AfO* 17 (1953), p. 357 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 124 ; Fronzaroli, *Fonetica* (1955), p. 48-49, 60 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 189-90 (changement d'avis dans la seconde édition – voir la note précédente – et en 1966 – voir la note suivante) ; Goeseke, *WZHW* 7 (1957-58), p. 634 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 174 ; Gröndahl, *PTU* (1967), p. 74, 98 ; Fisher, *Lexical* (1969), p. 43 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 237 ; Ullendorff, *IOS* 2 (1972), p. 467 ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 357 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 153 ; Blau, *UF* 11 (1979), p. 60 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 95 (où l'on est étonné, du fait que le mot ne se trouve que dans ce texte, de lire que *ûlp*, « prince, chef », est « bien connu en ougaritique » – les noms propres *ûlpm* et *ul-lu-pi* existent [Gröndahl, *PTU* (1967), p. 74, 98], aussi bien qu'un mot *ûlp* en hourrite [RS 5.182] ; idem, *TO II* (1989), p. 145-49 ; Dahood, *CBQ* 44 (1982), p. 16 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; Levine, *IEJ* 34 (1984), p. 67 (*'allûp* ou *'elep*) ; Aartun, *Studien* (1991), p. 11-14 (« qualifizierter Soldaten »).

78. Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 208 (« à la manière de ») ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 (de même) ; cf. idem, *Siria* (1969), p. 74 ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 187 (« vis-à-vis ») ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 44 (trouve l'analyse syntaxique vraisemblable, sans pouvoir proposer une interprétation précise du syntagme entier dans ce texte) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 257-59, 262-63 (« o come ») ; cf. idem, *UF* 13 (1981), p. 331 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 (« according to, in the manner of ») ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-287, 291-92 (« or like ») ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49, 52 (« según el uso del ») ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131 (de même), 187 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3, 107 (de même) ;

épigraphique : le signe {û}, comme graphie de la conjonction 'ô, n'est jamais suivi du trait de séparation dans ce texte <sup>79</sup> — aussi est-il illégitime d'arguer de l'absence du trait en faveur de l'indivisibilité de la séquence {ûlp}.

Sur le sens précis qu'aurait l'expression *lp* dans ce texte les commentateurs ne sont pas d'accord (voir les gloses citées dans les notes précédentes). Le syntagme *lp* n'est connu jusqu'ici en ougaritique que dans les textes relatifs aux serpents, toujours au sens littéral « à/de la bouche de » et comme complément prépositionnel du verbe 'bd « détruire » (RS 24.244 *passim* ; RS 24.251:35'-36', 45') <sup>80</sup>. En hébreu biblique, le syntagme *l'pī* signifie « à la mesure de » <sup>81</sup> et ne retient de connotation voisine au sens littéral de « bouche » qu'en présence d'un autre terme désignant le discours, par ex., I Rois 17:1 *l'pī d'ḡbārī* « selon ma parole ». Par contre, en phénicien, on trouve une fois *lp* dans une phrase nominale où il est question d'une plaque d'or placée sur la bouche d'une défunte <sup>82</sup>. En néo-punique, le sens paraît proche du syntagme hébreu « à la mesure de », car on trouve *lp y kl 'rk'* « selon toutes les évaluations ... » <sup>83</sup>, ce qui indique que le sens précis de *lp y m's' 'bty* est « selon la mesure des œuvres de ses aïeux » <sup>84</sup>. Le mot *p* en ougaritique peut désigner soit l'organe au sens littéral (CTA 23:62 *w l 'rb b phm 'sr šmm* « les oiseaux des cieux entrent dans leur bouche »), soit comme source des paroles (CTA 19 II:75 *b ph rgm l yšā* « la parole n'est pas sortie de sa bouche »), soit comme organe du parler (PRU II 1:4 *tn pk b ḥlb* « ta bouche parle sur la montagne »).

Pour cerner le sens du syntagme *lp* dans ce texte il sera utile de regarder d'abord sa fonction de complément et ensuite les syntagmes prépositionnels parallèles. Dans son état actuel, ce texte ne

---

Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187, 1191 (« according to the statement of » < « according to the mouth of ») ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 131 (« in the manner of »). Ginsberg (*Tarbiz* 4 [1932-33], p. 381, n. 4) avait déjà proposé cette analyse syntaxique, mais en prenant le *û* pour une particule négative (en 1934 il a changé d'avis : voir la note précédente).

D'autres n'ont pas vu l'indice de la structure du texte que fournit cette particule 'ô en prenant ce qui ne peut être qu'une conjonction dans les autres syntagmes comportant {û} pour une particule d'exclamation ou de lamentation (≈ 'ôy/hôy en hébreu) : Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 262, 264 ; idem, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 4 (les seuls exemples sûrs de mot se trouveraient dans ce texte – cela n'étant pas admissible, il n'existe pas d'exemple sûr en ougaritique, et on est obligé de mettre en doute l'existence du mot jusqu'à son apparition dans un texte sans ambiguïté, cf. déjà Pardee, *JNES* 52 [1993], p. 316) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 152 (cf. aussi plus haut, la note 46) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (qui se méprend sur la structure du texte en disant que la série *û lp* brise « le rythme de cette formule poétique » – le rythme du texte vient des alternances et accumulations, introduites par 'ô et *wa*, plutôt que d'une structure poétique proprement dite – voir plus haut, la note 38) ; Verreet, *UF* 16 (1984), p. 317 ; idem, *Modi* (1988), p. 73, 137.

Pour l'interprétation de {û} comme une conjonction dans certains syntagmes de ce texte, cf. déjà Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 89-90 (on ne retiendra pas l'explication phonétique) ; cf. Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 ; Gordon, *UG* (1940), § 5.24 ; 11.2 ; 14.2 ; idem, *UH* (1947), § 6.24 ; 12.2 ; 18.77 ; idem, *UL* (1949), p. 109-11 ; idem, *UM* (1955), § 12.2 ; 20.72 ; idem, *UT* (1965), § 12.2 ; 19.108 ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 204.

79. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 292.

80. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. 7, 8.

81. Le syntagme s'emploie surtout dans des computations, par ex., Exod. 12:4 *w'laqah ... 'p'š l'pī' 'oklōw* « et il prendra ... chacun à la mesure de ce qu'il mangera ». Nous ne trouvons aucun appui en hébreu biblique pour la traduction « à la manière de », si cela doit signifier « comme », c'est-à-dire « pécher comme un Alashiote », etc., et on se demande de toute façon pourquoi *lp* serait utilisé pour exprimer la simple comparaison. Caquot (*RHPR* 42 [1962], p. 208-9) donne au syntagme *lp* deux sens dans cette liste, chacun avec sa propre étymologie : le premier sens serait « à la manière de », comme en hébreu et en phénicien (voir plus haut notre critique de l'étymologie hébraïque), le second « à cause de », comme en hébreu mishnique. Ce recours à deux sens, à deux traductions, et à deux étymologies dans une même liste est à éviter si cela se peut. Xella le fait en traduisant partout par « come » (*TRU* I [1981], p. 257-59) – dans ce cas on doit se demander si le problème est à résoudre en adoptant tout simplement la traduction ordinaire pour la préposition *k(m)*. De plus, on se demande pourquoi on a muni les noms *ḥbt* et *mdll*, que Xella prend pour des formes actives (« o come coloro che vi depremano, o come coloro che vi opprimono »), du pronom suffixe « vous/votre ». Qu'est-ce que cela signifie pour quelqu'un de pécher comme celui qui l'opprime ? Il doit exister une autre façon moins équivoque de condamner l'oppression.

82. *KAI* 11 *w mḥsm ḥrs lp y* « et une 'muselière' d'or (est) sur ma bouche ».

83. *KAI* 119:5. Cf. Février, *RA* 50 (1956), p. 189.

84. *KAI* 126:8. La traduction « à cause de » n'est pas fausse, mais le sens littéral semble assez clair.

conserve que deux phrases complètes dans lesquelles *ù l p* figure : *HT' l p* « (vous) péchez + *l p* » (ligne 19') et *ŠN(Y) l p* « (votre bien-être) a changé *l p* » (lignes 28', 36'). Les syntagmes parallèles comportant une préposition sont *HT'/ŠN(Y) YP- b* (lignes 22', 30'-31', 39') et *HT'/ŠN(Y) YP- l* (lignes 23', 32', 40')<sup>85</sup>. Le premier dénote la manière ou la circonstance du péché (la colère, l'impatience, l'abomination), le second le domaine cultuel touché par le péché (deux genres de sacrifice).

Résultat : *HT'/ŠN(Y) YP- + l p* + terme ethno-géographique

*HT'/ŠN(Y) YP- + b* + manière de pécher

*HT'/ŠN(Y) YP- + l* + domaine cultuel

Les deux derniers groupes de syntagmes ayant rapport aux domaines où s'exerce le péché, il est loisible de penser que le premier fait de même, mais certainement, puisqu'il est exprimé par un syntagme différent, avec un sens différent. Le sens que suggère le syntagme hébreu, « à la mesure/proportion de », ne semble pas convenir au contexte actuel parce que ceci accuserait une perspective négative sur ces personnages (« pécher comme un Qatien... »). Or, au moins trois des éléments de la liste devaient avoir une connotation positive à Ougarit, évoquant des alliés et non des ennemis : Alashia, Hatti, et les Hourrites (voir ci-dessous) ; pour permettre que ces termes fassent référence à des ennemis, il faudrait trouver un moment historique où les trois groupes tous ensemble étaient hostiles à Ougarit<sup>86</sup>.

Revenons donc à une explication plus en rapport avec les sens du terme ougaritique indiqués plus haut : « selon la bouche/la déclaration de ». Plusieurs façons de comprendre les traductions littérale ou développée paraissent dès l'abord possibles : (1) « pécher en ce qui concerne la déclaration de » signifierait que le péché serait commis contre une parole des personnages en question — comme *HT' l*, plus bas, mais avec *p* en plus ; (2) « pécher selon la déclaration de = selon l'incitation de = suivant la parole de », c'est-à-dire que ces personnages auraient incité les coupables à pécher ; (3) « pécher selon la déclaration de = selon l'accusation de = accusé par », c'est-à-dire que l'origine de la connaissance de l'acte réprouvé serait une accusation dans la bouche de ces personnages. La première interprétation semble trop près du sens de la rubrique *HT' l* et ne donne pas, de toute façon, un sens satisfaisant (« commettre un péché au détriment de la parole de »). En effet, la nette différence entre les deux derniers syntagmes, *HT' b* et *HT' l* invite à penser qu'une différence de la même importance devait exister entre le premier syntagme et le troisième. Faut-il en conclure que *l + p* constitue, comme cela s'est produit en hébreu biblique, une expression autonome et que cette préposition complexe, en rapport avec le verbe *HT'*, a une autre signification que *HT' + l* ? La deuxième interprétation souffre du même défaut que l'explication par l'hébreu, à savoir qu'elle voit les personnages d'une perspective négative. Nous proposerons, donc, que *l p* est voisin par son sens à '*l ph* en hébreu, par exemple dans Deut. 17:6 '*al pīY š'nayim 'ēdīYm 'ōW š'lōšāh 'ēdīYm yūWmat hammēt* « C'est par la déclaration de deux ou de trois témoins que celui qui doit mourir mourra »<sup>87</sup>.

85. Une fois de plus la méconnaissance de la particule *ù* et par suite celle de *ŠN(Y)* dans les rubriques V et VI a entraîné la méconnaissance de la structure tripartite des sections *HT'* et *ŠN(Y)* chez Tarragon, qui voit dans le *l* du troisième syntagme le *l* assévératif (*TO II* [1989], p. 146, n. 35 ; pour une bibliographie plus complète, voir plus bas, commentaire de la ligne 23', et la note 135).

86. La solution qui consiste à fixer la date de ce texte à une époque où le royaume d'Ougarit serait plutôt lié à l'Égypte qu'aux Hittites, en raison de l'absence de celle-là (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 52 ; idem, *Religión* [1992], p. 108), peut résoudre le « problème » de l'omission de l'« Égyptien » et la mention du « Hittite », mais qu'en est-il des autres peuples mentionnés ? Ougarit était-elle en rapports d'inimitié avec tous les autres peuples mentionnés, y compris Alashia et les Hourrites ? Nous ne le croyons pas (voir plus bas).

87. Il est vraisemblable, comme nous nous efforcerons de le démontrer plus bas, que le syntagme *HT' l* dans ce texte n'a pas le sens fort (contre Pardee, *UF* 7 [1975], p. 346 ; idem, *BiOr* 34 [1977], p. 19), de « pécher contre », comme souvent en hébreu biblique, mais plutôt « pécher à l'égard de, en matière de » (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 47-49 ; idem, *Religión* [1992], p. 101-3 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 285-87 ; Pardee, *Leslau* [1991], p. 1185, 1187), c'est-à-dire que le péché a lieu dans le domaine cultuel. Dès lors on peut citer le syntagme *ht' l* en hébreu biblique (Lév. 5:5 ; Nomb. 6:11 ; Néh. 13:26), qui signifie « pécher en matière de », pour appuyer la suggestion que *HT' l p* en ougaritique pourrait avoir le sens de *ht' l ph* en hébreu. Dans le premier verset cité l'on trouve les deux syntagmes ayant à peu près le même



Cette interprétation de {ûlp} n'est pas sans importance pour l'interprétation globale du texte : si l'expression *l p* dénote la déclaration verbale des personnes nommées, et si HT' comporte bien la notion de « faute » ou de « péché » (pour le sens de cette racine dans ce texte, voir le commentaire du mot *thtîn* dans cette ligne), il est impossible d'accepter l'adverbe « impunément » dans une des hypothèses d'explication globale proposées par Sapin : « Pour le roi et son organisation palatine, le rituel pouvait également servir d'alibi idéologique conférant au nouveau système une apparence de conformité aux origines et lui permettant d'étendre impunément ses pouvoirs [sic] économiques, sociaux et politiques »<sup>88</sup>. Il nous semble que ce texte nous apprend que l'accusation prononcée par les éléments nommés dans la liste {ûlp} pouvait atteindre le père des dieux et que les accusés (c'est-à-dire les figurants dans la première section) devaient en souffrir (= ŠN(Y) YP-, rubriques V, VI). A moins d'accepter que tout le système culturel ougaritique eût sombré dans le cynisme, au point qu'un rite comme celui-ci n'aurait servi que de façade derrière laquelle les péchés condamnés ici par implication continuaient de plus belle, il faut voir dans les séquences HT' ... ŠN(Y) YP- et *l p* ... DBH ... NŠ' une tentative sincère de faire disparaître l'injustice sociale.

La plupart des commentateurs ont supposé, parfois à partir du sens de « chasser » pour le mot *np̄y*, que les éléments de la liste *l p* étaient des ennemis d'Ougarit<sup>89</sup>. Or, il existe de fortes raisons de croire que les éléments que nous sommes en mesure d'identifier (*q̄ty*, *h̄ry*, *h̄ty*, *ā̄lty*) étaient : soit une forte proportion de la population d'Ougarit (*h̄ry*), soit en relations d'amitié (*ā̄lty*), soit en relations commerciales et de suzeraineté (*h̄ty*). Nous concluons que le but de cette liste est d'englober les personnes se trouvant à Ougarit qui ne jouissaient pas d'un statut personnel et économique indépendant, soit parce qu'elles étaient étrangères et soumises donc aux lois qui réglaient la possession de biens et le séjour en territoire ougaritique, soit parce qu'elles avaient perdu leurs biens par une oppression quelconque (*h̄bt*) ou par un appauvrissement non défini (*mdll*)<sup>90</sup>.

---

sens : « Quand il se rend coupable en ce qui concerne une de ces choses [le fait de prendre un serment], il doit se confesser concernant le fait qu'il a commis un péché dans ce domaine précis » (*w'hāyāh ki'y-ye'šam l'p'ahat mē'ēlleh w'hitwaddāh 'ašer hātā' 'āle'y hāh*).

88. UF 15 (1983), p. 184.

89. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-39 (les membres des deux sous-sections, *np̄y* et *ûlp*, étaient hostiles – interprétation fondée en partie sur de fausses lectures) ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 176-78 (les deux groupes constituaient des ennemis) ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92 (seuls les *ûlp* seraient hostiles) ; Gordon, *UL* (1949), p. 108 (seuls les *ûlp* seraient hostiles) ; Rosenthal, *Or* 18 (1949), p. 254 (« Alašiya [is] a hostile city ») ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 (« foes ») ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58 (seuls les *ûlp* seraient hostiles) ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 206 (seuls les *ûlp* seraient hostiles) ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 190 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 153 (seuls les *ûlp* seraient hostiles) ; Sanmartín, *UF* 11 (1979), p. 728 (de même) ; Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1335 (RS 1.002 est parmi les « rituels pour la protection contre les ennemis extérieurs ») ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 102 (ne précise pas de quel groupe il s'agit ; suit en général l'interprétation de Dietrich, Loretz et Sanmartín) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (seuls les *ûlp* seraient hostiles : « des groupes qui sont un danger potentiel (ou réel) pour les habitants d'Ougarit ») ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 (seules les personnes mentionnées dans la section {ûlp} seraient hostiles) ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 293, 296 (dans la section {ûlp} on rencontre des « particularly sinful peoples » ; il s'agit de « arch-sinners ») ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67 (« contro eventuali minacce straniere ») ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 52 (les mentionnés à la section {ûlp} sont des « enemigos ») ; idem, *Religión* [1992], p. 108 (de même) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 308 (« behaviour like (barbaric) foreigners » constitue un péché).

90. Virolleaud trouvait dans ce document seulement le fait que « la principauté d'Ougarit était en relations avec différents pays » et qu'« un document aussi obscur que celui-là ne fournit aucune donnée – aucune absolument – qui soit utilisable pour l'historien » (*Danel* [1936], p. 44). Selon Caquot et Xella (références n. 72), il ne s'agirait pas tant d'« ennemis » que d'« autres », de « gentils » selon le terme de Xella. Nous nous séparons donc de ces deux auteurs seulement en ne voyant ici ni de « particularisme » ni de xénophobie. Tarragon parle d'« allogènes » (*TO II* [1989], p. 143) ne voyant pas ici des ennemis. Nous nous en séparons surtout donc en ne voyant ici qu'une partie d'une structure tripartite (selon Tarragon tout le texte serait une « liturgie sociale »). Pourtant on croit déceler une certaine inconséquence : si les *h̄bt*- et *mdll*- avaient une polarité négative (voir plus bas, n. 120), pourquoi en irait-il autrement dans le cas des Qatiens, etc. ? Tout en maintenant leur interprétation de ces ethnies comme des « arch-sinners », De Moor et Sanders se sont demandé pourquoi le Qati et le Hourrite sont comptés parmi eux, et ont proposé une interprétation invraisemblable du premier terme (*UF* 23 [1991], p. 293, 296). Il est plus logique de voir dans



L'identification de *qt(y)* avec le nom géographique Qadi, que l'on connaît surtout des textes égyptiens du Nouvel Empire comme étant situé en Syrie du Nord, a été établie par Weippert <sup>91</sup>.

Ligne 20'. On a proposé deux identifications précises pour le gentilece *ddmy* <sup>92</sup>, la ville ionienne de Didyme <sup>93</sup>, et la ville mésopotamienne de Dadmuš <sup>94</sup>. Certains sont toujours restés sceptiques devant ces identifications, et aujourd'hui on y renonce généralement <sup>95</sup>. La position du terme dans ce texte, entre *qty* et *hry*, favorise une localisation dans la Syrie du Nord ou en Anatolie du Sud-Est. On songera à y voir une forme de l'ancien terme amorite *dadmum*, qui désigne « le royaume, c.-à-d. le pays d'Alep » <sup>96</sup>, mais on se demande si le sens était toujours précisément le même à la fin du Bronze Récent. Un mot qui semble apparenté se rencontre dans un des « panthéons » d'Ougarit (RS 26.142:3' ≈ RS 92.2004:34) et dans un texte ougaritique rapportant un rite qui suit l'ordre de cette liste nominative divine (RS 24.643:43 {[dd]r'm'm}) <sup>97</sup>. Dans ces listes il s'agit des « dieux de *Da-ad-me-ma* », en parallèle avec « les dieux de *La-ba-a-na* » (la forme ougaritique est incertaine : voir sur RS 24.643:43). Du point de vue grammatical, *ddmy* pourrait sans difficulté s'identifier comme le gentilece de *ddmm*, à l'instar de *mšrm/mšry*, si à l'époque on prenait la finale du mot accadien pour un morphème séparable, comme l'orthographe *-ma* permet déjà de le croire.

Il n'existe aucun doute que *hry* désigne « le Hourrite » <sup>98</sup>. D'Ougarit même on n'a pas de sources historiographiques proprement dites sur les Hourrites ; mais le fait qu'à Ougarit — et même dans la

---

toute la liste des habitants d'Ougarit n'ayant pas plénitude de droits dans la société d'Ougarit. Dans ce sens on peut faire appel à l'absence d'indice péjoratif lorsque *hty* et *šly* se trouvent côte à côte dans tel texte administratif (*PRU* II 90 ; *PRU* V 82 — nous remercions D. Freilich d'avoir attiré notre attention sur ces textes).

91. *ZDPV* 85 (1969), p. 35-50. Cf. Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 237 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 153 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 390 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 ; Pardee, *Textes hippatriques* (1985), p. 63-64 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146, n. 34 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 293 (préférant pourtant l'identification avec les Gutium — hypothèse qui relève de l'interprétation de cette liste comme désignant des « particularly sinful peoples » [voir n. 89]). Avant la réédition de RS 1.002 et l'édition de RS 17.100A + B par Herdner dans *CTA* (1963), on lisait {qtš}. Pour Van Soldt, *qty* serait « unidentified » (*Ugarit and the Bible* [1994], p. 373), mais puisqu'il ne cite pas Weippert il est difficile de déterminer s'il n'admet pas l'identification avec Qadi ou s'il doute de l'identification du site de Qadi.

92. Étant précédé et suivi par des gentiles, *ddmy* appartient certainement à cette catégorie de substantifs (contre Richardson, *JSS* 23 [1978], p. 303, n. 1) — voir ci-dessous, commentaire sur *gbr*.

93. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; idem, *Syria* 18 (1937), p. 111 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 176-77 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 92 ; Gelb, *Hurrians* (1944), p. 20 (« Didymean ? ») ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 204 (« Didymites », sans explication) ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 189 (de même).

94. Virolleaud, *Danel* (1936), p. 39-40 ; Schaeffer, *Syria* 14 (1933), p. 118, n. 1 ; idem, *Ugaritica* I (1939), p. 101-2 ; Dussaud, *Découvertes* <sup>2</sup> (1941), p. 76. Au cours de sa discussion, Virolleaud cite le nom divin *ddmš*, qui figure dans le « panthéon d'Ougarit ». On connaît un peu mieux aujourd'hui cette déesse (voir RS 1.017), et un rapport entre le nom divin et le gentilece, qui, d'après la forme de cette liste, est dérivé d'un toponyme, ne semble pas indiqué.

95. Schachermeyr, *Hethiter* (1935), p. 114-15 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.523 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 20.465 ; idem, *UT* (1965), § 19.650 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 77-81, 85 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *MKT* (1959), p. 105, n. b ; idem, *WUS* (1963), § 734 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 237-38 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 373. Sayce (*JRAS* 1932, p. 46) a refusé l'interprétation « Didyméen », préférant voir en *ddmy* le mot accadien *dadmu*, auquel il donne le sens « an uninhabited district », d'où son interprétation : « the descendants of the old neolithic population » (contre cette interprétation, voir Weippert, *ibid.* ; Van Selms, *ibid.*).

96. Pour ce sens de *dadmum* dans l'accadien de la Syrie à l'époque paléo-babylonienne, voir Durand, *QdS* 16 (1989), p. 29-31 ; idem, *MARI* 6 (1990), p. 274-75.

97. Sans proposer de localisation, Nougayrol a vu un rapport entre *ddmy* et les DINGIR.MEŠ *da-ad-me-ma* (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 170:3' ; commentaire p. 322) ; De Moor et Sanders signalent ce rapport, sans l'adopter pour interpréter notre texte (*UF* 23 [1991], p. 293).

98. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-38 ; idem, *Syria* 18 (1937), p. 108 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 75 ; idem, *Découvertes* <sup>2</sup> (1941), p. 76 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173, 178 ; Sayce, *JRAS* 1932, p. 46 ; Schaeffer, *Syria* 14 (1933), p. 118, n. 1 ; idem, *Ugaritica* I (1939), p. 102 ; Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14

collection de textes de la bibliothèque du grand prêtre d'où est sorti RS 1.002 — se trouvaient des textes rituels en langue hourrite laisse entendre que le personnage hourrite ne pouvait pas être tout à fait négatif<sup>99</sup>. D'ailleurs l'anthroponymie des habitants d'Ougarit révèle une forte proportion de noms hourrites<sup>100</sup>. Il n'est donc pas invraisemblable que ce *hry* ait été un étranger à Ougarit et non un ennemi lointain. Peut-être le sens précis dans ce texte est-il, non pas « personne d'ethnie hourrite », mais « personne originaire de la région de *hurru* », c'est-à-dire, de la région qu'a occupée l'état de Mitanni<sup>101</sup>. Il ne s'agirait donc pas d'un assimilé, mais bien d'un étranger.

Un grand nombre de documents témoignent des rapports entre Ougarit et Hatti, l'identification universellement admise pour *hty*<sup>102</sup>, avec peu d'allusions à des moments d'hostilité. Au quatorzième siècle, à l'époque de Niqmaddou II, Ougarit adopta une politique de soumission devant Hatti, et en profita<sup>103</sup>. Après l'accord hittito-égyptien, les Ougaritains et les Hittites faisaient cause commune contre les multiples difficultés de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>104</sup>. On possède certains des documents qui réglaient le séjour de personnes hittites à des fins commerciales<sup>105</sup>.

Le troisième des termes géographiques qui furent identifiés immédiatement après la publication du texte est *alṭy*, « le 'Alashiote », c'est-à-dire, originaire d'Alashia<sup>106</sup>. La controverse principale a

(1934), p. 256, 259 ; Virolleaud, *Syria* 15 (1934), p. 152 ; idem, *Danel* (1936), p. 40 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 34 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; Gordon, *UG* (1940), § 7.27 ; 14.342 ; idem, *UH* (1947), § 8.37 ; 18.787 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 8.47 ; 20.741a ; idem, *UT* (1965), § 8.52 ; 19.1007 ; Gelb, *Hurrians* (1944), p. 20-21 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 84-85 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 1083 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 190 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 189 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 238 ; Sommer, *Aḥḥijavā* (1975), p. 385 ; Astour, *RHA* 36 (1978), p. 1, n. 4 ; Georgiou, *Levant* 11 (1979), p. 94 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187 ; Dietrich and Loretz, *Jahwe* (1992), p. 58 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 373.

99. Tarragon, *TO* II (1989), p. 143.

100. Astour, *RHA* 36 (1978), p. 13 ; Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1321-23.

101. Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 49.

102. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-38 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 75 ; idem, *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 76 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173, 178 ; Sayce, *JRAS* 1932, p. 46 ; Schaeffer, *Syria* 14 (1933), p. 118, n. 1 ; idem, *Ugaritica* I (1939), p. 102 ; Virolleaud, *Syria* 15 (1934), p. 152 ; idem, *Danel* (1936), p. 40-41 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 34 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; Gordon, *UG* (1940), § 7.27 ; 14.348 ; idem, *UH* (1947), § 8.37 ; 18.806 ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 ; idem, *UM* (1955), § 8.47 ; 20.752 ; idem, *UT* (1965), § 8.52 ; 19.1024 ; Gelb, *Hurrians* (1944), p. 20 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 84-85 ; Aistleitner, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 1104 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 190 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 189 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 238 ; Sommer, *Aḥḥijavā* (1975), p. 385 ; Georgiou, *Levant* 11 (1979), p. 94 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 373.

103. Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1325-33.

104. Astour, *AJA* 69 (1965), p. 253-58.

105. Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1307-8.

106. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-38 ; idem, *Syria* 18 (1937), p. 111 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 75 ; idem, *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 76 (pourrait aussi s'agir d'Alshé – voir plus bas) ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173, 178 ; Sayce, *JRAS* 1932, p. 46 ; Schaeffer, *Syria* 14 (1933), p. 118, n. 1 ; idem, *Ugaritica* I (1939), p. 102 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 34 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 ; Gordon a cité la possibilité d'une identification avec Alashia dans *UG* (1940), § 7.22, n. 2 ; 7.27 ; 14.59, mais s'est définitivement déclaré en faveur de cette interprétation seulement dans *UT* (1965), § 8.52 ; 19.215 (cf. *UH* [1947], § 8.37 ; 18.169 ; *UL* [1949], p. 109-10 ; *UM* [1955], § 8.47 ; 20.145) ; Gelb, *Hurrians* (1944), p. 20 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 267 ; Steiner, *Kadmos* I (1962), p. 130, n. 4 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 189 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Van

tourné autour de l'identification géographique avec l'île de Chypre, identification aujourd'hui généralement acceptée<sup>107</sup>. Selon plusieurs textes, Ougarit et Alashia avaient de bons rapports, au point que le roi d'Alashia pouvait se nommer le père du roi d'Ougarit et ce dernier son fils<sup>108</sup>.

*gbr* demeure sans explication sûre. Gordon voyait un rapport possible avec 'ēber, éponyme des hébreux<sup>109</sup> ; Van Selms l'identifiait au lieu-dit Şumur<sup>110</sup> ; Dietrich, Loretz et Sanmartín en font un nom de lieu ou un nom de pays<sup>111</sup>. Sapin lui donne le sens de « *habiru* » (avec point d'interrogation)<sup>112</sup> ; De Moor l'interprète comme un nom de lieu ou un appellatif à valeur négative (≈ arabe *ḡabar* « calamité »)<sup>113</sup> ; Tarragon le considère comme le « nom d'un district ou d'une communauté »<sup>114</sup>. Il est évident que, par rapport aux autres membres de cette liste, *gbr* s'approche par sa forme de *qrzbl*, le dernier élément, tout aussi inconnu que *gbr*. En effet, les termes géographiques qui précèdent *gbr* portent chacun le -y de gentilice, tandis que les noms communs qui suivent portent chacun le pronom suffixe personnel -km ou -kn. *Gbr* et *qrzbl* se rapprochent aussi de par leur position dans la liste : chacun est placé à la fin d'une des sous-sections que l'on vient de décrire. Enfin, ni l'un ni l'autre n'est connu dans d'autres textes<sup>115</sup>.

Selms, *UF* 3 (1971), p. 238 ; Masson, *Kadmos* 12 (1973), p. 98-99 ; Sommer, *Aḥḥijavā* (1975), p. 385 ; Georgiou, *Levant* 11 (1979), p. 94 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 (« chipriota ») ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 373. Selon Virolleaud le toponyme serait à localiser dans la même région que *ddmy*, selon lui sur le haut Tigre, et correspondrait à Alshé ou Alzu (*Danel* [1936], p. 40-41). Pour De Langhe (*Textes* [1945] II, p. 85) il paraissait superflu de chercher une autre *āly* ailleurs que dans le voisinage même d'Ougarit. Nous remarquerons d'abord que l'existence de ce village local n'est pas certaine, et ensuite qu'il n'est pas du tout superflu de chercher dans *āly* une « grande puissance », pour la raison que les autres noms de lieu dans ce texte, là où ils sont identifiables, sont des villes/pays/ethnies importants.

107. Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48, n. 85. Les arguments contre l'identification avec Chypre sont rassemblés par Merrillees, *Alashia Revisited* (1987).

108. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 79-89 ; Astour, *JESHO* 13 (1970), p. 127.

109. *JNES* 25 (1966), p. 64 (critiqué par Weippert, *ZDPV* 85 [1969], p. 48-49, n. 89 – on remarquera bien que Gordon ne prétend voir en *gbr* qu'un apport nouveau au problème des Ḥapiru, et qu'il n'identifie pas lui-même *gbr* et Ḥapiru, comme le prétendent De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 293).

110. *UF* 3 (1971), p. 238 ; cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 265. Contre l'analyse de *gbr* comme toponyme, est le fait que les autres éléments de la série où figure *gbr* sont des gentilices formés à partir de toponymes, et on s'attendrait donc à trouver ici *gbry*. On signalera aussi que Astour a pensé trouver le nom de lieu Şumur dans l'anthroponyme *bn šmrt* (*RSP* II [1975], p. 317-18). Ceci invaliderait, évidemment, l'identification de *gbr* avec Şumur – on ne manquera pas d'observer, cependant, que le rapport entre l'anthroponyme et le toponyme n'est qu'une hypothèse.

111. *UF* 7 (1975), p. 153 (« *gbrj* » doit être une faute de frappe, car on lit cinq fois *gbr* à la page 149). Contre ce genre d'interprétation, voir la note précédente.

112. *UF* 15 (1983), p. 182 ; hypothèse déjà suggérée par Gordon (voir plus haut, n. 109), et acceptée par De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 (avec point d'interrogation), 293. En raison de l'identification entre l'égyptien 'pr-, l'ougaritique 'pr-, et les Ḥapiru des textes en cunéiformes syllabiques (voir, par ex., Gordon, *UT* [1965], § 19.1899), il ne paraît pas indiqué d'identifier *gbr* aussi avec les Ḥapiru. Pour ce faire il faudrait accepter de voir en 'pr- le mot ougaritique et en *gbr* la transcription de l'écriture syllabique, avec résolution de l'ambiguïté /b//p/ en faveur du /b/, contre l'indication de l'égyptien et de l'ougaritique. Enfin, il faudrait accepter que le mot n'ait pas été intégré en ougaritique de la même manière que les 'prm, normalement au pluriel (voir n. 115).

113. *UF* 18 (1986), p. 260, n. 43. Contre la seconde possibilité faut-il signaler que les noms communs de cette liste portent chacun le pronom suffixe.

114. *TO* II (1989), p. 145, n. 30.

115. Weippert (*ZDPV* 85 [1969], p. 48) a bien vu que ces deux termes sont différents des autres et il les a classés comme des appellatifs. Tout en citant ce dernier, Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 153-54) mettent *gbr* et *qrzbl* sur le même pied que les gentilices et donnent aussi à ces deux termes la valeur de toponymes ; selon Tarragon *gbr* serait « comme *ddm*, *qrzbl*, et *qt* » (*TO* II [1989], p. 145, n. 30) ; De Moor et Sanders traduisent *gbr* exactement de la même façon que les gentilices (*UF* 23 [1991], p. 285-87). Pour rendre admissible l'hypothèse de la transcription intégrale du mot accadien (voir n. 112), il faudrait expliquer pourquoi cette forme était admise ici, alors que ce nom paraît d'ordinaire sous la forme ['prm], écriture qui en reflète sûrement la prononciation courante.

Puisque les termes qui précèdent *gbr* sont des gentilices, tandis que ceux qui suivent dénotent une situation sociale, il est tentant de voir ici les *Hapiru* (il s'agirait d'une transcription intégrale de la forme accadienne du mot), car ce terme comporterait précisément la notion ethnique de « non Ougaritain » aussi bien que la notion de privation sociale qu'entraînait le statut d'étranger. Mais les difficultés phonétiques et grammaticales que nous avons signalées (n. 110, 112, 115) demeurent. Il est donc sans doute souhaitable de chercher une origine sémitique pour le {*g*}, plutôt qu'un fait de transcription. La langue arabe fait une nette distinction entre les racines 'BR « passer, traverser » (= 'BR hébr.) et GBR « rester en arrière » et « être poussiéreux », et, dans l'expression *banū gābrā'a*, d'« étrangers » et de « pauvres » (notions apparemment en rapport avec la situation inférieure de la poussière <sup>116</sup> ; l'interférence de GRB « être étranger » est aussi possible). L'accadien *ubāru/ubru* « étranger » vient aussi à l'esprit, mais là on a proposé comme étymologie la racine WBR <sup>117</sup>. Aucun de ces éléments de comparaison étymologique n'étant satisfaisant, on restera en deçà d'une conclusion précise, mais on gardera la conclusion générale, fondée sur la structure de la liste, qu'il s'agit d'une entité ethnique ou sociale classée parmi les personnes se trouvant à Ougarit sans jouir pleinement du droit de cité. La forme du mot n'est pourtant pas celle des gentilices, et on l'assimilera donc, d'une manière que l'on ne peut pas encore définir, au terme *qrzbl*.

Ligne 21'. Pour *hbt*- et *mdll*- il s'agit de savoir si la forme est active ou passive, l'étymologie étant assez claire : *hbt*, « spolier », et *dll*, « être pauvre », au schème-D « appauvrir, mettre bas, vaincre » <sup>118</sup>. La signification que peut avoir le second terme en ougaritique ressort du texte ougaritique du genre *šumma izbu* (RS 24.247<sup>+</sup>), où, aux lignes 7 et 46, se trouve l'imparfait du schème-D signifiant « mettre à bas, vaincre » au sens militaire <sup>119</sup>. On a généralement vu des formes actives dans RS 1.002, en accord avec la conception des autres termes ethno-géographiques comme désignant des ennemis d'Ougarit <sup>120</sup>. S'il n'est conforme ni à la structure de ce texte, ni aux données de

116. On se souviendra des controverses autour de la question Hébreu/*Hapiru*, s'il s'agissait de « poussiéreux » (voir surtout Albright, *BASOR* 163 [1961], p. 36-54).

117. Von Soden, *AHW*, p. 1399, 1454.

118. Pourtant, Dussaud citait comme étymologie l'arabe *hbt* « être en paix » (*Syria* 12 [1931], p. 75). Quatre ans plus tard (*Syria* 16 [1935], p. 228) ce même savant a proposé le sens « vos (gens) de *Hbt* » (= Hobah en Syrie centrale) – interprétation peu satisfaisante parce que les autres originaires de villes et de régions sont indiqués par le suffixe -y. Montgomery (*JAOS* 55 [1935], p. 92) et Caquot (*RHPR* 42 [1962], p. 209) ont proposé *HB* « être coupable ». L'analyse morpho-syntaxique du premier est invraisemblable (*hbt*, c'est-à-dire une forme à affixe -t, signifierait « (those) in your debt, in guilt towards you »), tandis que le sens prêté aux termes par Caquot – il s'agirait de noms communs signifiant « votre culpabilité ... votre avilissement » (*RHPR* 42 [1962], p. 208-9) ou bien « insoumission ... bassesse » (*SDB* 9 [1979], col. 1410) – est parfaitement plausible du point de vue de la morphologie mais ne convient pas à cette liste, qui paraît consister en des termes désignant des personnes. La solution de Caquot, qui a en commun avec la nôtre le désir de ne pas voir les deux termes comme ayant un sens actif a aussi l'inconvénient de donner au syntagme *lp* deux sens (sur cette question, voir notre commentaire de *û lp*, ligne 19').

119. À la ligne 7 *tdlln* dans l'édition de Pardee (*AfO* 33 [1986], p. 118) est une faute de frappe pour *tdlln*, comme on le voit dans le commentaire et dans le texte vocalisé, tandis que *yddl* à la ligne 46 est de toute évidence une faute du scribe, pour *ydl* (voir ici plus bas, le chapitre consacré à ce texte).

120. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 (« celui qui vous pille ... celui qui vous opprime ») ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173, 178 (« qui vous pille ... qui vous opprime ») ; Jack, *Tablets* (1935), p. 34 (= *habatu* = SA.GAZ = *Habiru* = Hebrew « warrior, plunderer ») ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 (« ... מְשַׁלְּיָכֶם מְשַׁלְּיָכֶם ») ; Gordon, *UG* (1940), § 5.24 ; 14.310 (*hbt*- « your spoilers » ; aucune mention de *mdll*-) ; idem, *UH* (1947), § 6.24 ; 18.723 (de même) ; idem, *UL* (1949), p. 109-10 (« your spoilers ... your oppressors ») ; idem, *UM* (1955), § 20.683 (comme dans *UG*, *UH*) ; idem, *UT* (1965), § 19.927 (de même) ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« die euch beraubten ... die euch erniedrigten » [avec l'interprétation particulière des suffixes comme désignant les divinités d'Ougarit]) ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 28, 74, 141 ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 (comme *AcOrH* 4) ; idem, *WUS* (1963), § 1002, 744 (« die euch plünderten ... die euch erniedrigten ») ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 (« your spoilers ... your oppressors ») ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 191 (= *habbātu* « robber », « migratory laborer ») ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), 204 (« those who plunder you ... those who impoverish you ») ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 187 (de même), p. 189 (« brigands ») ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 (« denen, die euch ausplündern ... denen, die euch erniedrigen/bedrücken ») ; Van Selms, *UF* 3 (1971) 238-39 (« that robbed you ... that enforced labour upon you ») ; idem, *JNSL* 1 (1971), p. 56-58 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 153 (« Plünderer ... *dll* D 'unterdrücken' ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 265 (« coloro che vi depredano ...

l'histoire, de voir dans tous les termes ethno-géographiques précédents des éléments hostiles au peuple d'Ougarit, mais simplement des éléments étrangers de la population, l'analyse des termes *hbt-* et *mdll-* comme passifs devient tentante <sup>121</sup>. Il s'agit donc d'éléments de la population qui sont visiblement indigents et dont les accusations pourraient nuire aux classes supérieures, qui se veulent en mesure de bénéficier du *np̄y*. Par implication, le mal dans la bouche des accusateurs serait en rapport avec leur état, à savoir que les citoyens de plein droit sont accusés de les avoir spoliés, dénués de leurs biens.

Comme *q̄ty*, la lecture *qrzbl* à la ligne 30' et dans RS 17.100A + B:58' est connue seulement depuis la nouvelle édition par Herdner dans CTA (1963). Plus haut nous l'avons comparé à *gbr*, autant par sa forme (à savoir, sans suffixe), que par sa position dans la liste (à savoir, après les termes à désinences -y ou -km/n), que par le fait que ni l'un ni l'autre n'est connu par d'autres textes. Astour pense pouvoir l'identifier comme toponyme et comme identique à *zbl*, toponyme qui se trouve dans un texte administratif (RS 16.127 = PRU II 84:13). D'après lui le nom serait conservé dans le toponyme moderne de Karzibil <sup>122</sup>. Nous trouvons peu probable qu'il s'agisse tout simplement d'un village du royaume d'Ougarit, à moins que ce village ne constitue une enclave d'étrangers ou de personnes indigentes — un village consacré aux lépreux, par exemple. L'identification <sup>123</sup> avec la ville de *q̄rt zbl yr̄h*, qui figure dans le cycle de 'Aqhat (CTA 19 IV:164 ; à restituer en 18 I:31, IV:8), est-elle plus plausible ? Cela dépend en partie de la mesure de réalité que l'on accorde à cette ville mythologique <sup>124</sup> (car la liste *lp* de RS 1.002 est à notre avis bien terre-à-terre), mais en même temps d'une qualité spéciale de la ville réelle éventuelle, car, comme nous venons de le remarquer, on ne s'attend pas à trouver sur cette liste d'étrangers et de personnes indigentes une ville qui ne se distingue pas dans ce sens.

D'après la structure de la liste, comme *gbr* clôt la liste des ethnies et comporte peut-être un aspect ethnique dans sa signification, *qrzbl* clôt la liste des classes indigentes et aura peut-être un sens qui participe à ce champ sémantique. Il s'agira donc soit d'un appellatif <sup>125</sup>, soit d'un toponyme dont les habitants, pour une raison qui nous échappe, sont notoirement indigents.

Lignes 22'-23'. Par le raisonnement suivant, à savoir que les trois syntagmes comportant une préposition différente sont censés être employés pour signifier trois rapports différents entre le verbe *ḥṭ'* et les entités qui suivent ce verbe, nous avons proposé que *ḥṭ' b* dénote la manière ou la circonstance du péché (ci-dessus, sur {ūlp}, ligne 19'). Devant l'absence d'emplois de ces syntagmes en ougaritique on n'a recours qu'à de tels arguments et à la comparaison avec d'autres langues. En hébreu biblique, par exemple, le syntagme comportant *b* dénote soit l'instrument physique (pécher avec la langue [Ps. 39:2], ou avec les lèvres [Job 2:10]), soit l'acte comme quasi-instrument (Lév. 4:23 ; 5:22 ; Ezék. 37:23 [avec correction *m<sup>2</sup>šūbōtēhem*] ; six fois *bišgāgā<sup>h</sup>* « par inadvertance »),

---

coloro che vi opprimono ») ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (« ceux qui vous harcèlent ... ceux qui vous oppriment ») ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 (« those who rob you ... those who oppress you » — selon cet auteur il est certain que les autres termes sont à polarité négative parce que *hbt-* et *mdll-* sont des participes actifs ; le participe passif n'est pas mentionné) ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 297-98 (de même) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 (« vuestros depredadores ... vuestros opresores ») ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 (« ceux qui vous ont pillés ... ceux qui vous ont opprimés »).

121. Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187. Dans cette présentation préliminaire et dans l'étude actuelle nous indiquons les formes *hbt-* et *mdll-* comme étant au pluriel ; toutefois, il n'est pas impossible qu'elles soient au singulier, à l'instar des gentilices.

122. *RSP* II (1975), p. 284, 327-28 ; hypothèse acceptée par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 154 ; par Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 390 ; avec davantage d'hésitation par Xella, *TRU* I (1981), p. 265. Pour Van Soldt, *qrzbl* serait « unidentified » (*Ugarit and the Bible* [1994], p. 373).

123. Xella, *ibid.* ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 293, 298.

124. Cf. Margalit, *UF* 8 (1976), p. 179-80 ; idem, *Retrospect* (1981), p. 131-58 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 98, n. 18 ; idem, *AQHT* (1989), p. 326-28.

125. Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 48 ; cf. Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 239.

soit la personne ou l'objet lésés (où le sens du syntagme n'est pas loin de  $\text{HT}'$  I : Gen. 42:22 ; I Sam. 19:4, 5 ; Néh. 9:29) <sup>126</sup>.

La première expression de notre texte, *b āpkn*, rappelle le premier de ces emplois, en ce qu'elle contient un mot signifiant une partie du corps, à savoir « le nez ». Il existe, par contre, une différence importante, car l'accord est général que le mot *'appu* a ici un sens développé, que l'on traduit le plus souvent par « colère » <sup>127</sup>. Pour cerner de près le sens de *āp*, on se demandera, comme Weippert, quel est le rapport entre *āp* et *qšrt npš* : selon le savant allemand si *qšrt npš* signifie « impatience », *āp* signifiera « colère », tandis que si la première expression signifie « indigence », la seconde signifiera « essoufflement » <sup>128</sup>. Deux remarques : il faut d'abord ajouter au point de comparaison que fournit *qšrt npš* la troisième expression, *qīt tqīt(n)*, dont le champ sémantique aura rapport soit à ce qui fait naître l'horreur, la répulsion, soit aux querelles — il nous semble, contre Weippert, que ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne convient à une explication par un état neutre et que la traduction « indigence » pour *qšrt npš* n'est donc pas en accord avec cette troisième expression. Ensuite, on se demandera quelle mesure de variété est permise dans la signification des trois expressions du texte rituel : est-il possible que *āp* et *qīt* dénotent une forme de péché, *qšrt npš* une circonstance d'où peut naître le péché ? Posée ainsi, la question doit recevoir une réponse négative : en effet, on ne voudra pas accepter de voir dans ce morceau de prose assez banale une structure ABA sans y être obligé par des arguments contraignants. Ainsi, il faut accepter de chercher dans la plus claire des trois expressions le champ sémantique de toutes les trois. Examinons-les.

— Il est certain que *āp* signifie « nez, museau » dans les textes hippiatriques <sup>129</sup>. Ce mot semble avoir le sens développé de « point » quand il désigne le mamelon <sup>130</sup>. L'origine du mot écrit de la même façon et désignant un élément architectural est incertaine. Le sens de « colère » n'est pas encore attesté dans d'autres textes ougaritiques, mais il est très fréquent en hébreu biblique (plus de 200 fois). Il n'est pas permis de douter que ce sens soit ancien, car le verbe qui y correspond est trilittéral, à savoir *'NP*, ce qui veut dire que le verbe n'est pas dénomiatif du nom avec *n* assimilée (*'anpu* → *'appu*) mais qu'il dérive de la racine primitive.

126. On remarquera en passant que le syntagme *hittē' b* (Piel) signifie « purifier par le moyen de » (Lév. 14:52 ; Ézék. 43:22 ; Ps. 51:9), non pas « faire la purification pour » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 146-47). Une raison de plus pour rejeter cette interprétation de  $\text{HT}'$  dans ce texte (voir plus haut, commentaire de la ligne 19').

127. De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 83 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (mais avec l'identification inadmissible des antécédents des pronoms comme étant des divinités — cf. sur *hbt-/mdll-* plus haut et *Untersuchungen* [1954], p. 28) ; idem, *MKT* (1959), p. 105-7 ; idem, *WUS* (1963), § 345 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 209 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 187-88 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 239-40 ; Xella, *SMSR* 42 (1973-76), p. 379 ; idem, *TRU* I (1981), p. 258-59, 265-66 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346 ; idem, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187 ; Bordreuil et Pardee, *ABD* (1992) VI, p. 709 ; Haak, *JBL* 101 (1982), p. 161 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 109 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 298 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 308.

Dhorme (*RB* 40 [1931], p. 37-38) et Hrozný (*ArOr* 4 [1932], p. 171-73) ont proposé une traduction plus ou moins littérale, « face » ; Montgomery s'est écarté un peu plus : « mouth » (*JAOS* 55 [1935], p. 90). Purement par analogie avec *npš*, Ginsberg (*KU* [1936], p. 91, 92, comparant l'expression *āp w npš* — voir notre commentaire de RS 1.005:12 — Gordon (*UG* [1940], § 5.24, 25 ; 14.83 ; *UH* [1947], § 6.24, 25 ; 18.218 ; *UL* [1949], p. 109-11 ; *UM* [1955], § 20.184 ; *UT* [1965], § 19.264), Thoburn (*Old Testament Sacrifice* [1954], p. 123) et Moraldi (*Espiazione* [1956], p. 58) donnent à *āp* le sens de « corps », sens critiqué par Van Selms, *Marriage* (1954), p. 129, n. 2, par rapport à la seule expression *āp w npš*. Gray, dans un premier temps, avait proposé une étymologie arabe, *'āpat-*, pour donner le sens de « harm » (*Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 204 ; cf. Aartun, *Partikeln* II [1978], p. 91 : « Unglück »).

128. *ZDPV* 85 (1969), p. 44-45 : soit « Zorn », soit « das 'Schnaufen' des schwer Bedrückten und Geplagten ».

129. Pardee, *Les textes hippiatriques* (1985), p. 50-51.

130. Concernant cette acception et la suivante, voir les lexiques, par ex., Gordon, *UT* (1965), § 19.264, 298, et notre bulletin bibliographique (*AfO* 34 [1987], p. 374).

— Comme Haak l'a démontré définitivement, l'association de QŠR « être court » et NPŠ « gosier » a donné deux sens idiomatiques, « indigence » et « impatience »<sup>131</sup>, entre lesquels, malgré la distance sémantique assez large, un certain flottement est visible. Pourtant, là où cette expression est liée au verbe HT' « pécher » (Nomb. 21:5, 7), comme dans notre texte, on ne peut pas parler simplement d'une situation difficile ; il s'agit d'un état qui a eu pour résultat un péché actif, en l'occurrence l'impatience qui a eu pour résultat des plaintes coupables contre Yahweh. Quant à l'usage ougaritique, le premier de ces deux sens est attesté dans la légende de *Kirta* (CTA 16 VI:33-34):

*l tdn dn ālmnt* Tu ne juges pas le cas de la veuve,

*l tpt tpt qsr npš* Tu ne décides pas le cas des indigents.

Par une présomption d'unicité on recherchera d'abord ce sens aussi dans le texte rituel ougaritique, mais l'autre recherche d'unicité, celle qui concerne ce texte même, où la colère et la répulsion/querelle sont clairement présentes comme nous l'avons vu plus haut, semble interdire cette solution. Deux considérations peuvent servir à enlever cette interdiction : (1) les deux sens existent en hébreu et leur existence en ougaritique devient par là pour le moins plausible ; (2) la forme nominale *qšrt* peut avoir pris un des deux sens de préférence, voire à l'exclusion de l'autre (cf. *qōšer rūāh* « impatience » en Exod. 6:9).

— On a eu recours à deux sources étymologiques pour expliquer l'expression *qtt tqtt* : l'hébreu QWT « répugner à, avoir horreur de »<sup>132</sup> (qui existe aussi sous la forme QWS en hébreu et en araméen) et l'araméen QTT « outrager, se quereller »<sup>133</sup>. On trouve aussi QNT, dans les deux langues et dans les deux sens (seulement « outrager, se quereller » en hébreu ; « répugner à, se quereller » en araméen). Cette distribution seule, où /t/ et /s/ se trouvent dans les deux langues associés au sens de « répugnance », mais seul /t/ avec le sens d'« outrage », oblige à conclure que le phonème proto-sémitique de la première racine est \*/d/, que celui de la seconde racine est /t/, et que QT(T) en ougaritique est donc en rapport avec la seconde racine. Pourtant face à un tel mélange rien n'est certain et nous nous arrêtons à la conclusion provisoire qu'il s'agit d'un acte répréhensible, que le sens précis soit celui d'« actes répugnants » ou celui de « rixes ».

En conclusion, 'ap est la plus claire des trois expressions, signifiant la colère coupable ; QT(T) dénote aussi un acte coupable, soit le fait de commettre des outrages, soit le fait de soulever des querelles ; QŠR + NPŠ aura donc rapport à l'impatience coupable plutôt qu'à l'état d'indigence. Cet ensemble d'actes ayant rapport surtout à des faits naissant d'émotions fortes n'est pas sans rappeler tel rituel hittite :

131. *JBL* 101 (1982), p. 161-67. D'autres références : Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 209 (« impatience ») ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 (de même) ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 (de même) ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 187-88 (« impatience ») ; Dahood, *Psalms III* (1970), p. 21 (« the wretched ») ; idem, *RSP I* (1972), p. 87 (« short of breath ») ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 (« vexation ») ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346 (« impatience ») ; idem, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187 (de même) ; Bordreuil et Pardee, *ABD* (1992) VI, p. 709 (de même) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-59 (« debolezza ») ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (« impatience ») ; Weinfeld, *WCJS 8/Bible* (1983), p. 109 (« impatience ») ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 (« short temper ») ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 299 (« impatience ») ; Watson, *NUS* 36 (1986), p. 18-19 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 (« pusilanimidad/impaciencia ») ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 146-49 (« impatience ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 308 (« short temper »). Avant la réédition de RS 1.002 par Herdner dans *CTA* (1963), on lisait {qtt}.

132. Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 113 ; idem, *MKT* (1959), p. 106-7 ; idem, *WUS* (1963), § 2399 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 154 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; Verreet, *UF* 16 (1984), p. 317 ; idem, *Modi* (1988), p. 137 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187 (changement d'avis, voir la note suivante) ; Bordreuil et Pardee, *ABD* (1992) VI, p. 709.

133. Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173, 174 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 209 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346 (changement d'avis en 1991 – voir la note précédente) ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87, 299 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 146-49. Del Olmo Lete traduit « las transgresiones que hayáis cometido » décrites comme étant « la inadvertencia o transgresión general indiferenciada » (*Paraula* [1989], p. 47-49, 52 ; idem, *Religión* [1992], p. 101-3, 108), mais sans commentaire philologique. À notre avis, tous les éléments étymologiques vont à l'encontre d'une interprétation de QT(T) qui n'en ferait que l'équivalent de ŠGG en hébreu, la racine qui dénote le péché commis par inadvertance.

From Telepinu's body I have taken the evil, I have taken the malice. I have taken the rage, I have taken the anger, I have taken the ire, I have taken the fury <sup>134</sup>.

Par contre, ce genre de péché n'occupe pas une place importante dans le système rituel biblique. Force est de conclure que ce texte révèle une préoccupation nord-syrienne et anatolienne non seulement dans ses gentilices, c'est-à-dire dans la première partie de cette section (HT' 1 p), mais aussi dans les domaines où le péché s'active, décrits dans sa deuxième partie (HT' b). Qu'en sera-t-il de la troisième partie ?

Ligne 23' ū *thtin* 1 <d> *bhl m<sup>1</sup> w l t<sup>c</sup>*. La troisième expression du péché, celle qui rappelle immédiatement l'expression la plus courante en hébreu biblique, HT' 1 « pécher contre », se place dans le domaine cultuel, lequel est exprimé par le terme le plus général pour le sacrifice, DBH, et par un autre terme sacrificiel, T<sup>c</sup>, dont la signification est beaucoup moins claire (voir sur RS 1.001:1). Comme pour les deux expressions précédentes, il nous incombe en premier lieu d'essayer de cerner de près la signification précise du syntagme ougaritique HT' 1 <sup>135</sup>. On le retrouve, mais dans un texte encore plus difficile que celui-ci : RIH 78/20:5 *thtā l gbk/trš<sup>c</sup> l tmntk* « que tu pêches à l'égard de ton corps, que tu commettes le mal à l'égard de ta 'forme' ». Il ne s'agit pas de commettre un péché contre le corps — au moins pas dans le même sens que de pécher contre une divinité ou contre une loi — mais de commettre un péché dans le domaine corporel, voire sexuel. La comparaison des deux textes, l'un parlant du corps l'autre du sacrifice, laisse penser que HT' 1 désigne le fait de pécher contre des règles, orales ou écrites, par lesquelles un aspect de la vie est organisé : « pécher contre son corps » signifiera « faire quelque chose à son corps que les bonnes mœurs ne permettent pas », « pécher contre le sacrifice » signifiera « agir de façon à enfreindre un des règlements sacrificiels ». L'un aura pour conséquence la souffrance corporelle (voir le commentaire de ce texte, aussi bien que de RS 92.2004), l'autre le refus du sacrifice par la divinité (conclusion à tirer de la suite de ce texte, où le sacrifice efficace « est porté » aux divinités nommées).

Dans l'usage biblique HT' 1 signifie « pécher contre » une personne, la divinité, la loi. La différence n'est pas énorme, par rapport à l'usage ougaritique, et nous ne serons pas étonné de voir paraître un jour ce genre d'expression en ougaritique. Ceci dit, l'usage dans les deux langues, à savoir la nature des entités désignées par *l*, n'est pas, d'après les données actuelles, identique, et les auteurs cités plus haut pour s'être aperçus de l'existence du syntagme se sont bien gardés d'une identification hâtive avec l'expression biblique (Caquot : « vous péchez aux sacrifices » ; Xella : « avete peccato nei sacrifici » ; De Moor (et Sanders) : « you ... have sinned ... with regard to the sacrifices » ; del Olmo Lete : « si habéis pecado en relación con los sacrificios » ; Pardee : « whether you sin : as concerns the sacrifices »).

Élément de contraste par rapport aux deux sous-sections précédentes : le péché en matière de sacrifice n'est pas présenté comme une alternative (ʾô ... ʾô) mais comme une somme de faits (X wa Y). On remarquera d'abord que cette particularité de la troisième section caractérise aussi la sous-section *npy* : nous trouvons ici la contrepartie négative de la restitution cumulative du bien-être qu'entrevoit la sous-section *npy*. Mais que veut dire cette différence dans la sous-section HT'/ŠN(Y) YP- ? Commençons par ce que cela ne voudra pas dire. Cela ne voudra certainement pas dire que l'on

134. ANET, p. 127-28.

135. Il est étonnant de constater, vu la répétition du verbe HT' suivi de trois locutions prépositionnelles, que le premier à se rendre compte de la présence du syntagme HT' 1 DBH dans ce texte était Caquot (RHPR 42 [1962], p. 209 ; SDB 9 [1979], col. 1410) et que certains depuis cette date ont pu passer à côté de cette interprétation. L'ont adoptée : Weippert, ZDPV 85 (1969), p. 46 ; Pardee, UF 7 (1975), p. 346 ; idem, UF 8 (1976), p. 231 ; idem, Leslau (1991), p. 1185, 1187, 1191 ; Xella, TRUI (1981), p. 258-59 ; De Moor, UF 18 (1986), p. 261 ; De Moor et Sanders, UF 23 (1991), p. 285-87 ; del Olmo Lete, UF 20 (1988), p. 30 ; idem, Paraula (1989), p. 47-49 ; cf. idem, AuOr 8 (1990), p. 131 ; idem, Religión (1992), p. 101-3. L'ont laissée de côté : Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 149, 154 (suivent l'interprétation désormais périmée d'Aistleitner [AcOrH 4 (1954), p. 264 ; MKT (1959), p. 106-7 ; WUS (1963), § 1423] selon laquelle il s'agirait d'une particule d'assertion) ; Sapin, UF 15 (1983), p. 181 ; Tarragon, TO II (1989), p. 146, n. 35.



pouvait pécher impunément dans l'un des domaines sacrificiels ou dans l'autre pour autant que l'on ne péchait pas dans les deux à la fois ; non plus que le péché en matière de sacrifice était moins important que le péché sous accusation étrangère ou le péché par émotions fortes. S'agira-t-il d'une association des deux types de sacrifice, en sorte qu'un péché à l'égard de l'un sera, par la nature des choses, un péché à l'égard de l'autre ? D'après les autres textes rituels cela semble difficile à admettre, car on trouve les deux types de sacrifices dans des distributions qui ne révèlent pas une association particulièrement étroite entre les deux (cf. RS 1.001, où les deux sont sans rapport particulier). La situation serait peut-être inverse : le fait que DBH est au pluriel tandis que T' reste au singulier fait croire que *dbhm* désigne le sacrifice au sens général tandis que T' représente seule cette catégorie même. Dans ce sens, on peut comparer RS 34.126, où *dbh* figure à la ligne 1 comme titre de la cérémonie entière (*spr dbh zlm*), alors que le sacrifice mentionné comme faisant partie du rite est T'.

L'explication de ce contraste, nous semble-t-il, ressortira à la structure littéraire du texte lui-même et au rite sous-jacent. On peut citer plusieurs faits littéraires et linguistiques qui révèlent une tension entre le déroulement de la liturgie et son expression littéraire : (1) les deux catégories de sacrifice touchées par ce péché sont les mêmes dont il est immédiatement question dans la section suivante ; (2) comme nous le verrons plus bas, l'expression de ces deux sacrifices comporte un détail syntaxique absent de la troisième expression (*nkt nkt*), à savoir le pronom *hw*, ce qui nous laisse conclure qu'il s'agit bien de deux catégories principales de sacrifices, suivis d'un terme qui ne sera pas associé aussi étroitement au concept liturgique/rituel de « sacrifice » ; (3) le texte ne fait entrer en ligne de compte qu'une seule victime dans chaque rubrique, malgré la mention de deux catégories principales de sacrifice et malgré la présence d'un troisième terme, plus général celui-là ; (4) le verbe exprimant l'apport du sacrifice est au singulier (*ytš'i* = *yittaša*'), peut-être par anticipation du nom de la victime, mais la particule *hn* devant ce nom indiquera normalement le début d'une nouvelle phrase et le verbe *ytš'i* sera donc en accord distributif avec chacun des noms précédents. Ces faits littéraires et linguistiques sont l'expression d'une liturgie qui devait comporter six victimes au total, une pour chaque étape et correspondant à chaque rubrique du texte, tandis que l'expression des sacrifices devait, selon les critères de la structure de la section HT'/ŠN(Y) YP-, se répéter à chaque étape. D'où la répétition dans chaque sous-section de chaque rubrique des termes DBH et T'Y, et la conjonction dénotant des entités cumulatives. NKT n'aurait pas été mentionné dans cette sous-section parce qu'il ne s'agit pas d'un terme sacrificiel habituel, se trouvant dans ce texte principalement en rapport avec le sacrifice de l'âne (voir le commentaire de *nkt*, ligne 24', et de 'r, ligne 26').

Ligne 23'-24'. Avec *dbhn* commence la dernière des trois principales sections du texte, celle qui énumère les sacrifices permettant l'expiation des péchés et l'obtention du bien-être (*npy*). On s'accorde à voir dans le -n de ce mot le suffixe génitif de la première personne du pluriel, « notre sacrifice »<sup>136</sup>. On peut mettre cette quasi-unanimité au compte du fait que le seul suffixe connu ayant la forme -n était pendant longtemps le pronom personnel. L'existence désormais démontrée de la particule

136. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 37-38 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 ; Virolleaud, *Danel* (1936), p. 43 ; Gordon, *UG* (1940), § 8.11 ; idem, *UH* (1947), § 9.11 ; idem, *UL* (1949), p. 109-11 ; idem, *UM* (1955), § 9.11 ; idem, *UT* (1965), § 9.15 (p. 76), § 19.637 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 76 ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 78 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 27 ; idem, *MKT* (1959), p. 105-6 ; idem, *WUS* (1963), § 722 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 210 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204-5 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188, 189 ; Albright, *Proto-Sinaitic* (1969), p. 16 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 58, 93 ; idem, *TO II* (1989), p. 146-49 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-59 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; idem, *Rise* (1990), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; Verreest, *Modi* (1988), p. 136. Seul del Olmo Lete traduit autrement : « He aquí el sacrificio que sacrificamos » (*UF* 20 [1988], p. 30 ; *Paraula* [1989], p. 47-49 – à la page 53 le suffixe est analysé comme ayant « un valor deíctico-enfático », et à la note 31, p. 55, on trouve la remarque suivante : « De todas las maneras, una versión '(Este) es nuestro sacrificio que sacrificamos' es igualmente aceptable » ; idem, *Religión* [1992], p. 101-3, 108).

enclitique *-n*, qu'on a dénommée « *nun* d'apodose »<sup>137</sup>, modifie cet état des choses. On remarquera d'abord que l'usage de cette particule ne semble pas se limiter à l'apodose de locutions conditionnelles ; elle marque aussi la division entre une série de phrases constituant un thème et une autre série constituant la conclusion ou le commentaire (la division entre le « thème » et le « rhème »). La situation de cette particule dans ce texte, entre deux des principales sections, ne constitue donc pas un obstacle à l'interprétation entrevue. Le principal avantage de cette analyse est qu'elle réduit le nombre d'acteurs dans ce texte, car ce *-n*, si on accepte la forme suivante comme appartenant au schème-N (voir le commentaire qui suit), constituerait la seule occurrence de la première personne du pluriel et le seul indice d'un dialogue entre le directeur de cette liturgie et les participants. Il n'existe, certes, aucun préjugé contre le dialogue, mais il n'est pas moins vrai que la parole exprimée à la première personne ne constitue pas une caractéristique des textes rituels<sup>138</sup>. Devant l'absence du « nous » (ou du « moi ») par ailleurs dans ce texte on ne se sent nullement contraint de rechercher ici ce pronom. D'après cette analyse du *-n*, la parole ne passe pas de l'officiant de la liturgie aux participants, comme l'entend l'interprétation qui y voit des formes de la première personne du pluriel<sup>139</sup> ; c'est toujours la même voix qui parle, mais qui passe de la description du mal à celle des sacrifices. Un autre avantage de cette analyse est qu'elle explique pourquoi le *-n* est absent des deux autres termes sacrificiels (*ṭ'* et *nkt*). En effet, le *nun* d'apodose ne s'attache qu'au premier mot du « rhème »<sup>140</sup>.

Deux problèmes de syntaxe sont encore à résoudre : le *n-* de *ndbh*, *nṭ'y*, et *nkt*, indique-t-il la première personne du pluriel<sup>141</sup> ou le schème-N<sup>142</sup> ? Et le pronom personnel/démonstratif *hw* porte-t-il sur les mots qui le suivent (*hw ṭ' nṭ'y*, *hw nkt nkt*)<sup>143</sup> ou sur les mots qui le précèdent (*dbhn ndbh hw*,

137. Hoftijzer, *Kraus* (1982), p. 121-23 ; cf. Pardee, *UF* 13 (1981), p. 151-56 ; idem, *AfO* 33 (1986), p. 126-27, et, traduisant RS 1.002, idem, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187.

138. L'usage de la première personne du pluriel dans la prière qui se trouve insérée dans le texte rituel RS 24.266 ne fait que confirmer cette constatation, car cette prière se détache nettement du texte rituel, et la parole exprimée à cette personne grammaticale constitue un des éléments caractéristiques qui séparent la prière du rituel (voir le commentaire).

139. Del Olmo Lete, tout en expliquant le *-n* de *dbhn* comme la particule (*UF* 20 [1988] p. 30 ; *Paraula* [1989], p. 47-49, 52-53, p. 55 [n. 31] ; *Religión* [1992], p. 101-3, 108), prend le *n-* de *ndbh* pour le pronom de la 1<sup>re</sup> personne du pluriel, ce qui lui permet de donner une description explicite de la structure du texte d'après le passage de la parole aux participants (*Paraula* [1989], p. 50-51 ; idem, *AuOr* 8 [1990], p. 132, n. 10 ; idem, *Religión* [1992], p. 104-5). Concernant la forme de *ndbh*, voir la suite de notre commentaire. On se souviendra que le discours direct joue aussi un grand rôle dans l'interprétation du texte proposée par De Moor et Sanders, où *npy* est analysé comme étant à la première personne du pluriel et où l'on rencontre de nombreux vocatifs ; pourtant, le va-et-vient entre la première personne et la deuxième personne qui caractérise leur interprétation n'est pas expliqué dans le commentaire, et sa place dans la structure du texte ne se comprend pas d'après leur traduction (*UF* 23 [1991], p. 285-87).

140. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 126.

141. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 78 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 63, 113, 139 ; idem, *MKT* (1959), p. 106 ; WUS (1963), § 722, 1787, 2907 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 210 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Albright, *Proto-Sinaitic* (1969), p. 16 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 58, 93 ; idem, *TO II* (1989), p. 146-49 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 259-60, 263 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 ; Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 207 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; idem, *Rise* (1990), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 30 ; idem, *Paraula* (1989), p. 47-49, 50-51 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3, 104 ; Verreest, *Modi* (1988), p. 136 ; cf. idem, *Bib* 72 (1991), p. 294.

142. Gordon, *UL* (1949), p. 109-11 (on remarquera que dans les premières éditions de sa grammaire, Gordon a donné les deux possibilités : *UG* [1940], § 5.9, 7.18, 8.11 ; *UH* [1947], § 6.9, 8.22, 9.11 ; dans les dernières éditions les deux possibilités sont indiquées seulement pour *dbhn ndbh* : *UM* [1955], p. § 9.11 ; *UT* [1965], § 9.15) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), 204-5 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188-89 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187. Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 278, donne les deux possibilités.

143. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 ; Gordon, *UG* (1940), § 5.9, 7.18 ; idem, *UH* (1947), § 6.9, 8.22 ; idem, *UL* (1949), p. 109-11 (rien dans *UM*, *UT*) ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 76 ; Gaster, *JAOS* 66 (1946), p. 57, n. 53 ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 78 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Caquot, *RHPR* 42

$\text{t}^{\text{c}} \text{nt}^{\text{c}} \text{y hw}$ ) <sup>144</sup> ? Il nous semble que la majorité des chercheurs, dans les deux cas, a pris la mauvaise voie. Commençons par la seconde question. Les principaux adjectifs démonstratifs en prose étant *hnd(t)/hnk(t)* <sup>145</sup>, on pensera que les pronoms démonstratifs étaient les mêmes, ce qui semble prouvé par certains textes <sup>146</sup>. *hw* est donc plutôt à identifier comme le pronom indépendant et la syntaxe de ces phrases nominales comme celle du type hébreu *hū' melek tōb* « il est bon roi », *dāwīd melek tōb hū'* « David est bon roi, et non autre chose », et *dāwīd hū' melek tōb* « David, et non quelqu'un d'autre, est bon roi », et n'est donc pas celle du type où *hū'* a pour fonction celle du pronom démonstratif : *hū' hammelek hattōb* « celui-là est le bon roi » (par opposition à *ze<sup>h</sup> hammelek hattōb* « celui-ci est le bon roi »). Ces phrases n'ont donc pas la forme démonstrative mais la forme du *casus pendens* <sup>147</sup> et la possibilité de diviser *hw t<sup>c</sup> nt<sup>c</sup> y* est par là éliminée, car il n'y a pas de point de référence par lequel définir *hw* comme pronom démonstratif <sup>148</sup>. Ainsi, la bonne division est *dbhn ndbh hw, t<sup>c</sup> nt<sup>c</sup> y hw*, et en voici la traduction littérale : « quant au sacrifice, sacrifié est-il ; quant à

(1962), p. 210 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), 204-5 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188-89 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 278 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 240 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 154 (on trouve l'autre ordre dans le tableau, p. 149) ; Cunchillos, *Cuando* (1976), p. 75-76 ; idem, *Syria* 62 (1985), p. 207 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 258-60, 263 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; idem, *Rise* (1990), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 146-49 (changement d'avis par rapport à *Culte* [1980] – voir la note suivante) ; del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 30 ; idem, *Paraula* (1989), p. 47-49, 53 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3, 108.

144. Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 58 (changement d'avis dans *TO* II [1989], p. 146-49 – voir la note précédente) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 136 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187.

145. Gordon, *UT* (1965), § 6.22 ; Segert, *Basic Grammar* (1984), § 51.4 (p. 49), 61.5 (p. 84) ; Pardee, *Afo* 31 (1984), p. 218, n. 22. Dans ses premières études Gordon proposait avec hésitation la possibilité que *hw* soit une particule démonstrative dans ce texte (*UG* [1940], § 5.9 « this », § 14.237 : « he, this » ; *UH* [1947], § 6.9 [de même] ; *UL* [1949], p. 109-11 : « It »). Cf. Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92, qui traduit par « hz » ; Obermann, *JAOS* 61 (1941), p. 36, n. 6, qui parle d'un pronom démonstratif ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 78, qui traduit par « behold ». Dans *UM* et *UT* cette alternative est abandonnée.

Dans ces textes le pronom *HW/HY* n'est employé comme adjectif démonstratif qu'au cas oblique, à savoir avec les formes *hwt* et *hyt*, plusieurs fois dans RS 24.247\* (voir l'index des mots ougaritiques).

146. *hnk* dans *PRU* II 12:23 (= RS 16.402 = *KTU* 2.33 ; voir Liverani, *RANL* VIII/19 [1964], p. 181 ; Pardee, *Afo* 31 [1984], p. 216, 218), *hnkt* dans *PRU* II 16 (= RS 15.174:10 = *KTU* 2.21 ; voir plus bas cette note).

Tous les exemples de *hw* que Aistleitner cite comme pronom démonstratif (*WUS* [1963], § 818 2\*b, 4\*b, 6\*b) sont au(x) cas oblique(s) et constituent un usage particulier du pronom personnel (Gordon, *UT* [1965], § 6.4) – concernant l'usage du pronom personnel au cas oblique comme adjectif démonstratif, voir la note précédente. Dans ses *Untersuchungen* (1954), le savant hongrois a bien senti le problème que pose notre texte : pour résoudre le problème de la particule placée devant le mot qu'il modifie, il propose que le *h-* de *hw* appartienne au mot précédent et le *-w* au mot suivant (p. 30-31, 63, 139 ; pourtant il a gardé la division *hw nkt nkt* à la p. 133).

Concernant l'hypothèse selon laquelle *hn* aurait servi de pronom démonstratif en ougaritique, voir Cunchillos, *AuOr* I (1983), p. 155-65 ; *Syria* 62 (1985), p. 207, n. 7 (cf. Van Selms, *UF* 3 [1971], p. 242, 245). On remarquera, cependant, que le texte qui sert de clé de voûte à cette hypothèse ne permet pas la lecture proposée par Cunchillos (*PRU* II 16 [= RS 15.174:10 = *KTU* 2.21] : au lieu de *hn km rgmt* lire *hnkt rgmt*, où *hnkt* semble servir de pronom démonstratif, quoique le texte soit fâcheusement abîmé), et tous les autres textes cités tombent à la suite de la clé de voûte. Il s'agira de la particule présentative qui est à l'origine de l'article défini dans le nord-ouest sémitique postérieur (cf. Liverani, *RANL* VIII/19 [1964], p. 181-82 ; Pardee, *Afo* 31 [1984], p. 218, n. 23), et non pas du pronom démonstratif. Voir plus bas, commentaire de *hn* à la ligne 25'.

147. Groß, *Die Pendenskonstruktion* (1987) ; cf. Waltke et O'Connor, *Syntax* (1990), § 8.4.1-8.4.2 (p. 130-35).

148. La traduction littérale serait « il est le  $\text{t}^{\text{c}}$  », non pas « celui-là est le  $\text{t}^{\text{c}}$  » ou « voici le  $\text{t}^{\text{c}}$  », et il n'existe rien dans le texte auquel attacher ce « il ». Il est impossible que ce soit le *dbh* dont on vient de parler : il nous semble être un non-sens de traduire, dans ce contexte, « le *dbh* est sacrifié, il est le  $\text{t}^{\text{c}}$  qui est offert, il est le *nkt* qui est abattu ». Le nom de la victime ( $\text{š}$ ,  $\text{'r}$ ) est trop loin (apparemment la solution de Cunchillos, *Syria* 62 [1985], p. 207, qui traduit « Elle est » sans commentaire ; cette traduction constitue une révision de celle que l'on trouve dans *Cuando* [1976], p. 75-76 : « Esta ofrenda ... »). On se rendra compte que nous citons Weippert, Tarragon (premier avis), Sapin, et Verreet plus haut (n. 144) pour avoir adopté cette division syntaxique sans pouvoir accepter leur analyse grammaticale du mot *hw* (« ist dies », « ceci (est) », « voici ... »).

l'offrande, offerte est-elle ». Ajoutons en faveur de cette division l'argument structurel suivant : comme les deux catégories de sacrifice, *dbḥ* et *t'*, viennent d'être mentionnées dans la section précédente, il n'est pas sans vraisemblance que ce soient ces deux catégories qui aient un régime syntaxique spécial (par rapport à *nkt*) dans cette section. La fonction du pronom terminant le syntagme est de « classer » le *dbḥ* et le *t'*, non de les « identifier », selon la terminologie d'Andersen <sup>149</sup>, et cette « classification » a lieu précisément parce que ce sont ces deux entités qui ont déjà été mentionnées.

Cette réponse au second problème évoqué plus haut comporte en elle la réponse au premier. En effet, si *hw* fait partie d'une phrase comportant un *casus pendens*, celui-ci est forcément au nominatif, car le pronom indépendant serait *hwt* au cas oblique (« notre sacrifice, nous le sacrifions » serait *dbḥn hwt ndbḥ*). Le verbe *ndbḥ* est donc intransitif, ce qui veut dire, dans le cas d'un verbe transitif comme DBH, au schème-N. Ajoutons l'argument suivant, en lui-même assez faible : ceux qui seraient censés parler ici à la première personne, à savoir les habitants d'Ougarit, n'avaient probablement pas le droit d'offrir le *dbḥ*, le *t'*, et le *nkt*, travail vraisemblablement réservé aux officiants du culte. Le point faible de l'argument est celui-ci : la *figura etymologica* peut exprimer simplement le fait d'amener la victime à l'intention de ces sacrifices sans désigner l'acte sacrificiel lui-même. Quoi qu'il en soit, les arguments syntaxiques ayant déjà tranché la question, cet argument peut être classé au niveau des observations.

Les menus détails de la grammaire ougaritique sont, en l'absence d'indication des voyelles, difficiles à cerner, mais, d'après la grammaire hébraïque, l'usage de *hw* fait préférer l'analyse des formes verbales *ndbḥ*, *nt'y*, et *nkt* comme des participes plutôt que des parfaits. Si l'actualité de ces moments sacrificiels n'est pas indiquée par le pronom de la première personne, comme nous le pensons, elle l'est par l'usage du participe, forme quasi verbale qui ne comporte pas de notion aspectuelle, ou temporelle, mais seulement la contemporanéité. Ces actes constituent, par le *-n* d'apodose, la suite au thème des maux de la deuxième section et, par la forme participiale, la présentation du sacrifice qui devra être porté (jussif) devant les dieux pour clore ce rite.

Ligne 24'. Sauf dans ce texte et dans ceux du même genre, la racine NKT est très rare en ougaritique <sup>150</sup>, et elle ne peut être qualifiée de terme technique au même sens que les deux termes précédents, dont le premier (DBH) est sémitique commun et le deuxième (T'Y), malgré le problème étymologique qu'il pose (voir le commentaire de RS 1.001:1), assez fréquent dans ces textes rituels. Le sens d'« abattre » pour NKT est établi par le contexte et ce sens cadre bien avec l'étymologie par l'arabe *nakata*, qui a le même sens <sup>151</sup>. Par le sens général et non technique de NKT, par le fait que

149. *Verbless Clause* (1970).

150. Dans ces textes la présence du verbe n'est certaine qu'ici et celle du nom *mkt* qu'en RS 1.019:15. Il est vraisemblable que le verbe se trouve encore en RS 18.041:4, sous la forme *tkṭ* (cf. aussi {...} [n]kt) en RS 24.650B:4'. Si l'analyse de RS 18.041:4 est bonne, cette forme établit la troisième radicale comme /t/.

151. Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 210 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 278 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 154 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 57, 72 ; idem, *TO* II (1989), p. 145-46, n. 31 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 263 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 (avec point d'interrogation). Dhorme avait déjà cité cette racine arabe mais seulement dans le sens « tracer par terre » (*RB* 40 [1931], p. 39). Comme on le verra dans notre discussion ici plus bas et sur 'r à la ligne 26', la principale signification du terme n'est pas celle d'« offrir », et les réserves qu'exprime Renfroe quant à l'étymologie arabe sont donc sans fondement (*Lexical Studies* [1992], p. 134-35). La racine arabe n'a rien à faire avec la notion de « dépenser », et l'appel que font De Moor et Sanders aux dictionnaires arabes pour appuyer leur traduction « spend » est donc sans valeur (*UF* 23 [1991], p. 285-87, 294).

La racine NKY/NK' que l'on trouve citée (Aistleitner, *WUS* [1963], § 1787 [proposant pour la racine ougaritique « Stamm nk (?) »] ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 204 ; idem, *SVT* 15 [1966], p. 188 ; Renfroe, *ibid.*, p. 135 [étymologie possible]) ne convient pas, pour les raisons suivantes : (1) le sens de NKY ne conviendrait pas, par comparaison avec l'hébreu, où *hikkāh* signifie « frapper, attaquer, tuer » et ne s'emploie pas pour l'acte d'abattre le sacrifice cultuel ; (2) le schème-N du verbe NKY → NKH est rare en hébreu ; (3) le -Y primitif n'aurait laissé de trace en ougaritique ni dans le nom ni dans le participe ; (4) le nom serait un nom commun du genre féminin (et non pas l'infinitif absolu) – or, le nom commun est à M-préformante en hébreu.

DBH et T' apparaissent dans la sous-section HT' I tandis que NKT n'apparaît qu'ici, et par l'absence de *hw*, qui en aurait fourni l'expression énergétique du *casus pendens*, un statut différent semble être indiqué pour l'expression *nkt nkt*. La répétition de DBH et T'(Y) dans cette troisième partie constitue l'affirmation que le péché dans ce domaine cultuel, comme dans les autres, est effacé par l'exécution régulière de ces mêmes sacrifices. Pourquoi avoir ajouté NKT, qui semble, par rapport aux termes répétés, être superflu ? L'absence du pronom *hw* dans la formule *nkt nkt*<sup>152</sup> nous fait penser que cette particule servait principalement à rappeler la présence de DBH et de T' dans la section précédente, tandis que son absence fait ressortir la nouveauté de NKT (voir l'explication syntaxique plus haut). Nous pensons que ce dernier terme exprimait deux notions, l'une par rapport à chaque rubrique (c'est-à-dire que chacun des trois termes devait être compréhensible dans chacune des rubriques), l'autre par rapport à la troisième victime, l'âne. La première notion exprimée par NKT était celle de l'abattage de la victime : chaque victime devait être abattue, terme général et sans résonance liturgique. La troisième victime devait être abattue dans un sens spécial. En plus des résonances particulières du sacrifice de l'âne dont nous parlerons plus loin, on peut penser que la résonance particulière de NKT en rapport avec le sacrifice de l'âne était vraisemblablement que cette bête n'était pas mangée par les participants, comme le *š* pouvait l'être (nous ne savons pas si c'était le cas ici ou non) et comme les sacrifices désignés par les termes DBH et T' pouvaient l'être. Ainsi chacun des termes sacrificiels aura un sens ponctuel — c'est-à-dire que chacune des victimes servira en même temps de DBH et de T', et elle sera abattue (NKT) — aussi bien qu'un sens qui s'étend sur tout le texte/rite — c'est-à-dire que la première victime aura été principalement un DBH, la deuxième un T' et la troisième NKT (voir le commentaire de 'r, ligne 26'). Remarquons enfin que le dénominateur commun de ces trois termes sacrificiels est que chacun peut paraître comme verbe, ce qui n'est pas attesté pour les termes principaux des autres textes rituels, à savoir *šlmm* et *šrp*.

Quant à l'analyse des formes, si *ndbh* et *nt'y* sont des participes, il paraît invraisemblable de chercher en *nkt* une autre forme verbale, c'est-à-dire le parfait. Et si cette forme verbale est au participe, il est probable que le nom est un nom commun, plutôt qu'un infinitif absolu, parce que le syntagme qui consiste en infinitif absolu + participe est rare. On ne s'attendrait pas à une syntaxe fondamentalement différente des deux syntagmes précédents ; l'omission de *hw* et le champ sémantique de NKT suffisent pour mettre cette formule à part.

*ytši* = *yittaša* ', 3<sup>e</sup> personne du singulier (sujet : *dbh*, T'), schème-Gt, jussif : « que se porte/soit porté »<sup>153</sup>. L'usage de la racine NS' pour le simple fait de présenter l'offrande en hébreu (Ps. 96:8 ;

L'explication par confusion avec NQY « faire une libation » n'a aujourd'hui aucun support (Hrozy, *ArOr* 4 [1932], p. 174 ; Gordon, *UL* [1949], p. 109-11 [dans toutes les éditions de sa grammaire, Gordon donne une traduction générale « offer, sacrifice » sans proposer d'étymologie : *UG* (1940), § 5.9, 14.558 ; *UH* (1947), § 6.9, 18.1313 ; *UM* (1955), § 20.1245 ; *UT* (1965), § 19.1650] ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 123 ; Moraldi, *Espiazione* [1956], p. 58).

152. Nous ne comprenons pas pourquoi *hw* aurait été omis dans cette formule pour être compris comme *y* figurant « sinngemäß » (Weippert, *ZDPV* 85 [1969], p. 46 ; cf. Verreet, *Modi* [1988], p. 136, où l'on trouve un « dies » attaché aussi à NKT : « das nkt-Opfer, das wir opfern, ist dies »).

153. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 : « Que ce soit porté » ; Hrozy, *ArOr* 4 (1932), p. 171, 173 : « (qu')on offre » ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 « let it be lifted up » ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 : « יָרָא » ; Gordon, *UG* (1940), § 8.40 : « let it be carried » ; idem, *UH* (1947), § 9.40 (de même) ; idem, *UL* (1949), p. 109-11 : « it is carried » ; idem, *UM* (1955), § 9.40 : « let it be carried » ; idem, *UT* (1965), § 9.44 (de même) ; Eissfeldt, *EI* (1951), p. 63-64 : « Es werde dargebracht » ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264, 269 : « Möge emporsteigen » ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 115 (Gt) ; idem, *MKT* (1959), p. 106-7 : « Möge emporsteigen » ; idem, *WUS* (1963), § 1859 (de même) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 : « It is carried » ; Pope, *EI* (1955), p. 88 : « It is brought » ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58 : « è portata » ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 210 : « Qu'il s'élève » ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 (de même) ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 204-5 : « Let it be taken up » ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188-89 « Let it be offered up » ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46-47 : « es ... steige auf » ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 241 : « may ascend » ; Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 69 : « es steige empor » ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 361 (« May it be brought ») ; idem, *Leslau* (1991), p. 1183, 1185, 1187 (« May it be borne ») ; Cunchillos, *Cuando* (1976), p. 75 « suba ... ascienda » ; idem, *Syria* 62 (1985), p. 207 : « que monte » ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 270 : « Let it be carried » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 258-60, 263 : « Si elevi ... sc. la vittima in olocausto » ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 : « Que (ce sacrifice) s'élève » ; Verreet, *UF* 15 (1983), p. 246 : « Ip̄-Jussiv » ; idem, *Modi*

Ézék. 20:31, 40) <sup>154</sup> fait préférer ce sens général à l'explication selon laquelle cette forme dénoterait la montée aux cieux du sacrifice <sup>155</sup>. De toute façon, le sens fondamental de la racine est celui de « porter, soulever », plutôt que « faire monter ». Cette directive prévoit donc la présentation de la victime, après son abattage comme sacrifice DBH/T', devant les divinités nommées. Il n'y a aucune raison de croire que le régime de cette liturgie ait été autre que celui du DBH et du T' habituels, c'est-à-dire que, au moins dans le cas du DBH, il s'agissait d'un repas cultuel.

Lignes 24'-25'. Dans notre commentaire de la séquence *il ... ilhm ... tkmn w šnm* dans RS 1.001:2-3 (cf. aussi sur RS 1.001:5-6 *ilh ... ilhm ... ilhm, b'l ... ātrt ... tkmn w šnm* <sup>156</sup>) nous avons proposé de voir dans ces trois théonymes une formule pour la famille de 'Ilu et l'équivalent de la séquence *āb bn il ... dr bn il ... mḫrt bn il ... tkmn w šnm* dans notre texte. Selon cette hypothèse *il* = *āb bn il* et *ilhm* ≈ *dr bn il* + *mḫrt bn il*. Comme aux listes de théonymes que nous venons de citer, les divinités *Tukamuna-wa-Šunama* sont là pour clore le « panthéon » réduit qu'est la famille immédiate de 'Ilu, et leur présence n'a donc rien de « choquant » <sup>157</sup>.

La première équivalence (*āb bn il* = *il*) est généralement reconnue <sup>158</sup>, et l'hypothèse est généralement acceptée selon laquelle notre texte emploie la circonlocution « père des fils de 'ilu » parce que la formule *bn il* constituait une expression désignant soit le panthéon en entier, soit un groupement de divinités plus restreint, en sorte que *āb bn il* n'était pas pléonastique <sup>159</sup>. En revanche,

(1988), p. 106 : « Es steige auf » ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 : « Let it be lifted up » ; idem, *Rise* (1990), p. 252 (de même) ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 (de même) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 : « ¿Que suba » ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 145-49 : « elle s'élèvera » et « elle s'élève ». Concernant la vocalisation du schème-Gt, voir Huehnergard, *UF* 17 (1986), p. 402 ; Sivan, *UF* 22 (1990), p. 311-12 ; Tropper, *UF* 22 (1990), p. 371-73, 390, 395 (avec les éléments bibliographiques).

154. Cf. en punique *mš't* (*KAI* 69:1 ; 74:1), terme qui désigne la part du sacrifice (ou la taxe supplémentaire) qui appartient au prêtre (Gaster, *Dussaud* [1939] II, p. 579, 581, traduit « lift up, bear, present » et compare NS' dans d'autres langues, aussi bien que MS ; cf. idem, *JAOS* 66 [1946], p. 57, n. 53).

155. Voir les gloses citées dans la note 153 de Gray, de Weippert, de Van Selms, de Xella, de Sapin (« Qu'il s'élève à », nuance importante par rapport à la traduction de Caquot « Qu'il s'élève pour » ; chez Tarragon aussi on trouve « pour »), et de Cunchillos. Pour Xella il s'agirait d'un holocauste, et De Moor parle de « the pleasing odour rising with the smoke of the offerings ». Mais si holocauste il y a, où se trouve-t-il mentionné ? Il n'est question que d'une victime et celle-ci sert déjà de DBH (Xella, *UF* 11 [1979], p. 838) et de T', tandis que le terme technique pour l'holocauste est ŠRP, qui ne figure pas dans notre texte. Nous n'avons pas l'intention de nier que ces sacrifices aient pu être brûlés sur un autel ; mais nous tenons à souligner (1) que ce fait n'est pas mentionné dans le texte, et (2) qu'il n'y est nullement question d'holocauste proprement dit. Étant donné qu'il est invraisemblable que l'âne ait été consommé par les participants (voir plus bas, commentaire sur *nkt*, et plus bas, commentaire sur 'r), on peut penser qu'aucune de ces victimes ne l'a été. Si on pense qu'on disposait de toutes les victimes de la même façon, il importerait d'en savoir davantage sur la disposition du cadavre de l'âne lors du sacrifice de cette bête dans le monde amovite.

156. On notera bien la différence entre *dr bn il* ici et *dr il* dans RS 1.001:7 et entre *mḫrt bn il* ici et *pḫr b'l* aussi dans RS 1.001:7. Les formules dans notre texte et dans RS 1.001:1-3, 5-6 désignent la famille immédiate de 'Ilu, celles de RS 1.001:7-8, comme *pḫr ilm* à RS 1.017:29, le « panthéon large ». Voir nos commentaires sur ces textes.

157. Del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 53 ; idem, *Religión* (1992), p. 49, 109. Le savant espagnol a peut-être trouvé la présence ici de *Tukamuna-wa-Šunama* choquante parce qu'il partage l'avis selon lequel ces divinités seraient étrangères au panthéon ouest-sémitique d'Ougarit. Si au contraire on reconnaît l'origine sémitique des deux divinités, aussi bien que la paternité probable de 'Ilu par rapport aux deux (Pardee, *UF* 20 [1988], p. 195-99 ; cf. notre commentaire plus haut des groupements divins dans RS 1.001), la présence de ces membres de la famille immédiate de 'Ilu n'est pas plus choquante ici que dans les autres rites. Selon cette interprétation des divinités nommées aux lignes 24'-25', l'élément *il* de ces noms composites désigne bien 'Ilu, et ce mot ne signifie donc pas simplement « divin » (Smith, *Baal* [1994], p. 287).

158. La séquence *il bn il dr bn il mḫrt bn il* dans RS 4.474 semble confirmer cette équivalence (voir le commentaire de ce texte pour une discussion de la syntaxe du passage cité).

159. Gordon, *UL* (1949), p. 109-11 ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 63-65 ; Pope, *El* (1955), p. 89 ; Moraldi, *Espiazione* (1956), p. 58 ; Herrmann, *ZRGG* 12 (1960), p. 247 (fait une nette distinction entre les *bn il* et le panthéon) ; idem, *UF* 14 (1982), p. 100 (la distinction est moins nette : dans notre texte la formule pourrait bien désigner tous les dieux ougaritiques) ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 210 ; idem, *SDB* 9 (1979), col.

on ne s'est pas beaucoup préoccupé de la question des *ilhm* en ougaritique et les possibilités de comparaison entre ces deux textes dans ce domaine n'ont pas été exploitées jusqu'ici.

L'importance du « Père des fils de 'Ilu » est mise en relief par la répétition du verbe *ytšī* une seule fois, après la mention de celui-ci et avant l'énumération des trois manifestations de la progéniture de 'Ilu.

Les deux termes par lesquels les fils de 'Ilu sont définis ont une résonance plutôt sociale que religieuse. Nous voulons dire par là que ces deux groupements ne sont probablement pas exclusifs l'un de l'autre, formant pour ainsi dire deux segments du panthéon, mais qu'ils représentent deux façons de désigner le « panthéon étroit », l'une sous sa forme familiale, l'autre sous sa forme politique <sup>160</sup>.

Ligne 25' *hn š*. Le premier mot est la particule présentative qui correspond à *hinne<sup>h</sup>* en hébreu <sup>161</sup> : la syntaxe ne se prête aucunement à l'analyse comme pronom démonstratif <sup>162</sup>, la formule *hn š* étant trop loin du verbe. Pour l'analyse de la phrase verbale, voir plus haut (*ytšī* aurait pour sujet les noms de sacrifice précédents, *dbh* et *t<sup>c</sup>*, au singulier par accord distributif).

1410 ; Cooke, *ZAW* 76 (1964), p. 26-27 ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 204-5 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188-89 ; Rendtorff, *ZAW* 78 (1966), p. 288 (accepte Herrmann 1960) ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46-47 (cf. idem, *XVII Deutscher Orientalistentag* [1969], p. 210) ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 241 ; Cunchillos, *Cuando* (1976), 47-110 (les *bn ilm* seraient les fils de 'Ilu d'avant l'arrivée de *Ba'lu* sur la scène) ; idem, *Syria* 62 (1985), p. 206-8 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 71 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 170 ; idem, *TO II* (1989), p. 146, n. 32 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-60, 263 ; Kloos, *Combat* (1986), p. 16 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 (« padre de los dioses ») ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même) ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 407 (*bn il* = « the gods »). Dans son étude du panthéon ougaritique De Moor prenait *āb* pour une divinité indépendante (*UF* 2 [1970], p. 189, 207) mais la traduction récente « the Father of the sons of Il » (*UF* 18 [1986], p. 261 ; cf. idem, *Rise* [1990], p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 285-87 ; cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 235, n. 141) semble indiquer un changement d'avis. La contribution de RS 24.271:1, où l'on trouve {--}āb . w il'm[...], à l'interprétation de notre expression est impossible à discerner en raison de l'état mutilé de la tablette en cet endroit.

160. Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 (« מִשְׁכָּן » ... « קהל ») ; Eissfeldt, *EI* (1951), 63 (« Haus », « Familie », « Gesamtheit ») ; Aistleitner, *MKT* (1959), p. 106-7 (« Wohnung » ... « Versammlungsort ») ; idem, *WUS* (1963), § 785, 2215 (« Haus, Dynastie » ... « Versammlungsort ») ; Cooke, *ZAW* 76 (1964), p. 27 (*mpḥrt* = « the heavenly assembly or court of the gods ») ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 204-5 (« family » ... « seat of the divine assembly ») ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 189 (« family » ... « assembly ») ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 241 (« family » ... « plenary session ») ; Grimm, *ZAW* 85 (1973), p. 342 (« Wohnung » ... « Versammlungsort ») ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-60 (« famiglia » ... « assemblea ») ; Herrmann, *UF* 14 (1982), p. 98 (« Familie ») ; Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 207 (« famille » ... « assemblée ») ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 (« Family » ... « Assembly ») ; idem, *Rise* (1990), p. 252 (de même) ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87 (de même) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 (« familia » ... « asamblea ») ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3 (de même).

Ce genre d'explication nous semble préférable à celle qui donne aux deux formules le même sens (Dhorme, *RB* 40 [1931], p. 39 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 170 ; idem, *TO II* [1989], p. 146-49 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 232, 269) aussi bien qu'à celles qui donnent à *dr* le sens étymologique de « cercle » (Herrmann, *ZRGG* 12 [1960], p. 246 [changement d'avis en 1982, voir plus haut] ; Caquot, *RHPR* 42 [1962], p. 210 ; idem, *SDB* 9 [1969], col. 1410 ; Rendtorff, *ZAW* 78 [1966], p. 288 ; Weippert, *ZDPV* 85 [1969], p. 47 ; nous traduisons « Cercle » en interprétant le mot comme ayant le sens de « cercle familial », ou à *mpḥrt* le sens général de « totalité » (Hrozný, *ArOr* 4 [1932], p. 171, 173 ; Gordon, *UL* [1949], p. 109-11 ; Pope, *EI* [1955], p. 88-89 ; Moraldi, *Espiazione* [1956], p. 58).

Notre interprétation des divers termes désignant la progéniture de 'Ilu dans ces textes rituels se trouvera dans le commentaire de RS 1.001:3 *ilhm* et de RS 1.001:7 *dr il* (dans la mesure où un terme est utilisé dans ces textes pour désigner une entité divine indépendante, bénéficiaire de sacrifices, et surtout lorsque deux termes, ou plus, se trouvent dans un même texte, les divinités en question n'étaient pas pour les Ougaritains absolument identiques : il a dû s'agir soit de groupements dans le panthéon, soit de façons différentes de concevoir un même groupement).

161. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173 ; Gaster, *Syria* 20 (1939), p. 91 ; Gordon, *UL* (1949), p. 110-11 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 205 ; Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 205 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188-89 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 47 ; Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 68-69 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 258-60 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 53 ; idem, *Religión* (1992), p. 109 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 141, 146-49.

162. Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 262-64 ; idem, *MKT* (1959), p. 106 ; idem, *BiOr* 17 (1960), p. 11 ; idem, *WUS* (1963), § 849 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 242, 245 ; Cunchillos, *AuOr* 1 (1983), p. 155-65 ; idem,

Ligne 26' w *šqrb* : Comme *tb* (voir ci-dessus sur ligne 18'), *šqrb* se comprend le mieux comme impératif<sup>163</sup>. On ne rencontre plus le verbe *šqrb* dans ces textes, ce qui n'est peut-être pas très significatif, car l'usage de verbes n'est pas caractéristique des textes rituels. On ne peut pourtant pas s'empêcher de penser que le fait d'« amener » la victime au lieu de sacrifice ait été un élément important de cette liturgie. Pour sentir la résonance qu'a ce verbe ici, il nous faudrait davantage de textes rituels<sup>164</sup>.

La lecture { 'r } est certaine (voir nos « remarques textuelles ») et force est de reconnaître l'importance du sacrifice<sup>165</sup> de l'âne dans ce rite, sacrifice peu commun par ailleurs. Dans les textes rituels d'Ougarit, le mot n'apparaît qu'ici et dans RS 24.266:16<sup>166</sup>, dans une partie du texte où la tablette a beaucoup souffert, mais il semble s'agir là aussi de sacrifice. Quoique ce texte-là ne soit pas aussi particulier que celui-ci, et n'ait pas la même structure répétitive, il s'agit du texte comportant la seule prière connue jusqu'ici dans les textes rituels, et cette prière est justement en rapport avec un ennemi qui s'attaque aux murailles d'Ougarit. On cite aussi l'exemple de Mari, où le sacrifice de l'âne est connu, surtout en rapport avec la cérémonie de l'alliance<sup>167</sup>, mais aussi avec celle du *kispum*<sup>168</sup>.

*Syria* 62 (1985), p. 207, n. 7 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; idem, *Rise* (1990), p. 252 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 285-87. Voir notre critique générale ci-dessus, n. 146.

163. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Gordon, *UL* (1949), p. 110 (l'impératif n'est qu'une alternative selon toutes les éditions de la grammaire, où l'on trouve l'interprétation principale « they sacrificed » : *UG* [1940], § 8.34 ; *UH* [1947], § 9.34 ; *UM* [1955], § 9.34 ; *UT* [1965], § 9.38) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 123 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 206 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 205 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 186 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 243 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 258-59 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 261 ; cf. idem, *Rise* (1990), p. 251 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 284, 286 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131, 132 (n. 10) ; idem, *Religiōn* (1992), p. 101-3 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 58, 161-62.

D'autres y voient le parfait : Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 171 (« il a fait approcher » ; l'impératif est cité comme alternative à la note 4) ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« opfere man ») ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 85 (3<sup>e</sup> personne du pluriel au parfait optatif) ; idem, *MKT* (1959), p. 264 (« opfere man ») ; idem, *WUS* (1963), § 2449 (de même ; analysé comme pluriel du parfait, sans mention de l'optatif – cf. Marcus, *Aspects* [1970], p. 18, n. 41) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 93 : « on offre » ; idem, *TO* II (1989), p. 141, 146, 147 (« on amène ») ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 (« On fera approcher »).

164. Cf. le même verbe dans un passage lacuneux de la légende de *Kirta* (*CTA* 16 I:44) et dans un grand fragment de document épistolaire, où le passage est trop mutilé pour permettre de définir *šqrb* avec précision (RS 16.394:27', nouvelle lecture : voir notre édition de ces textes, en préparation). Signalons en passant le parallèle que constitue l'usage de *√QRB* Hiphil dans la source P de l'Ancien Testament (Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 145).

165. Interpréter 'r comme la bête de somme chargée du sacrifice, et qui ne constituerait donc pas lui-même le sacrifice (Gordon, *UL* [1949], p. 108 ; Levine, *JCS* 17 [1963], p. 106 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> [1965] p. 205 ; idem, *SVT* 15 [1966], p. 186), est pour nous, comme pour del Olmo Lete (*Paraula* [1989], p. 54, n. 11 ; *Religiōn* [1992], p. 105, n. 179 ; cf. De Moor, *UF* 18 [1986], p. 261 ; idem, *Rise* [1990], p. 251 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 287, 288), une fâcheuse méprise sur la structure du texte.

La traduction de 'r par « âne » semble préférable à « ânon », car il ne s'agit pas du petit : d'après les textes mythologiques le 'r sert de monture (voir Noth, *AlPHOS* 13 [1953], p. 435-37 ; Held, *BASOR* 200 [1970], p. 33-38, qui, tout en critiquant Noth, traduit « the young donkey just before full maturity » ; Moran, *ANET*<sup>2</sup> [1950], p. 482, n. 4 « young ass »). La traduction de 'r en anglais par « foal » est hors de propos, car un « foal » ne sert pas de monture (De Moor et Sanders traduisent ici par « young he-ass », mais expliquent qu'il s'agit en fait d'un « foal » : *UF* 23 [1991], p. 287, 288).

166. On trouve aussi *hmrn* dans le texte littéraire *CTA* 6 I:28. Voir Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 242 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 37.

167. Gaster, *Syria* 20 (1939), p. 91 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 127 et n. 24, p. 153 ; Herdner, *CTA* (1963) I, p. 114, n. 5 ; Weippert, *Landnahme* (1967), p. 112-13 ; idem, *ZDPV* 85 (1969), p. 42 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 242 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 267 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 183 ; Finet, *OLA* 55 (1993), p. 135-42 ; Malamat, *IEJ* 45 (1995), p. 226-29. Ce lien entre sacrifice de l'âne et alliance est maintenant attesté par les textes de Tell Rimah (Dalley, Walker et Hawkins, *Rimah* [1976], texte 1, lignes 11-12 ; cf. Tadmor, *Humanizing* [1982], p. 134, n. 39). Voir aussi Charpin, *Perrot* (1990), p. 109-18, où on trouvera la distinction entre le rite de l'immolation de l'âne et le rite, lui aussi d'alliance, qui s'appelle *lipit napištim* : le premier se fait en présence des parties contractantes, le dernier quand les parties ne sont pas en présence l'une de l'autre ; Durand, *Biot* (1994), p. 92 (nouvel exemple du lien entre l'alliance et le sacrifice de l'âne).

168. Biot, *RAI* 26 (1980), p. 142-43 (Mari 12803 II 10:1 *imērum id-da-ak* « Un âne sera tué »).



Ce second contexte liturgique est une indication formelle qu'il ne faut pas limiter le sacrifice de l'âne au moment de l'alliance. Dans l'alliance, il s'agit de l'accord de paix entre deux groupements susceptibles d'hostilité : *ḥa-a-ra-am ša sa-li-mi-im qú-tu-ul-ma it-ti-šu i-ša-ri-iš du-b[u-u]b*, « tue l'âne de paix et parle-leur avec droiture »<sup>169</sup>. Comme on l'a très justement remarqué<sup>170</sup>, la phrase amorite rapportée en accadien sous la forme *ḥāram /ayāram qatālum* « tuer un âne », pas plus que sa traduction en accadien, *imēram dākum* (Mari 12803), n'appartiennent au vocabulaire liturgique proprement dit. Nous avons remarqué plus haut (commentaire de la ligne 24') que le verbe NKT dans notre texte n'y appartient pas non plus, n'apparaissant que dans ce texte et ceux du même genre (on a aussi proposé la restitution de ce verbe à RS 1.009:9 — voir le commentaire *ad loc.*). L'usage de *qatālum* pour le sacrifice de l'âne dans les textes d'origine amorite, aussi bien que l'absence dans ces passages d'autres indications de procédés sacrificiels habituels dans le monde sémitique, tels que l'acte de consommer la victime en repas communautaire ou celui de la consumer en holocauste, nous paraît susceptible de fournir la clé de la compréhension de l'usage de NKT dans notre texte. Ici ce verbe vient en troisième lieu, après DBḤ et T'Y, comme la mention de l'âne vient en troisième lieu après [X-victime] et š. Cet agencement nous suggère l'interprétation « verticale » du texte, à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut (commentaire de NKT) : NKT sera l'équivalent de *qatālu* dans les textes de Mari, terme amorite, et de *dāku*, le terme plus proprement accadien, et aura donc rapport particulièrement au sacrifice de l'âne.

Passons maintenant à la question de la signification du sacrifice de l'âne. D'abord, il faut remarquer que le terme « sacrifice » est ici approprié en ce qu'il signifie le fait de tuer une bête dans un contexte rituel, et par son assimilation tant « verticale » (en rapport avec DBḤ et T'Y) que « horizontale » (le *nkt* aussi est « porté » aux dieux) à d'autres éléments sacrificiels de ce texte. Comme nous l'avons déjà dit, la racine NKT est rare sinon absente dans les autres textes rituels ougaritiques, et la phrase *nkt nkt* dans ce texte a un statut syntaxique et structurel particulier par rapport à DBḤ et T'Y. De plus, les cérémonies comportant l'abattage de l'âne dans les textes de Mari sont dépourvues des éléments cultuels normalement associés au sacrifice dans le monde sémitique. Il n'est pas dit, par exemple, que ce sacrifice ait été consommé par les participants ou par le feu de l'holocauste, ni qu'il ait été accompli en l'honneur de telle divinité<sup>171</sup>. Ensuite, nous rappelons que le sacrifice de l'âne n'est explicitement défini dans les textes de Mari que par le mot *salimum* « paix, alliance de paix ». Le dénominateur commun entre les lettres mentionnant ce rite et le texte

169. Texte publié sans numéro par Dossin, *Syria* 19 (1938), p. 109. Voir aussi ARM II 37:11-14 : *[ḥa]-a-ra-am DUMU a-ta-ni-im a-na-ku ū-š[a]-aq-ti-il [s]a-li-ma-am bi-ri-it ḤA-NA.MEŠ ū i-da-ma-ra-aš aš-ku-[u]n* « un âne, fils de l'ânesse, j'ai fait tuer : j'ai établi la paix entre les Hanéens et Idamaras » (texte republié par Charpin, *MARI* 7 [1993], p. 185-86, avec un nouveau texte parallèle), et le très important texte ARM XXVI 404, où l'on trouve une série de mentions du sacrifice de l'âne en rapport avec la création de l'alliance, aussi bien que l'usage côte à côte des verbes *dāku* et *qatālu* (lignes 12-13, 33, 38, 62). Un texte publié tout récemment montre que l'on tuait aussi l'âne lorsqu'il s'agissait d'« entrer » dans un clan : *n[i-r]u-ub-ma ANŠE ḥa-a-ri i ni-iq-tú-ul*, « ... nous voulons entrer, tuons l'âne ! » (A.981:40-41 ; voir Charpin, *NABU* 1992/1, p. 27 ; Durand, *RAI* 38 [1992], p. 117-18).

170. Noth, *AIPHOS* 13 (1953), p. 434-35 (compare le partage en deux de cadavres d'animaux au cours d'une cérémonie d'alliance selon Gen. 15:9, 10, 17 ; Jér. 34:18-19) ; idem, *Ursprünge* (1961), p. 21 (de même) ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 242 (de même).

171. Dans une brève mais importante étude Durand a ajouté plusieurs détails au dossier de l'âne dans la pratique amorite (*AEM* I/1 [1988], p. 121-22 ; voir aussi p. 119, n. 3, 127, 131, 152, 174-75). L'un des principaux aspects qui ressort est celui de l'institutionnalité du rituel de l'âne/l'ânesse : non seulement il est accompli en l'honneur de plusieurs divinités (Ishtar, le dieu de l'orage [<sup>d</sup>IM], Dagan), mais l'aspect accidentel, *ad hoc*, des textes jusqu'alors connus est absent. Le fait que d'autres bêtes sont offertes « au jour de l'âne » et « au rituel de l'âne » – et qu'il n'est pas parlé de l'abattage de l'âne lui-même – nous fait croire que nous sommes en présence de deux rites bien distincts, et celui dont parle Durand pourrait bien concerner, comme il le suggère (p. 122, n. 15 ; cf. Finet, *OLA* 55 [1993], p. 138-39), la monture divine. Si le « bain de l'ânesse » est lié à ce « rituel de l'âne », il paraît d'autant plus nécessaire de le tenir à l'écart du rite *ayāram qatālum*. En ce qui concerne le texte de Mari (A 2094) qui fait mention d'un des rites-*ḥāru* en rapport avec Ougarit, il est impossible de savoir, en raison de l'état de la tablette, lequel des deux rites est concerné (voir Villard, *UF* 18 [1986], p. 411-12 ; idem, *NABU* 1990/1, p. 25, n° 32 ; Durand, *AEM* I/1 [1988], p. 122).

rapportant le *kispum* sera peut-être donc le besoin de paix que ressentait les rois de Mari tant avec leurs voisins qu'avec les rois défunts (*malikū*)<sup>172</sup>. Enfin, le sacrifice d'équidé ne fait pas partie du culte habituel sémitique. La raison est à chercher dans la place que tiennent ces animaux dans le bestiaire humain, à savoir plus haut que le bovidé et par conséquent plus proche de l'homme<sup>173</sup>. Le fait de « tuer » un équidé servait donc d'indice du sérieux des engagements pris entre deux parties par le fait que cette bête constituait l'être le plus proche de l'homme encore susceptible d'être tué sans encourir l'accusation de meurtre. La conclusion qui semble s'imposer pour la signification de cet aspect du rite ougaritique est qu'il rend évident le côté politique du texte, à savoir l'établissement de la rectitude pour les citoyens d'Ougarit, la recherche de bien-être pour les personnes et groupements mentionnés dans la sous-section *np̄y*, aussi bien que la recherche de paix entre les citoyens de la première section et les personnes nommées dans la section *l p*, celles qui ne jouissaient pas d'un statut personnel et économique indépendant.

En ce qui concerne la destination rituelle du sacrifice de l'âne, le témoignage des textes de Mari, comme la rareté du sacrifice à Ougarit, laissent penser que l'âne ne devait pas servir à alimenter un festin sacré, comme les sacrifices DBH et T' pouvaient le faire. Rien n'indique dans ce texte que l'une ou l'autre des bêtes sacrifiées ait été consommée par les participants<sup>174</sup>, et la nature particulière du rite peut servir d'indice qu'on disposait de toutes les victimes d'une autre façon (nous avons vu plus haut que certains voient dans NS' une allusion à l'holocauste, hypothèse qui reste à confirmer). Dans l'autre cas de sacrifice de l'âne, à savoir RS 24.266:16, le passage est trop mutilé pour permettre de savoir la destination de la victime. Il est possible, sans plus, que le type de sacrifice dans ce texte-là ait été double, *ūrm* et *šnpt*, mais il faut remonter à la ligne 13 pour trouver ces termes, et l'état du texte ne permet aucune conclusion sûre concernant le rapport entre les lignes 13 et 16. D'après la structure de RS 1.002, cela ne nous étonnerait pas que le sacrifice de l'âne dans le texte primitif de RS 24.266 ait été désigné par une forme de la racine NKT. La question de la disposition du cadavre de l'âne reste ouverte.

En raison de la disparition de la partie de la tablette où se trouvait le début des rubriques I-IV, et de l'absence de trait de séparation dans {mšrmšr}, le problème de l'interprétation de ces signes est énorme, comme on s'en rendra compte en consultant les études. Pour connaître nos vues sur les variations dans des formules d'introduction, voir « Structure du texte » aussi bien que nos commentaires à la ligne 18'.

On trouve chez les commentateurs non seulement plusieurs explications étymologiques, mais d'éventuelles variations pour chaque étymologie selon la division des signes : (i) YSR → mšr « jus-

172. Le sacrifice de l'âne est associé à l'ensevelissement de guerriers parmi les Hyksos entrés en Égypte depuis la Palestine méridionale. D'après le fouilleur ce « sacrifice » ne serait pas secondaire mais bien en rapport avec l'ensevelissement (Bietak, *BASOR* 281 [1991], p. 32, 34, 39).

173. Nous remercions M. François Poplin de nous avoir mis sur cette voie et de nous avoir communiqué les éléments bibliographiques suivants : Brunaux, *apud* Brunaux, Meniel, et Poplin, *Gournay I* (1985), p. 173 ; Poplin, *Anthropozoologica* 2 (1988), p. 167-69. Voir aussi Houston, *Purity* (1993), *passim*, concernant le lien entre la notion d'utilité de certaines bêtes et le fait de ne pas les manger. Ce côté économique ressortira dans nos conclusions, où nous discutons la distribution des sacrifices d'après le sexe de la victime. Enfin, parce que le sacrifice de l'âne est étroitement lié à la cérémonie d'alliance, Finet, *OLA* 55 (1993), p. 135-42, explique l'absence du sacrifice de l'âne dans le culte sacrificiel normal en Mésopotamie par l'absence de la notion d'alliance dans la description des rapports entre les dieux et l'homme. Parce que justement cette notion d'alliance est sûrement présente dans la pensée hébraïque, et parce que l'âne sacrifié est explicitement « porté » aux dieux d'après ce texte-ci, nous préférons le genre d'approche que suggèrent Poplin et Houston.

174. Cf. Houston, *Purity* (1993) 81, 82, 86-87, 151, 152, 153, 163.

tice »<sup>175</sup> ; (2) *MŠR* « couper »<sup>176</sup> ; (3) *MŠR* « traîner »<sup>177</sup> ; (4) *MŠR* « habiller »<sup>178</sup> ; (5) *MŠR* « libérer »<sup>179</sup> ; (6) *mašru* « bénédiction »<sup>180</sup> ; (7) *šmšr* « approcher »<sup>181</sup> ; (8) *ŠR* « chanter »<sup>182</sup>. D'après les textes ougaritiques, et plus précisément d'après les textes rituels, on ne peut considérer sérieusement que deux de ces explications, celle qui a rapport au chant et celle qui a rapport à la rectitude.

En faveur de la dernière étymologie, on peut citer le texte rituel RS 24.250:15-16 (voir Tarragon, cité dans la note 182). Pourtant, il ne s'agit que d'un texte, et le chant ne figure pas de façon majeure dans ces textes de la pratique. De plus, le chant ne convient pas particulièrement bien à ce texte sacrificiel, qui semble avoir trait à l'expiation des péchés nommés dans la deuxième section. Tout en reconnaissant que la liturgie expiatoire qui se trouve rapportée dans Lév. 16 ne se déroule pas comme celle-ci, on peut quand même observer que le chant ne figure pas dans ce texte. Le chant dont il s'agirait n'est certainement pas récité ici même, à la suite de ces paroles, car la sous-section *npy* est la plus variée de tout le texte, et donc se prête le moins au rythme de la musique. Et comment cette interprétation de *mšr* cadre-t-elle avec le sens de cette section : avec l'interprétation négative de *npy*, existe-t-il un parallèle pour un chant commun « Ahimè, riprovazione per ... » (citant la traduction de Xella) ? *npy* pris au sens positif, comme nous le faisons, convient-il mieux (« et bien-être pour ») ? Et quelle serait la syntaxe de *mšr mšr* ? Le participe pluriel qu'y a vu Aistleitner (*mšrm šr*) ne convient pas à la structure verbale de ce texte : le premier participe possible est *ndbh*, dont la syntaxe est explicitée par *hw* (lignes 23'-24'). On trouve des formes verbales finies (impératif, imparfait, parfait) pour exprimer la parole adressée aux acteurs. La syntaxe de la phrase nominale qu'ont vue d'autres interprètes (*mšr mšr*) conviendrait mieux à la syntaxe de la première partie de ce texte (la sous-

175. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 (« celui qui affermit la justice, *Mēšar* » = *mšr mšr*) ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173 (suit Dhorme) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49, 51 (répartit les signes en *mšr mšr* et les entend comme une répétition du même mot, avec la même fonction syntaxique ; le sens du mot étant « justicia, justificación ») ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 130-133 (« rectificación/justificación »), 187 ; idem, *Religión* (1992), p. 101-3, 106 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187, 1190, 1192-93 (« rectitude »).

176. Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 (« cut » = *mšr mšr* ; étymologie = l'accadien *mašāru*) ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 74-76 (« Ne rejetons pas d'emblée pour autant l'exégèse proposée par M. Montgomery »).

177. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 288-89 (nouvelle interprétation – voir la note 179). L'étymologie est ici la même qu'au n° 2, modernisée (voir *CAD*, *mašāru*) ; ces auteurs tentent aussi d'établir un rapport avec *šmšr* (voir le n° 7).

178. Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 205 (« put on vestments » = *mšr mšr* ; étymologie = l'arabe *mašara*) ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 186 (de même).

179. De Moor, *UF* 18 (1986), 258-61 (« release, release » = *mšr mšr* ; étymologie = l'accadien *muššuru* < *wuššuru*) ; idem, *Rise* (1990), p. 251 (changement d'avis en 1991 – voir la note 177).

180. Ginsberg, *KU* (1936), p. 91-92 : « שלום שלום » traduction en hébreu moderne de l'accadien *mašru mašru*, première lecture de Tell Taanach 2:25-26 (Hrozný *apud* Sellin, *Tell Ta'annek* [1904], p. 115) que l'éditeur traduisait « Durchlaß, Durchlaß (sc. für den Boten) ». Aucun commentateur ultérieur n'a tenu compte de ces signes, copiés par l'éditeur comme étant écrits sur le bord droit de la tablette (parmi les photos [pl. X], on ne trouve pas de reproduction des bords de la tablette).

181. Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 206 (rapprochant *šmšr* dans *CTA* 5 VI:9 mais sans proposer d'étymologie). Gordon range *mšr* et *šmšr* dans le même paragraphe de son lexique, mais sans traduire le premier : *UG* (1940), § 14.526 ; *UH* (1947), § 18.1238 ; *UM* (1955), § 20.1176 ; *UT* (1965), § 19.1566 (ajoute les noms propres *ymtšr*, *bn mšrm* [auquel il compare כְּנִי־מִשְׁרִים], et *mšrn*). Cf. aussi De Moor et Sanders (voir la note 177).

182. Il s'agit de la racine *ŠR* commune aux langues sémitiques : Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« singt » = *mšrm šr*, participe masc. pl. du schème-D + nom commun) ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 72, 133 (de même) ; *MKT* (1959), p. 106-7 (de même) ; idem, *WUS* (1963), § 2682 (de même) ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 236 (« The singing is the singing of » = *mšr mšr*) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 (« Lied der Lieder » = *mšr mšr*, sans explication morphosyntaxique) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 94 (propose la division *mšr mšr*, mais sans traduction ; cite comme parallèle *w šr yšr šr* « le chantre chante un cantique » dans RS 24.250:15-16), p. 96 (parle de « son caractère hymnique ») ; idem, *TO* II (1989), p. 141-42, 146, 148 ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 102 (parle d'un « Opfergesang ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 259 (« Il canto è il canto dei » = *mšr mšr*) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 181 (« le chant des chants » = division incertaine, sans explication morphosyntaxique) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 41-42 (*mšr* = « Nominalform », sans explication morphosyntaxique).

section *npy* semble consister en une série de phrases nominales), mais pourquoi la répétition ? Pourquoi dire « le chant, c'est le chant des fils d'Ougarit » ? Quel chant ? Et pour le sens « chant des chants », il faudrait *mšr mšrm*. Et quel serait ce chant des chants ? Face aux deux analyses de l'expression comme constituant une phrase nominale, il faut se demander de quel chant il s'agit : ou bien d'un chant qui n'est pas indiqué, ou bien du chant de *npy*, interprétation dont nous venons d'indiquer les difficultés.

Un autre argument en faveur de l'étymologie ŠR est proposé par Dietrich, Loretz et Sanmartín<sup>183</sup> : le mot *mšr* ayant la signification de « chant » se rencontre en CTA 3 III:2. Cet argument n'a pas plus de poids que celui qui ferait de {ūlp} un seul mot. Les homographes existent et il faut prendre ce fait en compte. D'ailleurs, nous citerons en faveur de notre interprétation l'homographe *mšr* signifant « Rectitude » (nom divin).

L'étymologie citée par Montgomery pour appuyer le sens de « couper » n'est plus valable, alors que le sens que donne le mot accadien bien compris ne convient pas à un texte sacrificiel : on ne « traîne » pas les sacrifices dans le culte ougaritique<sup>184</sup>.

En faveur d'une analyse à partir de la racine YŠR on peut citer les arguments suivants. La structure du texte, nous semble-t-il, laisse préférer une interprétation qui fait figurer ici l'objectif du sacrifice en question. Même sans trait de séparation entre les deux *mšr*, la seule division plausible, comme l'ont pensé presque tous les interprètes, est celle qui donne deux mots, *mšr mšr*. L'on peut dire d'emblée que la forme *mšr* convient au lexique ougaritique : le nom divin *mšr* prouve l'existence du nom au masculin singulier (RS 24.271:14 *šdq mšr*). Mais pourquoi la répétition ? On a pensé qu'il s'agit d'une simple répétition de deux mots ayant un seul régime syntaxique<sup>185</sup>. Pourtant, quand on regarde ce texte de près on se rend compte que, malgré les nombreuses répétitions, *mšr mšr* serait la seule qui consistât en la répétition d'un mot sans autre mot qui s'interpose entre les deux. On trouve ailleurs, soit la présence d'autres termes entre les deux membres d'une répétition (par ex., *npy X npy Y*), soit deux formes différentes d'une même racine (par ex., *dbhn ndbh, nkt nkt*). Il paraît donc logique de conclure que cette répétition joue un rôle particulier par rapport aux autres exemples, et que le régime syntaxique des deux éléments de la répétition n'est pas identique. Nous mettrions volontiers cette différence au compte des deux aspects du texte que cette introduction aurait pour fonction de présenter : (1) l'objectif du sacrifice de l'âne, (2) ceux en faveur de qui le sacrifice est présenté. En raison de l'état de la tablette, nous ne pouvons pas être certain que le premier *mšr* serve d'explication de l'objectif du sacrifice de l'âne, mais une telle interprétation est pour le moins plausible ; il s'agit de « l'âne de la rectitude », génitif objectif, l'âne qui, sacrifié, produit la rectitude. Quant au second aspect, ce texte est réparti selon les hommes et les femmes d'Ougarit, et il est tout à fait vraisemblable — autre hypothèse impossible à prouver sans le témoignage des rubriques I-IV — que la répétition ait servi pour exprimer explicitement cette répartition dans chaque rubrique : le résultat du sacrifice de l'âne sera la rectitude, d'abord des hommes, et ensuite des femmes, d'Ougarit (*mšr bn/bt ūgrt* = génitif subjectif, la rectitude appartenant aux hommes et femmes d'Ougarit). Enfin, dernier argument en faveur de la racine YŠR<sup>186</sup> : nous avons cité un texte plus haut où, à côté de la

183. Ibid.

184. On peut dire la même chose du culte hébraïque : aucun des versets bibliques cités par De Moor et Sanders (UF 23 [1991], p. 290) ne relève du culte normatif, et ils sont pour la plupart soit obscurs (par ex. Exod. 12:21), soit sans rapport avec le sacrifice.

185. Cf. del Olmo Lete, dont nous partageons l'interprétation de terme *mšr* (*Paraula* [1989], p. 47-49, 51 ; *AuOr* 8 [1990], p. 131 ; *Religión* [1992], p. 101-3, 106). L'analyse syntaxique que nous proposerons dans la suite du commentaire répond à la critique de cette interprétation de *mšr* formulée par De Moor et Sanders, à savoir que le nom de l'animal n'est pas présent aux rubriques II, IV, et VI (UF 23 [1991], p. 288). En effet, le mot *mšr* n'est pas simplement répété au même régime syntaxique ; au contraire, le premier *mšr* porte sur le mot précédent, le second sur ceux qui suivent. La formule *šqrb 'r* à la rubrique V, par exemple, est remplacée par *mspr 'r* à la rubrique VI (voir déjà Pardee, *Leslau* [1991], p. 1185, 1187, 1190).

186. Voir déjà Pardee, *Leslau* (1991), p. 1193.

phrase *ḥāram qatālum*, l'on voit la phrase *išariš dabābum* « parler avec droiture »<sup>187</sup>. Il est quand même frappant que dans le seul autre groupe de textes du monde ouest-sémitique où il est question du sacrifice de l'âne on trouve en étroite association avec l'expression du sacrifice une phrase contenant un adverbe dérivé de la racine YŠR. Bien qu'il ne soit pas en rapport avec le sacrifice de l'âne, le *mīšarum* paléo-babylonien peut aussi nous aider à comprendre de quelle sorte de « rectitude » il s'agit ici — comme del Olmo Lete l'a proposé<sup>188</sup>. Notre texte étant sensiblement différent des célèbres édits de Samsuiluna ou de Ammišaduqa, par sa structure, par la largeur de ses préoccupations dans la section HT''ŠN(Y) YP- (social, moral, et culturel), et par sa forme entièrement rituelle, nous sommes plutôt en présence d'un document qui est à qualifier comme rejeton de la culture « amorite » que du monde paléo-babylonien proprement dit<sup>189</sup>. Cela dit, nous n'avons aucune hésitation à voir ici dans l'emploi du mot *mšr* le désir de voir se maintenir la justice, tant sociale que morale et culturelle.

D'après (1) *bt* (ligne 35'), qui ne peut qu'être au singulier, et (2) les suffixes pluriels *-km/-kn*, on peut interpréter *bn* et *bt* comme au singulier collectif, désignant la population d'Ougarit répartie selon les deux sexes<sup>190</sup>. Dans les textes accadiens, l'expression masculine (où « fils » est habituellement écrit avec le logogramme DUMU) est fréquente pour désigner un citoyen d'Ougarit<sup>191</sup>. Dans un de ces textes (RS 17.238 = PRU IV, p. 107-8) le « fils d'Ougarit » (*mār ugārīt*) fait contraste avec le

187. Voir le commentaire de 'r et la note 169. On trouve le même adverbe dans une phrase interrogative ayant rapport au sacrifice de l'âne dans un autre texte, cité par Dossin dans *Dussaud* (1939) II, p. 991. Dans CAD, vol. I-J, p. 223, on trouve la traduction « to come to an agreement », pour la phrase *išariš dabābum*. Pourtant, deux observations nous semblent indiquer une interprétation qui s'approche davantage de l'idée fondamentale de la racine, celle de « droiture » : (1) La notion de « droiture » ou d'« agir selon la norme » se trouve dans les autres expressions où figure cet adverbe (CAD : « normally, easily, duly, correctly, fully, fairly ») — pourquoi cette expression seule aurait-elle pris le sens d'« arriver à un accord » ? (2) L'expression se trouve toujours dans la bouche du supérieur qui s'adresse à l'inférieur. Il s'agit donc d'un accord où le supérieur ne lèse pas l'inférieur. Comparer le texte de Mari cité par CAD où il ne s'agit pas du sacrifice de l'âne : dans ARM V 20 un certain Išhi-Addu écrit à Išme-Dagan pour se plaindre d'avoir été lésé dans un échange. Une partie de l'accusation dit : *i-na la da-ba-ba-am i-ša-ri-iš it-ti-ia la ḥa-aš-ḥa-ta* « tu pensais pouvoir ne pas me parler avec droiture », c'est-à-dire, lui envoyer un message accompagné d'un « cadeau » de valeur inférieure à la norme. Un élément qui irait à l'encontre de notre interprétation est l'usage apparent de l'adverbe dans une phrase dont l'intention est de feindre la droiture, donc de « parler adroitement », selon la traduction de Durand (*AEM* I/1 [1988], p. 368, n. c ; p. 369, n. g), mais il s'agit d'un usage rare, semble-t-il.

188. *AuOr* 8 (1990), p. 130-133 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 106.

189. Pour le sens babylonien de *mīšarum* comme « redressement des situations iniques », « restauration », cf. Charpin, *Pouvoir* (1990), p. 13-24.

190. Gordon, *UG* (1940), § 7.2, 16, n. 1 ; idem, *UH* (1947), § 8.3, 19, n. 1 ; 18.395 ; idem, *UL* (1949), p. 110 ; idem, *UM* (1955), § 8.3 ; 20.333 ; idem, *UT* (1965), § 8.3 ; 19.481 ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 206 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 226 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 205 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 186, 188 ; Muntingh, *JNES* 26 (1967), p. 102-3 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 32-43 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 243 ; De Moor, *UF* 14 (1982), p. 163 (rapproche l'expression *bat šiyyon* en hébreu biblique, un génitif d'identification — interprétation de RS 1.002:35' que l'expression parallèle *bn ūgrt* semble condamner) ; idem, *UF* 18 (1986), p. 261 ; idem, *Rise* (1990), p. 251 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 284-287 ; del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 50 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 131 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 103-4 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187 ; Bordreuil et Pardee, *ABD* (1992) VI, p. 709. Tarragon parle de « pluriels » (*Culte* [1980], p. 93) sans s'expliquer sur l'analyse grammaticale ; dans *TO* II (1989) il explique *bt* comme étant un singulier collectif (p. 148, n. 40), sans s'expliquer sur *bn*. Sapin traduit « des fils ... filles » (*UF* 15 [1983], 181) sans transcription, ni analyse grammaticale.

La difficulté causée par le nombre grammatical de *bt* a fait que certains commentateurs, ayant vu que la structure du texte imposait un sens pluriel, ont analysé *bn* comme un pluriel et donné à *bt* le sens de « maison » : Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 ; idem, *MKT* (1959), p. 106, 107 ; idem, *WUS* (1963), § 600. Dhorme y voyait le mot *bt* « maison », mais dans le sens d'« à l'intérieur de » (et *bn* était donc pour lui la préposition signifiant « entre »). Cette interprétation de *bt* laisse le suffixe au féminin pluriel *-kn* sans motivation grammaticale.

D'autres corrigent le texte à la ligne 35' pour lire *b<n>t* : Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 91 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 151 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 257-59, 264-65 (admettant la possibilité de l'analyse comme collectif).

191. On peut citer le même usage pour des citoyens d'autres villes dans les textes de Ras Shamra (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 26:16), dans les textes de Mari (cf. Durand, *MARI* 6 [1990], p. 53, n. 67) et dans ceux d'Émar (cf. Arnaud, *Emar* VI/3 [1986], p. 326-37, texte 369).

« serviteur du roi » et avec le « serviteur du serviteur du roi »<sup>192</sup>. *bt úgrt* revient dans un texte administratif (*PRU* II 6) traitant de la rédemption (*pdy*) de certaines personnes<sup>193</sup>. Cette personne était ainsi qualifiée soit parce qu'elle était la seule femme de la liste, soit pour exprimer en tant de mots qu'une personne portant un nom égyptien (*snt*) était bien citoyenne d'Ougarit.

Du point de vue de la structure du texte, il est probable que cet élément du texte a varié d'un groupe à l'autre, toujours gardant l'alternance hommes/femmes (voir notre commentaire sur la ligne 18'). Il nous semble aussi probable que ce groupement devait être toujours un élément privilégié de la population, du moins par rapport à ceux qui sont privés de droit selon la section *lp*, mais nous n'oserions pas proposer qu'il s'agirait des deux autres groupes qui se trouvent mentionnés dans RS 17.238.

Ligne 27' *ymân* ... '*rmt*. La thèse selon laquelle *ymân* désignerait l'Ionie<sup>194</sup> est généralement abandonnée<sup>195</sup>, car *ymân* paraît une fois dans un texte mythologique (*CTA* 4 I:43), parallèle au nom géographique Amourrou (*ámr*), État situé au sud d'Ougarit. Et plus récemment '*rmt* s'est retrouvé dans une liste de toponymes (*PRU* V 76:36), parmi d'autres qui se situent dans le sud du pays d'Ougarit (après *y'rt* et avant *šrš* et *mlk*)<sup>196</sup>. Devant l'absence d'autres données, la seule conjecture qui puisse jouir d'une certaine vraisemblance serait qu'il s'agit de lieux ayant une résonance symbolique pour l'oreille des Ougaritains, et cela pour des raisons historiques qui nous échappent<sup>197</sup>.

Ligne 28' *nqmd*. Depuis l'identification d'un nom royal Niqmaddou, tous les commentateurs acceptent qu'il s'agit ici d'un personnage royal portant ce nom (voir ci-dessus, la note 55). Mais duquel ? En arguant du fait que le père du fondateur de la dynastie s'appelait Niqmaddou (voir le « sceau dynastique » : *ya-qa-rum* DUMU *ni-iq-má-du* LUGAL URU-*ú-ga-ri-it*<sup>198</sup>), Caquot a proposé de voir dans ce nom une « désignation générique du monarque d'Ougarit »<sup>199</sup>. D'autres y voient le Niqmaddou

192. Heltzer, *Siria* (1969), p. 35 ; idem, *Rural Community* (1976), p. 4-5 ; Lipiński, *VT* 24 (1974), p. 47-48 ; Cornelius, *JNSL* 9 (1981), p. 14 ; Vargyas, *OLA* 23 (1988), p. 111-23. Ce texte (lignes 11-19), comme le texte que nous citerons instamment (*PRU* II 6), a l'intérêt de montrer qu'un citoyen peut être contraint d'entrer en servitude par suite de non-paiement de dettes.

193. Voir Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 19 ; Muntingh, *JNES* 26 (1967), p. 102-3.

194. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 38 ; idem, *Syria* 18 (1937), p. 111 ; Dussaud, *Syria* 12 (1931), p. 75 (changement d'avis dans *Découvertes*<sup>2</sup> – voir la note suivante) ; Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 169-78 ; Cassola, *Ionia* (1957), p. 42-44 (avec les éléments bibliographiques relatifs aux études ioniennes). Pour Van Soldt, *ymân* et '*rmt* seraient « unidentified » (*Ugarit and the Bible* [1994], p. 373).

195. Virolleaud, *CRAI* 1932, p. 421 ; idem, *Danel* (1936), p. 38, 44 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92 ; Schachermeyr, *Hethiter* (1935), p. 114-15 ; Schaeffer, *Ugaritica* I (1939), p. 102 ; Dussaud, *Découvertes*<sup>2</sup> (1941), p. 76, n. 3 ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 77-81 ; Liverani, *Storia* (1962), p. 52-54 ; Klengel, *OLZ* 57 (1962), col. 458 ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 205 ; Aistleitner, *MKT* (1959), p. 106 ; idem, *WUS* (1963), § 1175 ; Astour, *Hellenosemitica* (1967), p. 352 ; idem, *RSP* II (1975), p. 260 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 47-48 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1410 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 243 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 152 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 94-95 ; idem, *TO* II (1989), p. 149, n. 37 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 266 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 290 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 54, n. 15 ; idem, *Religión* (1992), p. 105, n. 183.

196. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 4 ; Astour, *RSP* II (1975), p. 311, 327 (identifie '*rmt* avec le village moderne de 'Aramteh) ; idem, *UF* 11 (1979), p. 23 (de même, avec localisation sur la frontière avec Siyannou) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 152 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 266 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 290. Van Soldt doute du bien-fondé de cette identification (*Ugarit and the Bible* [1994], p. 373).

197. De Moor (*UF* 18 [1986], p. 261) y voit des alliés. Mais la mention de '*rmt* dans *PRU* V 76 fait penser plutôt à un village du royaume (voir Astour, *ibid.* ; De Moor lui-même parle à la p. 260 d'un « town belonging to the kingdom of Ugarit » ; de même De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 290), et le texte mythologique n'a pas la précision nécessaire pour lui permettre de constituer un argument à l'encontre de cette interprétation.

198. Nougayrol, *PRU* III (1955), p. XLI-XLII.

199. *RHPR* 42 (1962), p. 205, n. 24 ; suivi par Tarragon, *Culte* (1980), p. 93-94. Ce dernier a abandonné cette interprétation dans *TO* II (1989), p. 143, s'étant apparemment aperçu du problème que pose pour cette interprétation le mot *nīt* qui se trouverait, selon eux, à la ligne 36' : Nesheti serait une personne bien précise, Niqmaddou n'importe quel roi d'Ougarit. Par sa traduction « Le *Niqmadu* et la *Nešeti* (= le roi et la reine) », Sapin semble vouloir assimiler le statut de la dernière à celui du premier – assimilation pour

(= « II ») de l'époque de Shupiluliuma, roi de Hatti, celui qui régnait donc au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>200</sup>. Enfin, ne pourrait-il pas s'agir de Niqmaddou « III », celui dont les funérailles constituent le schème de RS 34.126 ? Ici, l'archive seule peut répondre, et les textes de la « bibliothèque du grand prêtre » semblent dater depuis Niqmaddou « II » jusqu'à la destruction du site<sup>201</sup>. Parmi les autres textes du même genre que celui-ci (RS 17.100A + B ; RS 24.270 A, B ; RS 24.652G+K) le nom de Niqmaddou est attesté une fois (RS 17.100A + B:23'). Si la dame 'Ananipeddigalli, qui se rencontre dans RS 17.100A + B quelques lignes après Niqmaddou (l. 34'), appartient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, comme Dijkstra le croit<sup>202</sup>, on a un élément pour identifier le Niqmaddou des deux textes avec Niqmaddou « III ». La datation des textes de la vingt-quatrième campagne n'est pas claire, mais semble tardive<sup>203</sup>. Les différences que présentent RS 1.002 et RS 17.100A + B l'un par rapport à l'autre ajoutent un élément de difficulté au problème, car il est possible qu'elles soient à expliquer comme reflétant des mises à jour du rite, pour refléter une nouvelle situation dynastique. Il est donc possible d'envisager que RS 1.002 remonte à l'époque de Niqmaddou « II », alors que RS 17.100A + B serait de l'époque de Niqmaddou « III ». En somme, il faut attendre de nouvelles données avant de pouvoir identifier ce(s) Niqmaddou, mais la présence de 'Ananipeddigalli dans un exemplaire du texte semble pour le moins infirmer l'hypothèse qui voit en Niqmaddou une désignation générique.

La forme de la phrase *ú šn ypk*m, à savoir conjonction + verbe + nom (= sujet), paraît certaine<sup>204</sup> : la structure du texte interdit de prendre {úšn} comme une unité signifiant « don »<sup>205</sup>, et la présence du trait de séparation après {šn} dans deux des cinq occurrences de la phrase où la tablette

---

laquelle il n'existe aucune preuve. De toutes façons, l'argument paraît sans fondement épigraphique, puisque nous lisons {átt} au lieu de {ntt}. Cette lecture se prête mieux à l'argument de Caquot que la sienne ; pourtant nous doutons de son bien-fondé en raison de la présence de 'Ananipeddigalli dans un autre exemplaire du texte (voir ci-dessous et le commentaire de RS 17.100A + B:34').

200. Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 265 ; Liverani, *Storia* (1962), p. 52 ; Klengel, *OLZ* 57 (1962), col. 458 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 244 ; Kinet, *Ugarit* (1981), p. 102. Nous entourons de guillemets les chiffres romains par lesquels les divers Niqmaddou sont désignés pour trois raisons : (1) le père de Yaqarum ne figure pas sur la liste nominative des rois d'Ougarit alors qu'un autre Niqmaddou est son fils (RS 24.257 verso ; cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 170 [n. 8], 174) ; (2) cette dynastie a pu compter une cinquantaine de rois (Pardee, *ibid.*, p. 173-74), et la répétition des noms royaux indique que plusieurs Niqmaddou ont pu disparaître dans les lacunes de RS 24.257 ; (3) les noms des derniers rois ayant disparu de RS 24.257, on a proposé, afin de répondre à certaines difficultés de la chronologie d'Ougarit, l'existence d'autres Niqmaddou au XIII<sup>e</sup> siècle ; or, si aucune solution de ce genre n'est satisfaisante, le doute persiste (voir la discussion de ces questions par Van Soldt, *Studies* [1991], p. 8-12).

201. C'est la conclusion générale de Van Soldt, *Studies* (1991), p. 218-20 ; cf. *idem*, *JEOL* 29 (1985-86), p. 71.

202. *UF* 22 (1990), p. 99-101 ; cf. De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 290.

203. Van Soldt, *Studies* (1991), p. 194-203.

204. Ginsberg, *KU* (1936), p. 91 (« אם שנה יפכם ») ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 208 (« La locution ... 'votre beauté a changé', est une expression métaphorique du péché qui défigure comme le fait la mort ») ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 46 (sans traduction) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 153 (« verändern, entstellen ... Schönheit ») ; Sanmartín, *UF* 11 (1979), p. 728 (« ach, sie (: fremde Fürsten) haben eure (: Männer/Frauen von Ugarit) Schönheit entstellt ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 71, 96 (sans traduction ; changement d'avis dans *TO* II [1989] – voir la note suivante) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 259, 266-67 (« È sfigurata la vostra bellezza ») ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 (« Hélas ... votre apparence a changé ») ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260-61 (« whether ... your virtue is gone ») ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 286-87 (« Whether your virtue is marred ») ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 340 (suit Dietrich, Loretz et Sanmartín, sans traduction) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 47-49, 52 (« se ha desfigurado vuestro decoro ») ; cf. *idem*, *AuOr* 8 (1990), p. 187 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 101-3, 107 ; Pardee, *Leslau* (1991), p. 1185, 1187 (« whether your well-being be altered »).

205. Gordon, *UG* (1940), § 14.113 (cite Ginsberg, à tort pour ce passage – voir la note précédente [Ginsberg donne bien le sens de « gift » au mot *úšn* en CTA 14 III:135 : *BASOR* SS 2-3 (1946), p. 17, 39]) ; *idem*, *UH* (1947), § 18.316 (« cf. 2 : 20 ») ; *idem*, *UM* (1955), § 20.78 (de même) ; *idem*, *UT* (1965), § 19.117 (de même) ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 205 (« May a gift effect your atonement ») ; *idem*, *SVT* 15 (1966), p. 187 (de même) ; Rocco, *AION* 30 (1970), p. 397 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 237 (« will weave for you as a present ») ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 141, 148 (changement d'avis par rapport à *Culte* [1980] – voir note précédente). Pour Aartun, {úšn} serait une unité signifiant « die Männer » (√'NŠ : *Studien* [1991], p. 12).

est bien conservée (lignes 28', 36') interdit la division *šny pkm* « X votre bouche »<sup>206</sup>. Il reste à déterminer le sens des mots ŠN et YP-. On verra en consultant les gloses citées dans la note 204 que ceux qui ont réparti les signes comme nous le faisons ont en général traduit d'après l'un ou l'autre de deux sens, dérivés tous les deux d'une même étymologie, à savoir la racine ŠNY : (a) « changer » (sémitique commun), ou (b) « partir, s'en aller » (sens connu surtout par l'araméen tardif). Del Olmo Lete a proposé une autre étymologie : il s'agirait de la racine *mediae infirmae* ŠN, signifiant « être défiguré, défigurer »<sup>207</sup>. À propos de cette question étymologique nous ferons trois observations : (1) L'orthographe ougaritique ne tranche pas la question, car le sujet du verbe serait partout YP-, c'est-à-dire un nom m.sg., et cette forme d'une racine *tertiac infirmae* peut s'écrire sans la troisième radicale. (2) Le sens de « partir » semble être attesté une fois en ougaritique (CTA 3 IV:77 = KTU 1.3 IV:33), mais dans un passage dont l'interprétation est discutée<sup>208</sup>. (3) L'étymologie proposée par del Olmo Lete pour la racine *mediae infirmae* est admissible, mais n'est nullement préférable à ŠNY, ni par la forme ni par le sens — on peut même objecter qu'il faut éviter, là où c'est possible, les étymologies qui n'ont pas de composant nord-ouest sémitique<sup>209</sup>. Cela n'aura pas une grande importance pour la question de l'interprétation du passage, car entre « changer (pour le mal) », « partir », et « être défiguré » la différence n'est pas telle que le message du texte en soit fondamentalement changé. Et c'est justement cette nuance négative que semble indiquer le parallélisme structurel avec HT'.

Pour expliquer le sens de l'expression Caquot cite Job 14:20 *m'šanne<sup>h</sup> pānā<sup>y</sup>w* « changeant sa figure (Dieu qui change la figure de l'homme) ». Plusieurs schèmes verbaux de cette racine ŠNY s'emploient en araméen biblique pour exprimer soit le changement de la figure sous l'influence de la colère (Dan. 3:19 [*š'lē<sup>m</sup> 'anpō<sup>w</sup>hī<sup>y</sup>*] ; 5:6, 9, 10 ; 7:28 [*zī<sup>y</sup>w*]), soit le changement de l'intelligence par suite de la folie (Dan. 4:13 [*lib<sup>b</sup>ē<sup>h</sup> min-<sup>a</sup>nāšā<sup>'</sup>*] ; cf. I Sam. 21:14), soit enfin le changement d'un édit par le refus d'y obéir (Dan. 3:28 ; 6:11 ; cf. Prov. 31:5). Dans une expression négative, ce verbe exprime le fait que les vêtements des jeunes Hébreux n'étaient pas changés par le feu de la fournaise ardente (Dan. 3:28). Ces usages sont autant d'indications que cette racine exprime en hébreu et en araméen plusieurs sortes de changement qui sont de polarité négative.

Quant à la forme du verbe, il peut être soit au schème-G, si le nom suivant est le sujet, soit au schème-D, si une autre entité du texte est le sujet. Deux indications peuvent servir à trancher cette question en faveur du schème-G : (1) Le verbe HT' dans le deuxième groupe est universellement identifié comme étant à la deuxième personne du pluriel, c'est-à-dire que les personnes interpellées commettent elles-mêmes le péché. L'expression équivalente dans le troisième groupe serait que ces personnes elles-mêmes changent pour le mal. Le suffixe génitif du nom YP- serait donc l'équivalent

206. Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173 (« Qu'ils ne changent pas votre ... bouche (?) ») ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 90 (« lift up your (mouth) voice ») ; idem, *ZAW* 53 (1935), p. 207-8 (de même) ; Virolleaud, *Danel* (1936), p. 39 (« votre bouche (= paroles) sont mon *uśn* ») ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 264 (« Sie übertraten euer Gebot ») ; idem, *Untersuchungen* (1954), p. 85 (de même) ; idem, *MKT* (1959), p. 106-7 (de même) ; idem, *WUS* (1963), § 2649 (de même).

207. *Paraula* (1989), p. 52, 55 (n. 24) ; idem, *Religiōn* (1992), p. 107 ; étymologie acceptée par De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 292-93.

208. Cf. del Olmo Lete, *CML* (1981), p. 187, 630.

209. Il n'y a rien à redire quant aux éléments sud-arabique (S<sup>2</sup>YN) et arabe (SYN) cités par del Olmo Lete (*Paraula* [1989], p. 55, n. 24 ; *Religiōn* [1992], p. 107, n. 193 [ajoutant en 1992 un renvoi à *šnwt tp* dans RS 22.225:1-2 = Virolleaud, *CRAI* 1960, p. 182-84]), mais l'élément araméen *s'yān* est à retrancher : en effet, ce mot, qui signifie « terre, argile », a probablement une autre étymologie (cf. Jastrow, *Dictionnaire*, p. 982 ; Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, p. 472), parce que /š/ étymologique s'écrit souvent par {š} en judéo-araméen et qu'on ne voit aucun rapport sémantique entre ce nom et les racines sud-arabique et arabe. Le propos selon lequel la racine signifiant « changer » serait à l'origine TNY (del Olmo Lete, *Paraula*, p. 52 ; idem, *Religiōn*, p. 107 ; cf. idem, *CML* [1981], p. 643 ; Van Selms, *UF* 3 [1971], p. 237), trahit une confusion entre la racine TNY, dont la signification fondamentale est « faire deux fois », et ŠNY, qui signifie « changer ». Cette répartition des racines est assurée par la présence de la seconde racine dans les dialectes principaux de l'araméen (Brockelmann, *ibid.*, p. 789). La seule forme ougaritique dérivée par les deux auteurs cités de la racine TNY et ayant le sens putatif de « changer » est *ū tn ndr* [...] à CTA 15 III:29, dans un passage lacuneux où le mot en question aura une toute autre interprétation (cf., par ex., De Moor et Spronk, *UF* 14 [1982], p. 177 ; De Moor, *Anthology* [1987], p. 208 ; Pardee, *Context* [à paraître], *ad loc.*).



du sujet du verbe  $\text{HT}'$  (« vous péchez »  $\approx$  « votre YP change »). (2) Selon ceux qui analysent  $\text{ŠN}$  comme étant au schème-D, le sujet serait soit des divinités (Aistleitner), soit des ennemis (Hrozný ; Dietrich, Loretz et Sanmartín ; Verreet). Il n'y a pas de divinités mentionnées pour jouer ce rôle dans cette partie du texte, et nous croyons avoir démontré que les noms ethniques nommés plus haut ne constituent pas des ennemis d'après la perspective de ce texte.

Une fois les mots répartis selon les traits de séparation que l'on voit aux lignes 28', 36', le {y} doit faire partie du mot suivant, le sujet du verbe. Ceci admis, l'analyse comme nom dérivé de la racine YPY (< WPY), celle qui a donné *npy*, est de rigueur (voir plus haut, et note 204). Pour expliquer cet emploi de la racine l'on trouvera des éléments à l'appui dans l'usage du mot apparenté *yōpī'* en hébreu biblique pour servir à décrire des entités politiques : Tyr (Ézék. 27:3, 4, 11), son prince (Ézék. 28:7), son roi (ibid., vs. 12, 17), le roi de Juda (És. 33:17), Sion (Ps. 50:2 ; Lam. 2:15) ; l'Égypte (Ézék. 31:8), le peuple de YHWH (Zéch. 9:17). Comme dans le texte ougaritique, on trouve un mélange qui comprend des gouvernements et des individus, et la beauté en question n'est pas tant la beauté appréciée par l'esthète que la puissance militaire et politique. Par exemple, la « beauté » qu'attribue Is. 33:17 au roi de Juda est manifestée par les tours dont parle le verset 18. Le résultat du péché du deuxième groupe de rubriques sera donc la vulnérabilité qu'entraîne la perte de cette « beauté » politique et militaire.

Ligne 35'. Pour *w tb l mspr* voir ci-dessus, commentaire sur ligne 18', et pour *bt ūgrt* voir le commentaire de *bn ūgrt*, ligne 26'.

Ligne 36'. La lecture {ātt} est préférable à {ntt}, ce qui ne constitue pas un problème majeur, du fait de la disparition dans la littérature cunéiforme<sup>210</sup> de la supposée Nešetī, citée comme équivalent féminin de Niqmaddou<sup>211</sup>. Il s'agit du mot pour la « femme », ici dans le sens plus précis d'« épouse », peut-être même de « première épouse », c'est-à-dire la reine. Il est possible, sans plus, qu'en RS 17.100A + B:34' l'épouse de Niqmaddou soit nommée ; il s'agirait de 'Ananipeddigalli (voir ici plus haut, commentaire de *nqmd*, et du texte de la dix-septième campagne).

### Conclusions générales

Le sacrifice de l'âne est une indication que RS 1.002 n'est pas tout simplement le rapport d'une liturgie expiatoire<sup>212</sup>, mais, sans le témoignage du premier groupe, il est difficile de dire le

210. RS 12.033:2 serait à lire *Mí-ne-e-li* et non *ne-e-še-ti* selon Weippert *apud* Lipinski, *UF* 2 (1970), p. 82 et n. 50 ; Berger, *WO* 5 (1969-70), p. 273, 276 (remplace la donnée caduque de RS 12.033 par une autre, le nom propre *ne-ši-ta* dans RS 11.856:3 [Virolleaud, *RA* 38 (1941), p. 4-5] – on remarquera qu'il ne s'agit pas là d'une reine). La bonne lecture de RS 12.033:2 est à notre avis celle de Van Soldt : *šar-e-li* (*JEOL* 29 [1985-86], p. 71).

211. Virolleaud, *Syria* 28 (1951), p. 54 (publication de RS 12.033, où, à la ligne 2, Virolleaud lisait *ne-e-še-ti* ; même lecture par Nougayrol dans *PRU* III [1955], p. 14) ; Caquot, *RHPR* 42 (1962), p. 207 ; idem, *SDB* 9 (1979), p. 1410 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 17 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 49, 57 ; Aistleitner, *MKT* (1959), p. 107, n. h ; idem, *WUS* (1963), § 1877 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.1722 (dans *UM* et *UH* on ne trouvait que l'identification comme nom propre, dans *UL* et *UG*, rien) ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 206 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 188 ; Gröndahl, *PTU* (1967), p. 56, 306, 345 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 41 (prêt à corriger la lecture {ātt} de CTA en {n' tt}), 43, 47 ; Van Selms, *UF* 3 (1971), p. 237 (suit Weippert pour corriger {ātt} en {ntt}) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 152 ; Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1336 ; Na'aman, *UF* 11 (1979), p. 680 (qui propose une étymologie sémitique) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 92-94 ; idem, *TO* II (1989), p. 143, 149 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 259, 267 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 182 ; De Moor, *UF* 18 (1986), p. 260 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 287, 290 ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 51, 54 (n. 16) – lecture corrigée dans idem, *Religi6n* (1992), p. 105-6. Avant la découverte de RS 12.033, Dhorme (*RB* 40 [1931], p. 38) a indiqué *Nšt*, avec majuscule, dans sa traduction, et Virolleaud (*Danel* [1936], p. 43, n. 3 ; *Syria* 21 [1940], p. 112) a vu dans le mot *ntt* le nom d'une reine, citant Dhorme comme source de son interprétation. D'autres ont vu en {ntt} un mot signifiant « femme(s) » : Hrozný, *ArOr* 4 (1932), p. 173, 175 ; Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 92. Pour notre lecture {ātt}, cf. déjà Pardee, *Leslau* (1991), p. 1186, n. 7 ; Bordreuil et Pardee, *ABD* (1992) VI, p. 709 ; Dijkstra, *UF* 22 (1990), p. 99, n. 12 ; Van Soldt, *Studies* (1991), p. 13.

212. Montgomery, *JAOS* 55 (1935), p. 93 ; Eissfeldt, *EI* (1951), p. 62-63 ; Aistleitner, *AcOrH* 4 (1954), p. 269 (dans un contexte historique précis : p. 265-66) ; idem, *MKT* (1959), p. 105 ; Caquot, *RHPR* 42

déroulement exact du rite. Le bélier faisant partie de plusieurs sortes de rites, à Ugarit comme dans le reste du monde sémitique, la contribution de cet élément n'est pas décisif non plus pour nous faire comprendre le sens de ce texte. Échafaudant un raisonnement surtout sur la troisième victime et sur la séquence des verbes dans le troisième groupe, on peut suggérer le déroulement suivant : première victime inconnue (par exemple, le taureau)<sup>213</sup>, pour le festin-*dbh* (premier groupe) ; le bélier, pour l'offrande-*t'* (deuxième groupe) ; l'âne, pour la cérémonie de paix ou d'alliance (troisième groupe).

Remontant le fil du texte, la deuxième section présente le mal auquel les sacrifices doivent pallier. Les deuxième et troisième groupes, avec ses verbes *HT'* et *ŠN(Y) YP-*, décrivent ce mal dans ses aspects potentiel et résultatif. Quel pouvait être le mal que décrivait le premier groupe<sup>214</sup> ? Et par quel aspect verbal s'exprimait-il ? Pour formuler d'abord une réponse à la seconde question : la séquence imparfait-imparfait-parfait nous paraît plus vraisemblable que parfait-imparfait-parfait, mais il faudrait savoir quel est le mal dont il s'agit pour donner à cette spéculation un fondement<sup>215</sup>. Quant à la première question, une fois de plus, le troisième groupe est le plus précis des deux connus : (1) le mal est d'ordre politique (la disparition de la « beauté » qu'a une ville bien bâtie et bien protégée) ; (2) le sacrifice l'est aussi (l'âne, que l'on tue au cours d'une cérémonie d'alliance) ; (3) le terme « sacrificiel » (*NKT*) revêt une certaine précision simplement parce qu'il n'est pas un terme à résonances principalement culturelles. La contribution du deuxième groupe est vague : (1) le terme pour le mal est des plus larges (« pécher ») ; (2) le terme sacrificiel (*T'Y*) n'est pas défini avec précision ; (3) la victime (le bélier) est l'animal le plus communément attesté dans le culte ougaritique. Du premier groupe rien n'est connu. On n'a que la séquence des verbes sacrificiels comme indication de son contenu et ce terme-là (*DBH*) est de nouveau des plus larges.

De la première section on connaît seulement un thème (sur trois, à savoir un pour chaque groupe ?) et seulement une partie des bénéficiaires dans le troisième groupe. Le thème connu étant d'ordre moral-social (la rectitude), il paraît vraisemblable d'attendre des thèmes de types similaires dans les premier et deuxième groupes. La rectitude était liée particulièrement au sacrifice de l'âne et à l'établissement de la paix qui en était l'objectif. Les bénéficiaires connus étaient d'un côté certains villages du royaume d'Ougarit (*ymān*, *'rmt*) aussi bien que le roi, et de l'autre les habitants d'Ougarit qui n'étaient pas citoyens de plein droit (*gr hmyt ūgrt*) aussi bien que la femme du roi (on remarquera que ce résumé n'inclut pas les éléments restitués dans le texte). Tous ont une certaine résonance politique. Mais sur des bases aussi étroites, il est impossible de projeter une restitution des thèmes et des bénéficiaires précédents.

Nous n'avons donc qu'un indice du déroulement entier de ce rite, et celui-ci n'est valable que par notre hypothèse selon laquelle les trois termes sacrificiels répétés dans chaque rubrique, *DBH*, *T'Y*, et *NKT*, avaient, de façon distributive et dans l'ordre nommé, un rapport spécial avec la victime sacrifiée

(1962), p. 211 ; idem, *Siria* (1969), p. 74 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1409-10 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Caquot, *Écrits* (1986), p. 196 ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 186, 190 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 81, cf. p. 108 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 49-50 (« ein Sühneopfer » à l'intérieur d'un « Verfluchungsritus » ?) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 254-55 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 183 (dans le contexte d'une cérémonie d'alliance) ; del Olmo Lete, *Paraula* (1989), p. 46-56 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 130-33 ; idem, *Religión* (1992), p. 49, 99-109 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 251-52 ; De Moor et Sanders, *UF* 23 (1991), p. 283-300 ; Korpel, *Rise* (1990), p. 308. Tarragon a d'abord douté du caractère expiatoire du sacrifice, sans proposer d'autre solution (*Culte* [1980], p. 95-97) ; ensuite dans *TO* II (1989), p. 140, il l'intitule « Le rituel de la réconciliation », et à la page 143 il parle d'« une liturgie sociale, ayant pour but de réconcilier les principales composantes de la société ». Plus haut (n. 72, 90), nous avons critiqué cette perspective comprenant une seule dimension comme relevant d'une méconnaissance de la structure du texte.

213. Concernant la restitution d'un mot désignant le taureau dans le premier groupe, voir plus haut, la note 39. En effet, il nous paraît invraisemblable qu'un des termes désignant la victime au deuxième ou au troisième groupe, à savoir *š* ou *'r*, soit à restituer dans le premier groupe (del Olmo Lete, *Paraula* [1989], p. 47 ; idem, *Religión* (1992), p. 101) : voir plus haut, sur la structure du texte, et le commentaire.

214. Pour la question de la restitution d'un troisième terme désignant le mal au premier groupe, ni *HT'* ni *ŠN(Y) YP-*, voir plus haut, la note 38 et le commentaire.

215. Dans le commentaire de RS 17.100A + B:37' nous discuterons la séquence différente de ces verbes qui semble se trouver dans ce texte-là.

dans chaque groupe. Selon cette hypothèse, le genre principal de sacrifice au cours du premier tiers de la liturgie était le DBH, c'est-à-dire le festin sacrificiel. La liturgie aurait commencé par ce festin, continué par l'offrande T', et terminé par le sacrifice de l'âne et le scellement de la paix qui est concomitant de ce sacrifice. L'élément inconnu dans cette séquence, c'est l'offrande T' : s'agit-il simplement d'une offrande générale aux divinités, ou cette offrande a-t-elle une fonction pleinement expiatoire ? Parce que cette offrande aurait, par l'hypothèse du rapport entre l'ordre des termes sacrificiels et les groupes, un rapport spécial avec le péché, la fonction expiatoire paraît vraisemblable. En même temps que cette progression selon la victime, le thème (?) et le mal qui motivait les trois types de sacrifices, chacune des victimes aurait, à chacune des étapes, servi en même temps de sacrifice-*dbh*, de sacrifice-*t'*, et de sacrifice-*nkt*. Ceci représente plutôt le côté littéraire de la liturgie, où le festin sacrificiel, l'expiation, et l'obtention de la paix devaient se réexprimer à chaque étape.

Un des éléments principaux de répétition structurelle dans ce texte est celle, dans chaque rubrique, des formules désignant les trois domaines de la vie que touche ce rite, à savoir les aspects social, moral, et cultuel, introduits par la formule « verbe + *l p*, *b*, et *l* », respectivement. Cette inlassable répétition ne laisse subsister aucun doute que l'objectif du rite était d'assurer le bien-être de la ville et de ses habitants et visiteurs dans ces trois domaines.

Qui participait à ce festin, à ce rite expiatoire, et à cette cérémonie de paix, six fois répétés ? Nous ne voyons aucune raison de douter que les deux principaux groupes des habitants d'Ougarit nommés dans ce texte, à savoir les citoyens de plein droit (*bn/bt ūgrt*, *nqmd*, etc.), et ceux qui ne jouissaient pas pleinement de ces droits (*gr ḥmyt ūgrt*) <sup>216</sup> participaient sur un même pied aux trois aspects de la liturgie, peut-être par le truchement de représentants.

---

216. Peut-être exprimés par d'autres termes dans les deux premiers groupes de rubriques – on se souviendra que les termes cités ne sont à restituer avec certitude à nul autre endroit du texte.

### Chapitre 3 : RS 1.003

RS 1.003 + RS 2.[005] = AO 11.996 = CTA 35 = UT 3 = KTU 1.41

Fig. 3

Autre exemplaire du texte : RS 1.003:1-49 = RS 18.056:1-53 ; cf. RS 24.276 verso.

Dimensions : hauteur 200 mm ; largeur 161 mm ; épaisseur 32 mm.

État : Partie gauche de tablette (la largeur est presque entière aux lignes 47-55) reconstituée à partir de multiples petits fragments, dont l'un au cours du tamisage lors de la deuxième campagne (RS 2.[005]).

**Caractéristiques épigraphiques :** Cette tablette présente la particularité d'avoir été inscrite par deux scribes. Les deux *ductus* ont les caractéristiques suivantes. Aux lignes 1-30 les signes sont grands, les clous verticaux sont imprimés sans pivotement du calame, et ces mêmes clous ont un léger biais de gauche à droite, de haut en bas. Les clous latéraux du {§} sont des clous verticaux en biais et non des *Winkelhaken*. Le {t} se fait d'un seul coup de calame, c'est-à-dire que le scribe, au lieu de soulever l'instrument de l'argile pour le faire pivoter avant d'imprimer le second clou du signe, fait pivoter le calame dans l'argile, donnant ainsi au signe la forme trilobée<sup>1</sup> plutôt que celle à six branches. Ce *ductus* ressemble en général à celui de la plupart des textes rituels de la 24<sup>e</sup> campagne, et particulièrement à celui du texte qui constitue un doublet partiel de ce texte-ci, à savoir RS 18.056 (en provenance du palais royal). À partir des signes {lt} à la ligne 30, les signes sont petits, les clous verticaux sont imprimés avec pivotement vers la droite (le résultat en est que le troisième clou de {l}, par exemple, est plus large que les deux premiers), et ces clous verticaux présentent un léger biais de droite à gauche, de haut en bas. Bien que le {§} ne comporte pas de *Winkelhaken*, le {t} est exécuté en deux coups de calame distincts. Ce *ductus* ressemble en général à celui de RS 1.002 et à celui de la plupart des documents épistolaires en ougaritique. Particularité frappante, dans les lignes 1-30 la conjonction *w* n'est jamais suivie par le trait de séparation, tandis que dans la seconde partie du texte l'usage du séparateur après *w* est normal. Le changement de taille des signes n'a pas été provoqué par la nécessité de pouvoir inscrire le texte entier sur la tablette, parce que la surface restée vide à la fin du texte actuel montre bien que la tablette était suffisamment grande pour contenir le texte entier, même écrit avec de gros signes, et parce que cette explication ne tient pas compte des autres différences.

Lieu de trouvaille : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

Editio princeps : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXIII, après la p. 308 (copie seule<sup>2</sup> ; la copie CTA [1963], fig. 81, 82, est nouvelle ; photo CTA, pl. XL-XLI). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 39-41.

#### Principales études

- |   |   |
|---|---|
| Aboud, <i>Rolle des Königs</i> (1994), p. 172-77.               | Dhorme, <i>RB</i> 40 (1931), p. 39-41.                        |
| Del Olmo Lete, <i>AuOr</i> 5 (1987), p. 257-70.                 | Dietrich, Loretz et Sanmartín, <i>UF</i> 7 (1975), p. 144-46. |
| ---- <i>AuOr</i> 7 (1989), p. 132.                              | Dietrich et Loretz, <i>Rituale</i> II (1988), p. 311-13.      |
| ---- <i>Religión</i> (1992), p. 50-51, 73-87, 96, 97, 98, 99.   | Ginsberg, <i>KU</i> (1936), p. 114-16.                        |
| De Moor, <i>New Year</i> (1972) II, p. 13-17.                   | Gordon, <i>UL</i> (1949), p. 112-13.                          |
| ---- <i>Anthology</i> (1987), p. 157-65.                        | Levine, <i>JCS</i> 17 (1963), p. 105-11.                      |
| De Moor et Spronk, <i>Cuneiform Anthology</i> (1987), p. 65-66. | Levine et Tarragon, <i>RB</i> 100 (1993), p. 76-115.          |

1. À notre connaissance, Bordreuil et Caquot ont été les premiers à décrire le {t} qui présente cette forme comme « un trilobe » (*Syria* 56 [1979], p. 296).

2. On remarquera que l'état de restauration de la tablette était encore incomplet au moment où cette copie a été exécutée, et nos « remarques textuelles » plus bas ne pourront donc pas toujours tenir compte de la copie de Virolleaud.

Tarragon, *Culte* (1980), p. 162-65, 167-69.  
 --- *TO II* (1989), p. 152-59.

Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 129-31.  
 Xella, *TRU I* (1981), p. 59-69.

### Texte <sup>3</sup>

#### Recto

- 1) b yrh . [...]
- 2) šmtr . 'ùl[tkl ...]
- 3) b tltt 'šrt ...]
- 4) b arb'f'lt[ . 'šrt ...]
- 5) w tn šm . 'l[...]
- 6) ilm . w š 'd[ld ...]
- 7) ytb . brr[...]
- 8) ym . 'l'm . y' [...]
- 9) 'k tlg'ml[ . -]s . w'-- . l[...]
- 10) 'w' y'n[ . t . q]rt . y'l[...]
- 11) w al[p -] il . w b ù[...]
- 12) ytk . gdlt . ilhm . 't[tkmn . w šnm ...]
- 13) dqt [ . ] 'r'šp . šrp . w š[imm . dqt]
- 14) ilh [ . ] 'al'p [ . ] w š [ . i ] 'l'hm . 'g[ldt . ilhm]
- 15) b'f'l [ . ] 'š' . àtr'f' [ . š . tk]'mn w' [šnm . š]
- 16) 'nt š [ . ] ršp š [ ...]
- 17) gdlt . š'l'm[...]
- 18) rmst . ilh[m ...]
- 19) ksm . tlm . [--(-)]'mt . l[...]
- 20) d yqh [ . ] bt [ . ml]'k' . dbh [ . ] 'š[mm . mr]
- 21) šmn . rqh [ . ] 'n'bt . mtn'f' [...]
- 22) w tn h'f'm . 'w' b gr . arb[ ' ...]
- 23) kdm . yn . prs . qmh . 'm[ ' ...]
- 24) 'm'dbh' . bt . il' . 'sr[...]
- 25) l g'f'lt . š . w l[...]
- 26) gd[lt] . l nkl[...]
- 27) 's[rm . ] l inš[ . ilm ...]
- 28) il[hm . ] 'd'qt . š[pš . gdlt . rš]
- 29) [p . ] 'š'f'p' [ . ] w š'f'l[mm ...]

#### Tranche inférieure

- 30) [i]lh . gdlt[...]
- 31) [d]'q't . tkmn . w . 'š[mm ...]

#### Verso

- 32) [--(-)] 'b'lt . dqt . 'b' [nbk . šrp . w š]
- 33) [mm . ] 'k'lm . gdlt . l . 'b'[ 'l . špn]
- 34) 'd[ql'f' . l . špn . gdlt . 'l[ . b'f']
- 35) 'ùl[gr]'f' . š . l . 'f'l[ib . g[...]
- 36) 'w' [ . ] 'f'šrm . l . l . r'f'--[...]

3. On trouvera ici le texte tel qu'il se trouve sur la tablette, avec seules les restitutions qui sont les plus vraisemblables à partir des données de cette tablette et de la disposition du texte sur la tablette. Le doublet partiel RS 18.056 et les listes de sacrifices dans d'autres textes de la pratique, notamment RS 1.001, fournissent plusieurs données pour une restitution plus complète du texte, mais sans résoudre tous les problèmes. À partir de ces données, nous proposerons une restitution plus complète dans une rubrique à part, qui suivra celle-ci.

- 37) ʿwʿ [ . b ] ʿtʿ . bʿlt . bt[m ...]  
 38) [m]ʿdʿbht . b . ḥmš[... ks]  
 39) [p .] kbd . w . db[h ...]  
 40) [l] . àtʿt . ʿsrʿmʿ[...]  
 41) [-]ʿtʿbʿ . ʿl mdbh . bʿl . gʿdʿ[lt ...]  
 42) dqt . l . špn . w . dqʿtʿ[...]  
 43) ʿtn . l . ʿšrm . pāmʿt . ʿšʿ[...]  
 44) šʿ . ʿl dd . šmn . gdlʿt . w . [...]  
 45) rgm . yttb . b . tdt . ʿtn . [...]  
 46) ʿʿʿyʿh . gdlʿt [ . ] rgm . yʿtʿtʿ[ . b . mlk . brr]  
 47) b . [šb]ʿ . šbʿ . ʿšʿpš . w . ḥl ym . ʿʿrbʿl [ . ] ʿšpʿ[š]  
 48) w[ . ḥl . ] mlk . ʿw . ʿl b . ym . ḥdt . ʿtn . šm  
 49) l . [---]t
- 
- 50) iʿdʿl [ . yd]ʿbʿh . mlk . l . prgl . šqm . b . gg  
 51) àʿrʿl[bʿ] ʿʿl ʿarbʿ . mʿtbt . āzmr . bh . šʿ . ʿl šʿrʿl[p]  
 52) àl[p .] ʿwʿ . š . šlmm . pāmʿt . šbʿ . k lbh  
 53) yr[---] mlʿk . ʿl šbʿ . špš . w . ḥl . mlk  
 54) w . ʿl[-]ʿl[-] . špm . w . mh[---]ʿl . t[ʿ]tʿbn[...]  
 55) b . [---] . w . km . iʿtʿl y[---]šʿl[-]m . ydʿl[-]...

#### Remarques textuelles<sup>4</sup>

- 2) Le coin inférieur gauche du {ʿ} est visible (contre Virolleaud, *CTA* [on voit, toutefois, une trace de ce clou sur la copie], *KTU*).
- 4) Le coin inférieur gauche du {t} est visible (avec Virolleaud et *KTU*, contre *CTA* [on voit, toutefois, une trace de ce clou sur la copie] et Xella).
- 6) Nous suivons les éditions récentes pour restituer {ilhm} en raison de l'espace disponible dans RS 18.056:7 (voir *ad loc.*).
- 7) Le {x} indiqué par les auteurs de *KTU* au milieu de la ligne est matériellement impossible, la tablette ayant physiquement disparu en cet endroit. Nous ne voyons, d'autre part, aucun reste du {w} indiqué dans *KTU* comme signe mutilé plus avant dans la ligne (nous marquons ici notre accord avec Xella).
- 8) Le coin inférieur gauche du premier {ʿ} est visible (contre tous les témoins).
- 9) Le premier signe est soit {k}, soit {w} ; RS 18.056:10 confirme {k}<sup>5</sup>. Le second signe est vraisemblablement {t} : le bord inférieur est assez bien conservé pour que l'on puisse dire qu'il ne descend pas aussi bas que le {ʿ}. Les signes qui suivent le {g}, à savoir {ml}, sont très abîmés, mais les restes conviennent parfaitement à ces lectures certaines dans RS 18.056 (avec *KTU*, contre tous les autres témoins). Les restes conservés après le {w} ne contredisent pas les lectures de *KTU* ({kp}), mais sont trop faibles pour les confirmer<sup>6</sup>.
- 10) Il reste des traces du dernier signe qui sont assez bien représentées dans la copie de *CTA* (on n'acceptera certainement pas le verdict de Xella, *ibid.* : « resto illegibile »). Le profil du signe est celui

4. La mention « Xella » dans les remarques qui suivent renvoie aux notes textuelles du savant italien dans *OrAn* 17 (1978), p. 229 (dans *TRUI* [1980], p. 59-61, Xella suit les lectures de *KTU*).

5. Le texte parallèle infirme irrémédiablement la lecture/restitution {[mlk (9) bb]t tgml} (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 89), car là, à la ligne 10, on trouve {t . k} devant {ʿtʿʿl[g]ml}. Il est difficile de comprendre comment ces deux spécialistes ont pu dire « we see no actual evidence of a kaph » (*ibid.*, p. 95 [à savoir devant {ʿtʿʿl[g]ml}]) lorsque la copie dans *CTA* montre ici un signe ayant la forme de {k/w}, que tous les auteurs depuis cette édition ont lu comme {k} ou {w}, et lorsque le {k} en RS 18.056:10 est entier. Enfin, le côté gauche de ce signe se trouve sur la marge gauche qui, elle, est parfaitement bien conservée, interdisant toute tentative de restitution en cet endroit.

6. La lecture {tt} que propose De Moor (*New Year* [1972] II, p. 14) et De Moor et Spronk (*Cuneiform Anthology* [1987], p. 65) est hors de propos, comme l'est celle de {sp} (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 89, 91, 95 ; la traduction par « coupe » qu'avait déjà proposée Tarragon, *TO* II [1989], p. 154, suppose peut-être la même lecture).

- du {l} (si le premier clou était {<} avec *KTU* il serait accolé au signe suivant), et il n'existe aucune trace des clous inférieurs de {d} (dans *KTU* on trouve {y'db}).
- 11) La place est nettement insuffisante pour la restitution de trois signes dans la première lacune (avec *CTA*, contre *KTU* — restitution acceptée sans commentaire par Xella).  
Le {ù} n'a pas besoin d'indication de doute (contre tous les témoins<sup>7</sup>). Il ne peut s'agir de {b/d} : on voit des restes des trois clous verticaux et le clou inférieur est assez bien conservé pour nous permettre de dire qu'il ne s'agit que d'un seul clou.
- 12) La tête du deuxième trait de séparation est conservée (avec *KTU*, contre Virolleaud, *CTA*, et Xella) comme l'est une partie du côté gauche du {t} (contre tous les témoins).
- 13) L'indication {[dqt.]} de *KTU*<sup>8</sup> est à comprendre comme une correction du texte et non comme une restitution : la tablette ne comporte pas de lacune de cette étendue ici. Il est difficile de décider entre l'hypothèse de l'haplographie à la ligne 13 et celle d'un changement d'ordre dans la mention de l'offrande et la divinité et, par conséquent, la restitution de *dqt* dans la lacune à la fin de la ligne 12 (nous avons opté pour cette seconde hypothèse dans notre « Essai de reconstitution », plus loin).
- 14) L'extrémité droite du {â} est conservée (avec *KTU* [mais il devrait porter l'astérisque], contre tous les autres témoins) ; de même pour le {l} du premier *ilhm* (contre tous les témoins) ; de même pour la pointe inférieure du trait de séparation et du {g} de *gdlt* (avec *KTU*, contre tous les autres témoins). Par contre, nous n'avons trouvé aucune trace du {d} de ce même mot (contre *KTU*).
- 15) Les restes du {l} de *b'l* sont plus importants que les copies de Virolleaud ne le montrent.  
Le coin supérieur droit du {m} de *ikmn* est visible (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). Le {n} de ce même mot ne figure pas sur la copie de *CTA* (ni sur celle de Virolleaud), mais il est transcrit comme étant entier (l'astérisque de *KTU* est préférable). Il n'y avait probablement pas de trait de séparation après ce mot (avec *CTA*, contre *KTU*), car la tablette est bien conservée là où la tête du clou aurait été placée.
- 16) La place est suffisante pour le séparateur après le premier § (avec *KTU*, contre *CTA*) — ce qui ne veut pas dire que le trait y était marqué.  
Du {r} de *ršp* il reste six clous : cela semble suffisant pour omettre l'astérisque (contre *KTU*).
- 18) Nous ne voyons pas de vestige du {m} de *ilhm* (contre *KTU*, avec tous les autres témoins). Le trait de séparation après *rmšt* est seulement un peu émoussé (avec Virolleaud, contre *KTU*, *CTA* copie, et Xella).
- 19) Un regard jeté sur la copie montrera que la place est insuffisante pour les quatre signes restitués dans la première lacune par les auteurs de *KTU*<sup>9</sup>. Il est donc invraisemblable que les signes {mlù} soient à placer ici ({mlù(n)} se trouve juste après {b'lm} dans RS 18.056:20). On aurait de la peine à insérer trois signes dans cette lacune. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à regarder la place qu'occupe {[ml]k} à la ligne suivante. Il est très difficile par ailleurs de faire concorder cette ligne avec RS 18.056:21, car la lacune est trop large pour {w} seul, tandis que les traces visibles sur le bord supérieur du fragment central semblent appartenir à {mt.} plutôt qu'à {m'}. Après ces deux signes vient un trait de séparation, non pas le {r} que proposent les auteurs de *KTU*<sup>10</sup>.
- 20) La place est suffisante pour le séparateur après le *yqh* (contre *CTA* et *KTU*) — ce qui ne veut pas dire que le trait y était marqué (Virolleaud montre le trait comme étant entier ; aujourd'hui une fente a enlevé l'argile là où le trait aurait été placé).  
Le {h} de *dbh* est mal copié dans *CTA* : la tête du clou inférieur est en bas, non en haut, et le clou de droite est le *Winkelhaken* attendu, non la pointe d'un clou vertical. Dans la trace qui suit ce mot il s'agit plutôt du côté gauche du {š} que du séparateur, qui lui n'est plus visible (contre *KTU* ; *CTA* ne montre rien).
- 21) L'extrémité droite du {n} de *nbt* est visible (avec *KTU*, contre *CTA*).

7. Virolleaud a copié le début de {d}.

8. Dans *UF* 7 (1975), p. 144 (et de nouveau dans *CAT*) on trouve l'indication correcte (< dqt >) ; aucune remarque par Xella dans *OrAn* 17 (1978), p. 229 ; comme d'ordinaire le savant italien présente dans *TRU* I (1981), p. 59, le texte de *KTU* ; Tarragon place « une brebis » entre crochets (*TO* II [1989], p. 155) ; Levine et Tarragon n'indiquent d'aucune façon la correction du texte (*RB* 100 [1993], p. 89, 91).

9. Voir déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144. Cf. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 470 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 155 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 89 (restituant *mlùn w*, à savoir cinq signes) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 (restituant *mlù* ligne 18 d'après RS 18.056:20, acceptant une seconde restitution du même mot ici) ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 58.

10. Xella ne discute pas la lecture de *KTU* dans *OrAn* 17, mais dans *TRU* I (1981), p. 59 (suivi par del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 259 ; idem, *Religión* [1992], p. 75), il propose la lecture {l'm'rb'l}, selon laquelle non seulement le {r} mais le {b} serait aussi en partie visible (lecture qui peut être qualifiée de fantaisiste).

- 22) Le cercle autour du {t} consiste en deux traits qui partent du côté droit du signe, l'un passant par le haut, l'autre par le bas, et se rejoignent du côté gauche. Il est donc clair que le signe a été inscrit d'abord et que le cercle est venu s'ajouter ensuite.
- 28) La distinction entre {d} et {b} dans *dqt* est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *KTU*, sans astérisque ; cf. Xella).
- 29) La partie inférieure de clou de droite du premier {š} est visible (contre tous les témoins).
- 30) Pour la restitution de {ilhm} à la fin de la ligne (contre *KTU*), voir commentaire.
- 32) Le côté gauche du {b} de la préposition dans le syntagme *b nbk* est conservé (avec Virolleaud et *CTA* copie, contre *KTU*).
- 32-33) Notre répartition de *šlmm* (avec *CTA*) tient mieux compte de l'espace que celle de *KTU* : si les deux {m} prenaient la même place que les deux {m} de *kmm*, la place disponible serait comblée.
- 34) Deux des clous inférieurs du premier {d} sont visibles (avec *KTU*, contre Virolleaud, *CTA*, et Xella).
- 35) Nous ne voyons aucune trace du {r} (contre *KTU*, avec tous les autres témoins). Par contre, le bord gauche du premier {i} est visible (avec *KTU*, contre tous les autres témoins).
- 36) Les bords inférieurs de {šrm .} sont visibles (contre tous les témoins).
- 38) L'extrémité inférieure droite du {d} est visible (avec Virolleaud, contre *CTA* et *KTU*).
- 40) Aucun reste du {l} n'est conservé (contre *KTU*, avec tous les autres témoins).
- 41) Le bord supérieur gauche du {d} est visible (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*).
- 43) Comme on le voit sur les copies de Virolleaud et de *CTA*, la trace de la fin doit appartenir à {š/d} et non à {l} (*KTU*).
- 45) L'omission par *CTA* du trait de séparation à la fin de la ligne conservée doit être une coquille, car le trait est entier et bien représenté sur la copie dans *CTA*.
- 46) Le second {t} de *yṭb* a laissé des traces (avec *KTU*, contre Virolleaud, *CTA*).
- 47) Nous ne trouvons aucune trace du premier {š} (contre *KTU*, avec tous les autres témoins). L'extrémité gauche du premier {š} du premier {špš} est visible (avec Virolleaud et *KTU*, contre *CTA* et Xella). Le {m} de *hl ym* peut être qualifié de sûr<sup>11</sup> (les copies de Virolleaud et de *CTA* montrent tous les deux le clou vertical mutilé ; pourtant, Herdner comme Xella laissent ouverte la possibilité de lire {t}). Des mots 'rb špš il reste, en plus des traces indiquées par les auteurs de *KTU* et par Xella, celles du {r} et du premier {š}. Par contre, nous ne trouvons aucune trace du trait de séparation (avec *CTA* et Xella, contre *KTU*). La place du dernier {š} serait au-delà de la cassure droite (contre *KTU*).
- 48) Dans les bords de la fente au milieu, on voit le bord gauche du {w} (avec Virolleaud et *KTU*, contre *CTA*) et le bord droit du séparateur (contre tous les témoins).
- 50) La place est suffisante pour restituer *ydbḥ* (avec *KTU*, contre *CTA*). Le {s} est certain (contre Xella<sup>12</sup>, avec tous les autres témoins). Ce que les auteurs de *KTU* et Xella ont pris pour un trait de séparation dans *šqrn* est en fait une éraflure. Le {à} que présente *KTU* comme le deuxième signe de ce mot doit être une coquille, car le {q} est certain<sup>13</sup>.
- 51) Le bord droit du séparateur après le premier mot est visible (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). Par contre, le {'} précédent, qui selon *KTU* serait entier, a disparu entièrement.
- 53) La place est suffisante pour la restitution de deux signes si au moins l'un des deux est étroit, ou d'un signe large.
- 54) Le signe après le premier trait de séparation est {s/l} : il est cassé le long du bord droit et on ne peut préférer la lecture de {l} que parce que les deux clous visibles sont un peu plus serrés l'un contre l'autre que dans le {s} incontestable qui se trouve plus loin dans cette même ligne. Si l'on adopte comme critère de restitution l'espacement normal des signes sur cette tablette, il n'y avait qu'un signe qui a totalement disparu (avec *CTA*, contre *KTU*) : entre le début du {l} et le trait de séparation après la fente on mesure 23 mm, la place occupée normalement dans ce texte par trois signes. Du premier signe après la première fente on ne voit plus que la forme d'un signe horizontal (avec *CTA*, contre *KTU*). Pour ce mot, donc, la restitution {l}[bš]n que propose *KTU* (où il faudrait ajouter

11. {[hl] yt} de RS 18.056:51-52, auquel Herdner fait appel (*CTA* I, p. 120, n. 15), est une faute de scribe.

12. Suivi par del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 266 (« l/š ») ; lecture corrigée : *Religión* (1992), p. 83.

13. D'ailleurs ces mêmes auteurs indiquent {q} comme le deuxième signe de ce mot dans *UF* 7 (1975), p. 145, et de nouveau dans *CAT*.



l'astérisque au {n}) ne serait à adopter qu'en cas de force majeure philologique, car elle suppose que les signes étaient anormalement serrés <sup>14</sup>.

Le signe qui suit le trait de séparation est certainement {s} (contre tous les témoins) : la fente est passée horizontalement à travers ce signe, laissant des restes au-dessus de la fente, tandis que le signe principal est au-dessous. Omettant de tenir compte de cette séparation, Virolleaud et Herdner ont pu copier ce signe, le premier comme {s}, la seconde (suivie par *KTU* et Xella) comme {y}. Notre lecture est confirmée par le signe suivant : on voit sur la photo, et sur notre copie, le coin supérieur gauche du {p} (que personne ne prend pour un {h} !) dans le bord supérieur de la fente, déplacé un peu à gauche exactement comme les coins supérieurs du {s}. Il est certain que les deux signes en question n'ont jamais consisté en plus de deux clous chacun.

Tout le bord supérieur d'un clou horizontal est conservé vers la fin de la deuxième cassure (contre tous les témoins). Son emplacement par rapport à la ligne médiane de l'écriture convient à {h}.

55) Bien que la cassure après {b .} suive une ligne qui serait celle de {b/d}, nous ne trouvons aucune trace du signe lui-même (contre *KTU* <sup>15</sup>).

La tablette est assez bien conservée après {i l} et si un trait de séparation y avait été incisé on devrait en voir des traces (avec *KTU*, contre Virolleaud, qui indique le trait, et *CTA*, qui le restitue).

Le signe après le {š} est endommagé à droite mais les restes suggèrent plutôt {q} que {m} (avec *CTA*, contre *KTU*), bien que cette dernière lecture ne soit pas impossible (pour qu'elle soit possible, il faudrait que le clou vertical eût été imprimé avec très peu d'extension verticale).

Du dernier signe conservé, l'on ne voit que le coin supérieur gauche : il semble s'agir d'un clou horizontal. On ne peut évidemment pas être certain que ce signe terminait la ligne.

#### Essai de reconstitution <sup>16</sup>

##### Recto

1) b yrh . [riš yn . b . ym . hdt]

2) šmtr . 'ùl[tkl . l . il . šlmm]

3) b tltt ' [šrt . yrthš . mlk . brr]

4) b arb' t' [ . 'šrt . riš . ārgmn]

5) w tn šm . 'l[ b'lt . bhtm . 'šrm . l inš]

6) ilm . w š 'd[ d . < šmn ? > <sup>17</sup> . ilš . š . ilhm . w ? mlk]

7) ytb . brr[ . w mh-----[ . l <sup>18</sup> - 'w q' ...]

8) ym . 'l'lm . y' [... t]

9) 'k t'lg'lm[ . -]s . w '--- . l[... dqt]

10) 'w' y'ln[ t . q]rt . y'ln[ ... ]

11) w al[p . l] il . w b ū[rbt... ]

12) ytk . gdl . ilhm . 't[ kmn . w šnm . dqt]

13) dqt [ . ] 'r'šp . šrp . w š[lmm . dqt]

14) ilh [ . ] 'ālp ' . l w š [ . i] 'l'hm . 'g[ dlt . ilhm]

15) b' l' [ . ] 'šl . ātr' t' [ . š . tk] 'mn w' [šnm . š]

16) 'nt š [ . ] ršp š [ . dr . il . w phr . b' l]

17) gdl . šl' m' [ . gdl . w b . ūrm . lb]

18) rmst . ilh[ m . b' lm . w mlū . dtt . w]

14. Pour s'en convaincre – par rapport aux restitutions proposées dans *KTU* – l'on n'a qu'à comparer les lignes 54 et 55 : dans la place occupée à la ligne 54 par le troisième clou du {l} et les deux signes {bš}, à la ligne 55 on ne trouve que {t}.

15. Comme d'habitude, Xella suit *KTU* dans *TRUI* (1981), p. 61, mais dans *Baal Hammon* (1991), p. 178, le circellus au-dessus du second {b} a disparu.

16. Voir la note au début de la rubrique « Texte ». Pour faciliter la comparaison avec le texte parallèle RS 18.056, nous avons mis en italique ici aux lignes 1-49 les restitutions qui ne sont pas attestées par les éléments conservés de RS 18.056.

17. Plus loin dans le texte le mot *šmn* est présent dans les deux exemplaires (RS 1.003:44 ; RS 18.056:48), mais ce mot est absent de RS 18.056:7, la ligne parallèle à RS 1.003:6. Voir commentaire.

18. Les demi-crochets à l'intérieur des crochets signifient que dans le texte parallèle la lecture est incertaine – nous ne désignons pas ainsi tous les signes mutilés dans RS 18.056, mais seulement ceux qui nous paraissent poser un problème particulier de restitution.

- 19) ksm . tltm . [--(-)]f<sup>mt</sup>.l[ m<sup>rb</sup>]  
 20) d yqh [.] bt [ . m<sup>l</sup>/k<sup>l</sup> . dbh [.] f<sup>l</sup>l[mn . mr]  
 21) šmn . rqh [.] f<sup>n</sup>bt . mtn<sup>l</sup>t<sup>l</sup> [ . w ynt . qrt]  
 22) w tn h t m . f<sup>w</sup>l b ġr . arb<sup>c</sup> . f<sup>l</sup>rh  
 23) kdm . yn . prs . qmh . f<sup>m</sup>l[<sup>c</sup>...]  
 24) f<sup>m</sup>ldbht . bt . ilt . f<sup>l</sup>sr[ . l spn . š]  
 25) l ġ<sup>l</sup>l<sup>l</sup>mt . š . w l[... l yrh]  
 26) gd[lt] . l nkl[ . gdl<sup>t</sup> . l b<sup>c</sup>lt . bhtm]  
 27) f<sup>l</sup>rm [.] l inš[ ilm . gdl<sup>t</sup>  
 28) il[hm .] f<sup>d</sup>qt . š[pš . gdl<sup>t</sup> . rš]  
 29) [p .] f<sup>l</sup>lr<sup>p</sup> [.] w š<sup>l</sup>l[mm . kmm . dqt<sup>m</sup>]

*Tranche inférieure*

- 30) [f]lh . gdl<sup>t</sup>[ . ilhm . gdl<sup>t</sup> . ilhm]  
 31) [d]f<sup>q</sup>lt . tkmn . w . f<sup>l</sup>l[nm . dqt]

*Verso*

- 32) [il] f<sup>b</sup>lt . dqt<sup>m</sup> . f<sup>b</sup>l [nbk . šrp . w šl]  
 33) [mm .] f<sup>k</sup>lmm . gdl<sup>t</sup> . l . f<sup>b</sup>l[<sup>c</sup>l . spn]  
 34) f<sup>d</sup>l[q]f<sup>l</sup>t<sup>l</sup> . l . spn . gdl<sup>t</sup> . f<sup>l</sup>l[ . b<sup>c</sup>l]  
 35) f<sup>u</sup>l[gr]f<sup>l</sup>t<sup>l</sup> . š . l . f<sup>l</sup>l[ib . ġ[(-) l ġrt]  
 36) f<sup>w</sup>l [ . f<sup>l</sup>šrm . l l . r<sup>l</sup>l--l[... pamt]  
 37) f<sup>w</sup>l [ . b]f<sup>l</sup>t<sup>l</sup> . b<sup>c</sup>lt . bt[m . rmm . w . f<sup>l</sup>ly]  
 38) [m]f<sup>d</sup>lbht . b . hms[ . bt . il . tq<sup>l</sup> . ks]  
 39) [p .] kbd . w . db[h . k... ]  
 40) [l] . ġrt . f<sup>l</sup>sr<sup>l</sup>m<sup>l</sup> [ . l inš ilm]  
 41) [t]f<sup>l</sup>lb f<sup>l</sup> . l mdbh . b<sup>c</sup>l . g<sup>d</sup>l[lt . l b<sup>c</sup>l . spn]  
 42) dqt . l . spn . w . dqt<sup>l</sup>l[ . l b<sup>c</sup>l . ūgrt]  
 43) tn . l . f<sup>l</sup>šrm . pamt . f<sup>l</sup>l[... ]  
 44) š f<sup>l</sup>l dd . šmn . gdl<sup>t</sup> . w . [mlk . brr]  
 45) rgm . yttb . b . tdt . tn . [šm . l šmn]  
 46) f<sup>l</sup>lyh . gdl<sup>t</sup> [.] rgm . ytt<sup>l</sup>l[b . mlk . brr]  
 47) b . [šb]<sup>c</sup> . šbū . f<sup>l</sup>šlpš . w . hl ym . f<sup>l</sup>rb<sup>l</sup> [.] f<sup>l</sup>sp<sup>l</sup>[š]  
 48) w [ . hl .] mlk . f<sup>w</sup> . l b . ym . hdt . tn . šm  
 49) l . [---]t

- 50) f<sup>d</sup>l [ . yd]f<sup>b</sup>lh . mlk . l . prgl . sqrn . b . gg  
 51) ā<sup>l</sup>rl[b<sup>c</sup>] f<sup>l</sup>l arb<sup>c</sup> . m<sup>l</sup>bt . āzmr . bh . š f<sup>l</sup>l f<sup>l</sup>rl[p]  
 52) ā<sup>l</sup>[p .] f<sup>w</sup>l . š . šlmm . pamt . šb<sup>c</sup> . k lbh  
 53) yr[gm .] m<sup>l</sup>k . l šbū . špš . w . hl . mlk  
 54) w . f<sup>l</sup>-l[-]f<sup>l</sup>-l . spm . w . mh[--]f<sup>l</sup>h<sup>l</sup> . t[t]tbn  
 55) b . [bt] . w . km . f<sup>l</sup>tl y[šū . l] š<sup>l</sup>m<sup>l</sup>m . ydf<sup>h</sup>l

*Traduction*<sup>19</sup>*Recto*

- 1) Au mois de [ra 'šu yēni, à la nouvelle lune,]  
 2) coupe (une) g[rappe (de raisin) pour 'Ilū (comme) sacrifice de bien-être.]  
 3) Le tre[ize (du mois) le roi se lavera (avec pour résultat d'être) pur.]  
 4) Le quatorz[e (du mois) : la meilleure part du tribut]  
 5) et deux béliers pour [Ba 'latu Bahatīma, deux oiseaux pour 'Ināšu]

19. Nous traduisons le texte plus complet de l'« Essai de reconstitution ». Pour voir l'état actuel du texte on se référera à la rubrique « Texte ».

- 6) 'Ilīma, et (un) bēlier (et) (une) mesure-[dd <d'huile> ? (pour) 'ILŠ (et) (un) bēlier (pour) les 'Ilāhūma. Le roi]
- 7) s'assiéra (étant toujours) pur [et on/il/tu essuiera(s) ? ... et Q...]
- 8) YM. Au (jour) suivant, on/il fera [X ...]
- 9) comme TGML[... deux brebis]
- 10) et (une) colom[be de v]ille on/il fera [X]
- 11) et (un) bœ[uf pour] 'Ilu. Et dans l'ou[verture X]
- 12) on/il versera. (Une) vache (pour) les 'Ilāhūma ; (pour) T[ukamuna-wa-Šunama (une) brebis ;]
- 13) (une) brebis (pour) Rašap (comme) holocauste. Et (comme) sac[rifice de bien-être : deux brebis]
- 14) (pour) 'Ilāhu ; (un) bœuf et (un) bēlier (pour) les [ 'I]lāhūma ; (une) v[ache (pour) les 'Ilāhūma ;]
- 15) (pour) Ba'lu (un) bēlier ; (pour) 'Aṭiratu [(un) bēlier ; (pour) Tuka]muna-wa-[Šunama (un) bēlier ; ]
- 16) (pour) 'Anatu (un) bēlier ; (pour) Rašap (un) bēlier ; [(pour) le Cercle de 'Ilu et l'Assemblée de Ba'lu]
- 17) (une) vache ; (pour) Šalimu [(une) vache ; et dans les flammes le cœur]
- 18) (comme offrande) rôtie (pour) les 'Ilāhūma (et) (pour) les Ba'alūma ; et (des pots) pleins de céréale-dtt et]
- 19) d'emmer : trente (pour les 'Ilāhūma et les Ba'alūma ?). [...] [l'offrande-m'rb]
- 20) que l'on prendra au palais du [roji (ou : que prendra le palais du [roji) : (un) sacrifice-dbh, de l'h[huile parfumée à la myrrhe,]
- 21) de l'huile parfumée (à d'autres aromates), du miel, (un/des) lombe(s), [et (une) colombe de ville]
- 22) et deux HT. Et dans le GR quat[orze]
- 23) jarres de vin, (une) mesure-prs de farine [...]
- 24) les autels de la maison de 'Ilatu : [(un)] oiseau [pour Šapānu ; (un) bēlier]
- 25) pour Ġalmatu ; (un) bēlier et [(un) L... pour Yariḥu ;]
- 26) (une) va[che] pour Nikkal ; [(une) vache pour Ba'latu Bahatīma ;]
- 27) [deux] oise[aux] pour les 'Ināšu [ 'Ilīma ; (une) vache]
- 28) (pour) [les] 'Ilāhūma ; (une) brebis (pour) Ša[pšu ; (une) vache (pour) Raš-]
- 29) [ap] (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien[-être : de même ; (et) deux brebis]

#### Tranche inférieure

- 30) [(pour) 'I]lāhu ; (une) vache [(pour) les 'Ilāhūma ; (une) vache (pour) les 'Ilāhūma ;]
- 31) [(une) br]ebis (pour) T[ukamuna-wa-Šu]nama ; (une) brebis]

#### Verso

- 32) [(pour) 'Ilu] Bēti. Deux brebis au [puits (?)] (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-]
- 33) [être] : de même ; (et) (une) vache pour B[a'lu Šapāni ;]
- 34) (une) b[rebi]s pour Šapānu ; (une) vache pour [Ba'lu]
- 35) 'U[ḡārī]ta ; (un) bēlier pour 'I[lu] 'ibī ; (un) Ḡ[... pour 'Aṭiratu ;]
- 36) et deux [oi]seaux pour R'I[... : X-nombre de fois.]
- 37) Aussi (en feras-tu de même ?) (dans) la [mai]son de Ba'latu Bātī[ma Rāmīma, et (là) (pour ce faire) tu monteras (sur)]
- 38) les [a]utels. Le cinquième (jour de la fête de la pleine lune), [(dans) la maison de 'Ilu : (un) sicle d'arg-]
- 39) [ent], un foie et un sacrifice-db[h ...]
- 40) [pour] 'Aṭiratu ; deux oiseaux [pour les 'Ināšu 'Ilīma.]
- 41) [Tu] retourneras (à) l'autel de Ba'lu : (une) vac[he pour Ba'lu Šapāni ;]
- 42) (une) brebis pour Šapānu et (une) brebis [pour Ba'lu 'Uḡārīta :]
- 43) vingt-deux fois. [...]
- 44) (un) bēlier, (une) mesure-dd d'huile, (et) (une) vache. Et [le roi (étant) pur]
- 45) répétera la parole. Le sixième (jour de la fête), deux [béliers pour Šamnu ;]

- 46) dans la pièce supérieure, (une) vache (aussi pour *Šamnu* ?). [Le roi, (étant) pur,] rép[ét]era la parole.  
 47) Le [septi]ème (jour de la fête), quand le soleil se lève, ce sera jour libre (d'obligations cultuelles) ; quand le sole[il] se couche,  
 48) le roi [sera libre (d'obligations cultuelles).] À la nouvelle lune (du mois suivant) : deux béliers  
 49) pour [...]T.

- 
- 50) En ce moment, le roi [sa]crifi[era] à *Piriggal* ŠQRN sur le toit,  
 51) où (il y aura des) demeures de branchages, qua[tre] (par-ci et) quatre (par-là) : (un) bélier (comme) holocauste ;  
 52) (un) bœ[uf] et (un) bélier (comme) sacrifice de bien-être : sept fois. Selon (ce qui est dans) son cœur  
 53) le roi pa[rl]era. Quand le soleil se lève, le roi sera libre (d'obligations cultuelles).  
 54) Et on/il [X-]era les SP et on/il essuiera son [X]. Tu le [ra]mèneras  
 55) à la [maison] et quand il (y) est il [lèv]era [aux] cieux les mains.

*Texte vocalisé* <sup>20</sup>

- 1) bi yarḫi ra'šī yēni bi yōmi ḥudṭi  
 2) šamtir 'uṭkāla lē 'ili šalamūma
- 
- 3) bi ṭalāṭati 'ašarati yirtaḫišu malku barū[ra]  
 4) bi 'arba'ati 'ašarati ra'šu 'arga[mani]  
 5) wa ṭinā šāma lē ba'lati bahatīma 'uṣṣūrāma lē 'i)nāši  
 6) 'ilīma wa šū dūdu < šamni ? > 'ILŠ šū ['ilāhīma wa ? ] malku  
 7) yaṭibu barūra wa mahā [...]  
 8) YM 'alāma Y' [...]  
 9) ka TGML... daqqa[tā]ma  
 10) wa yōna[tu qa]rīti YL [...]  
 11) wa 'al[pu lē] 'ili wa bi 'u[rubbati ...]  
 12) yattuku gadulatu 'ilāhīma ṭukamuni wa šu[nami daqqatu]  
 13) daqqatu rašap šurpu wa šalamūma da[qqatāma]  
 14) 'ilāhi 'alpu wa šū 'ilāhīma gadula[tu 'ilāhīma]  
 15) ba'li šū 'aṭirati [šū] ṭukamuni wa šuna[mi šū]  
 16) 'anati šū rašap šū [dāri] 'ili wa puḫri [ba'li]  
 17) gadulatu šalimi [gadulatu] wa bi 'ūrīma libbu  
 18) ramašati 'ilāhī[ma] ba'alīma wa malā'u [daṭāti wa]  
 19) kuššumi ṭalātīma [...]MT ma'rabu  
 20) dū yiqqaḫu bēta [mal]ki dabḫu šamnu murri  
 21) šamnu ruḫḫi nubtu matunātu wa yōnātu qa[rṭi]  
 22) wa ṭinā ḤṬM (ḥiṭṭūma ?) wa bi GR 'arba'u ['ašrihu]  
 23) kaddūma yēnu parīsu qamḫi M' [...]  
 24) madbaḫāti bēti 'ilati 'uṣṣūru [lē] šapāni šū  
 25) lē ḡalmati šū wa L[...] lē yariḫi  
 26) gadulatu lē nikkal [gadulatu lē ba']lati bahatīma  
 27) 'uṣṣūrāma lē 'ināši ['ilīma gadula]tu  
 28) 'ilāhī[ma] daqqatu ša[pši gadula]tu ra[ša]-

---

20. Pour bien enregistrer ici les données textuelles importées de RS 18.056, nous n'avons indiqué les lacunes du texte que là où les signes en question ne se trouvent ni sur l'une ni sur l'autre des deux tablettes.

- 29) [p] šurpu wa šala[mūma kamāma] daqqa[tāma]  
 30) [ʾi]lāhi gadulatu ʾilāhīma gadulatu ʾilā[hīma]  
 31) [da]qqatu tukamuni wa šunami daqqatu  
 32) [ʾili] bēti daqqatāma bi nabki šu[rpu wa šala]-  
 33) [mūma] kamāma gadulatu lê ba[ʿli šapāni]  
 34) da[qqatu] lê šapāni gadulatu lê [baʿli]  
 35) ʾugārīta šû lê ʾiluʾibī Ġ[... lê ʾaṭi]rati  
 36) wa ʾuṣṣūrāma lê RʾI[...] paʾamāti  
 37) wa bēta baʿlati bātī[ma] (ou : ba<ha>ṭī[ma] ?) rāmīma wa ʾiliya  
 38) [ma]dbahāti bi ḥamīši bēta ʾili ṭiq[lu kas]-  
 39) [pi] kabidu wa dabḥu K[...]  
 40) [lê] ʾaṭirati ʾuṣṣūrāma lê ʾi[nāši ʾilīma]  
 41) [ta]ṭību madbaḥa baʿli gadu[latu lê baʿli šapāni]  
 42) daqqatu lê šapāni wa daqqatu [lê baʿli ʾugārīta]  
 43) ṭinē lê ʾašrēma paʾamāti Š[...]  
 44) šû dūdu šamni gadulatu wa [malku] barūru  
 45) rigma yaṭaṭību bi ṭadīṭi ṭinā [šāma] lê šamni  
 46) ʾalliyaha gadulatu rigma yaṭaṭī[bu malku] barūru  
 47) bi šabīʿi šabāʾu šapšu wa ḥallu yōmu ʾarābu šapšu  
 48) wa [ḥallu] malku bi yōmi ḥudṭi ṭinā šāma  
 49) lê [---]T

- 50) ʾida [yid]baḥu malku lê Piriggal ṢQRN bi gaggi  
 51) ʾar[baʿu] ʾarbaʿu mōṭabātu ʾazmari bihu šû šur[pu]  
 52) ʾal[pu] wa šû šalamūma paʾamāti šabʿa ka libbihi  
 53) yar[gumu] malku šabāʾu šapšu wa ḥallu malku  
 54) wa ʾl-ʾl-ʾl SPM wa maḥā [--]ahu ta[ṭa]ṭībannu  
 55) bi [bēti] wa kīma ʾiṭu yi[ššaʾu lê] šamīma yadēhu

### Structure du texte

#### I. Indications topographiques :

- A. (Au temple de ʾIlū : l. 1-19) <sup>21</sup> :  
     dans « l'ouverture » : l. 11-12  
     dans « les flammes » : l. 17-18  
 B. Au palais du roi : l. 19-22  
 C. Au ḡr : l. 22-23  
 D. Au temple de ʾIlātu, à l'autel : l. 24-32  
 E. Au nbk : l. 32-36  
 F. Au temple de Baʿlatu Bātīma Ramīma, à l'autel : l. 37-38  
 G. Au temple de ʾIlū : l. 38-54 :  
     (H. A l'autel de Baʿlu : l. 41-45)  
     dans la pièce supérieure : l. 46  
     sur le toit : l. 50-53  
 I. Au palais : l. 54-55

#### II. Indications chronologiques :

- A. Premier jour du mois de raʾšu yēni (jour de la nouvelle lune) : l. 1-2  
 B. Treizième jour : l. 3  
 C. Quatorzième jour (la pleine lune) : l. 4-8

21. Hypothèse de travail fondée sur le fait que ʾIlū est le premier bénéficiaire nommé (voir le commentaire de la ligne 2, de yqḥ l. 20, de bt il l. 38, de [t]ḥ mdbhṭ bʿl l. 41, et de brr l. 44).

- D. *ʿlm* (« au (jour) suivant » le jour de la pleine lune) : l. 8-38  
 E. Cinquième jour (de la fête de la pleine lune = dix-neuvième jour du mois) : l. 38-45  
 F. Sixième jour (de la fête de la pleine lune = vingtième jour du mois) : l. 45-46  
 G. Septième jour (de la fête de la pleine lune = vingt et unième jour du mois) : l. 47-48  
 H. Premier jour (du mois suivant) (jour de la nouvelle lune) : l. 48-55

### III. Les actes des participants :

#### A. L'officiant

*šmtr* : l. 2  
*ʿly* : l. 37  
*[t]tb* : l. 41  
*t[t]tbn* : l. 54

#### B. Le roi

*yrthš* : l. 3  
*ytb* : l. 7  
*yttb* : l. 45  
*ytt[b]* : l. 46  
*w hl* : l. 48  
*[yd]bh* : l. 50  
*yr[gm]* : l. 53  
*w hl* : l. 53  
*y[šú]* : l. 55

#### C. Incertains <sup>22</sup>

*mh[y...]* : l. 7  
*y[...]* : l. 8  
*yʾl[...]* : l. 10  
*ytk* : l. 12  
*yqh* : l. 20  
*mh[y...]* : l. 54

### IV. Les sacrifices :

#### A. Selon l'ordre du texte

1-2 : *šlmm*  
 4-6 : sans indication du type  
 8-11 : texte mutilé (type *tgml* ?)  
 11-12 : *ntk*  
 12-13 : *šrp*  
 13-19 : *šlmm*  
 19-22 : *mʿrb* (+ *trmt* ?)  
 22-23 : texte mutilé (type *mʿrb* ?)  
 24-29 : *šrp*  
 29-32 : *šlmm*  
 32 : *šrp*  
 32-36 : *šlmm*  
 37-38 : *šrp* (?)  
 37-38 : *šlmm* (?)

22. L'état du texte ne permet pas d'identifier le sujet de ces six verbes. Quant aux quatre premiers et au dernier cas, il pourrait s'agir du roi ou d'officiants inférieurs à l'officiant principal (à ce dernier on n'adresse par le discours direct). À remarquer la présence vraisemblable d'autres formes verbales dont le sujet est incertain à la ligne 7 (d'après le texte mieux conservé de RS 18.056) et à la ligne 54 ({ *wl-l[-]l[-]*}). À la ligne 20 *yqh* suit le pronom relatif *d* et pourrait être soit au passif, soit à l'actif, avec « le palais » pour sujet ou avec sujet indéfini.

38-40 : texte mutilé, apparemment sans indication du type (+ *dbh*)

41-43 : sans indication du type

43-45 : texte mutilé

45-46 : sans indication du type

48-49 : sans indication du type

50-51 : *šrp* (+ *dbh*)

52 : *šlmm* (+ *dbh*)

#### B. Par type

*dbh* : l. 20 (fait partie du *m'rb*) ; 39 (fait partie d'une série sans indication du type) ; cf.

l'utilisation du verbe DBH à la ligne 50.

*šlmm* : l. 1-2, 13-19, 29-32, 32-36, 37-38, 52

*šrp* : l. 12-13, 24-29, 32, 37-38, 50-51

*m'rb* (aussi *trmt* ?) : l. 19-22

*ntk* : l. 11-12

Sans indication du type : l. 4-6, 41-43, 45-46, 48-49

Texte mutilé : l. 8-11 (type *tgml* ?), 22-23 (type *m'rb* ?), 38-40 (vraisemblablement sans indication), 43-45

#### Les dieux

l. 1-2	l. 4-6	l. 8-11	l. 11-12	l. 12-13	l. 13-19	l. 19-22	
<i>šlmm</i>	Ø	<i>tgml</i> (?)	<i>ntk</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	[ <i>tr</i> ] <sup>1</sup> <i>lmt</i> <sup>1</sup> ? <i>m</i> 'rb	
<i>il</i>	<i>b'lt bhtm</i> <i>inš ilm</i> <i>ilš</i> [ <i>ilhm</i> ]	[...] <i>il</i>	aucun	<i>ilhm</i> <i>tkmn w šnm</i> <i>ršp</i>	<i>ilh</i> <i>ilhm</i> [ <i>ilhm</i> ] <i>b'l</i> <i>ātrt</i> <i>tkmn w šnm</i> 'nt <i>ršp</i> <i>dr il w pḥr b'l</i> <i>šlm</i> <i>ilhm</i> <i>b'lm</i> ( <i>ilhm</i> ?) ( <i>b'lm</i> ?)	aucun	
l. 22-23	l. 24-29	l. 29-32	l. 32	l. 32-36	l. 37-38	l. 37-38	l. 38-40
inconnu	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	<i>šrp</i> (?)	<i>šlmm</i> (?)	inconnu ( <i>dbh</i> )
[...]	<i>spn</i> <i>ḡlmt</i> <i>yrḥ</i> <i>nkl</i> <i>b'lt bhtm</i> <i>inš ilm</i> <i>ilhm</i> <i>špš</i> <i>ršp</i>	( <i>spn</i> ) ( <i>ḡlmt</i> ) ( <i>yrḥ</i> ) ( <i>nkl</i> ) ( <i>b'lt bhtm</i> ) ( <i>inš ilm</i> ) ( <i>ilhm</i> ) ( <i>špš</i> ) ( <i>ršp</i> ) <i>ilh</i> <i>ilhm</i> <i>ilhm</i> <i>tkmn w šnm</i> <i>il bt</i>	aucun	(aucun) <i>b'l spn</i> <i>spn</i> <i>b'l ūgrt</i> <i>ilib</i> <i>ātrt</i> <i>n</i> [...]	(aucun) (aucun) <i>b'l spn</i> ( <i>spn</i> ) <i>b'l ūgrt</i> ( <i>ilib</i> ) ( <i>ātrt</i> ) ( <i>n</i> [...])	(aucun) (aucun) <i>b'l spn</i> ( <i>spn</i> ) <i>b'l ūgrt</i> ( <i>ilib</i> ) ( <i>ātrt</i> ) ( <i>n</i> [...])	[...] <i>ātrt</i> <i>inš ilm</i>

l. 41-43	l. 43-45	l. 45-46	l. 48-49	l. 50-51	l. 52
Ø	inconnu	Ø	Ø	<i>šrp (dbh)</i>	<i>šlmm (dbh)</i>
[b' l spn]	[...]	<i>šmn</i>	[...]t	<i>prgl šqm</i>	<i>prgl šqm</i>
spn					
[b' l ũgrt]					

### Sommaire des offrandes

Lignes 1-2 : une offrande-*šlmm* : une grappe de raisin.

Lignes 4-6 : huit offrandes sans indication du type : la meilleure part du tribut, quatre bœliers, deux oiseaux, une mesure-*dd* <d'huile> ?.

Lignes 8-11 : texte mutilé, ayant peut-être rapport au sacrifice-*tgml*, comportant au moins deux brebis, une colombe de ville, un bœuf.

Lignes 11-12 : un sacrifice-*ntk*, de contenu inconnu.

Lignes 12-13 : trois sacrifices-*šrp* : une vache et deux brebis.

Lignes 13-19 (≈ RS 1.001:4-10) : quatorze offrandes-*šlmm* : deux brebis, un bœuf, six bœliers, trois vaches (le cœur de chacune de ces douze victimes constitue une offrande à part), deux offrandes de céréales (quinze mesures de céréale-*dtt* et quinze d'emmer).

Lignes 19-22 : huit offrandes-*m'rb* (aussi *trmt* ?) : un sacrifice-*dbh*, de l'huile parfumée à la myrrhe, de l'huile parfumée (à d'autres aromates), du miel, un/des lombe(s), une colombe de ville, deux HT.

Lignes 22-23 : texte mutilé, ayant peut-être rapport à l'offrande-*m'rb*, comportant quatorze jarres de vin, une mesure-*prs* de farine.

Lignes 24-29 : onze sacrifices-*šrp* : trois oiseaux, deux bœliers, un L[...], quatre vaches, une brebis.

Lignes 29-32 : dix-sept sacrifices-*šlmm* : répétition de la série précédente, ensuite quatre brebis et deux vaches.

Ligne 32 : deux sacrifices-*šrp* : deux brebis.

Lignes 32-36 : neuf sacrifices-*šlmm*, répétés [X]-nombre de fois : répétition de la série précédente, ensuite deux vaches, une brebis, un bœlier, un G[...], et deux oiseaux.

Lignes 37-38 : deux sacrifices-*šrp* et neuf sacrifices-*šlmm*, répétés [X]-nombre de fois : répétition de la série précédente.

Lignes 38-40 : texte mutilé ayant rapport à des offrandes dont le type est inconnu (ou dont le type n'était pas indiqué) et comportant au moins un sicle d'argent, un foie, un sacrifice-*dbh*, deux oiseaux, une offrande incertaine.

Lignes 41-43 : texte mutilé, comportant apparemment soixante-six sacrifices sans indication du type : une vache et deux brebis, répété vingt-deux fois.

Lignes 43-45 : texte mutilé, comportant au moins un bœlier, une mesure-*dd* d'huile, et une vache.

Lignes 45-46 : trois sacrifices sans indication du type : deux bœliers et une vache.

Lignes 48-49 : deux sacrifices sans indication du type : deux bœliers.

Lignes 50-51 : un sacrifice-*šrp* : un bœlier.

Ligne 52 : deux sacrifices-*šlmm*, répétés sept fois : un bœuf et un bœlier.

### Les bénéficiaires — les offrandes

*il* : une grappe (de raisin) (l. 2 = *šlmm*), un bœuf (l. 11 = *tgml* ?).

*il bt* : une brebis (l. 31-32 = *šlmm*).

*ilib* : deux + *n* bœliers (l. 35 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répété une fois l. 37).

*ilh* : quatre brebis (l. 13-14, 29-30 = *šlmm*).

*ilhm* : deux bœliers (l. 6 = sans indication du type ; l. 14 = *šlmm*), six vaches (l. 12 = *šrp* ; l. 14 = *šlmm* ; l. 27-28 = *šrp* ; l. 29 = *šlmm* ; l. 30 = *šlmm* x 2), un bœuf (l. 14 = *šlmm*).

*ilhm* + *b'lm* : douze cœurs (l. 17-18 = *šlmm*), trente (mesures de) céréale-*dtt* et emmer (l. 18-19 = *šlmm*).



- ilš* : un bélier (l. 6 = sans indication du type), une mesure-*dd* <d'huile> ? (l. 6 = sans indication du type).
- inš ilm* : huit oiseaux (l. 5-6 = sans indication du type ; l. 27 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm* ; l. 40 = de type inconnu, peut-être sans indication dans le texte).
- ārt* : un bélier (l. 15 = *šlmm*), 2 + *n* Ḡ[...] (l. 35 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37), une offrande incertaine (l. 39-40 = de type inconnu, peut-être sans indication dans le texte).
- b'1* : un bélier (l. 15 = *šlmm*).
- b'1 ūgrt* : deux + *n* vaches (l. 34-35 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37), vingt-deux brebis (l. 42 = sans indication du type).
- b'1 špn* : deux + *n* vaches (l. 33 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37) + vingt-deux vaches (l. 41 = sans indication du type).
- b'1t bhtn* : le meilleur du tribut (l. 4-5 = sans indication du type), deux béliers (l. 5 = sans indication du type), deux vaches (l. 26 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- dr il w pḥr b'1* : une vache (l. 16-17 = *šlmm*).
- yrḥ* : deux béliers (l. 25 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*), deux L[...] (l. 25 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- šlm* : une vache (l. 17 = *šlmm*).
- šmn* : deux béliers (l. 45 = sans indication du type), une vache (l. 46 = sans indication du type).
- špš* : deux brebis (l. 28 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- nkl* : deux vaches (l. 26 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- 'nt* : un bélier (l. 16 = *šlmm*).
- prgl šqm* : un bélier (l. 51 = *šrp*) ; sept bœufs et sept béliers (l. 52 = *šlmm*).
- špn* : deux oiseaux (l. 24 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*) ; deux + *n* brebis (l. 34 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37) ; vingt-deux brebis (l. 42 = sans indication du type).
- ri*[...] : quatre + *n* oiseaux (l. 36 = *šlmm* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37).
- ršp* : une brebis (l. 13 = *šrp*), un bélier (l. 16 = *šlmm*), deux vaches (l. 28-29 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- tkmn w šnm* : deux brebis (l. 12 = *šrp* ; l. 31 = *šlmm*), un bélier (l. 15 = *šlmm*).
- ḡlmt* : deux béliers (l. 24-25 = *šrp* ; l. 29 *kmm* = *šlmm*).
- [...]t : deux béliers (l. 48-49 = sans indication du type).
- Divinité inconnue : deux brebis et une colombe de ville (l. 9-10 = *tgml* ?) ; quatorze jarres de vin, une mesure-*prs* de farine (l. 22-23 = de type inconnu) ; un sicile d'argent, un foie, un sacrifice-*dbh* (l. 38-39 = de type inconnu, peut-être sans indication dans le texte) ; un bélier, une mesure-*dd* d'huile, une vache (l. 43-44 = de type inconnu).
- Sans indication de divinité : une offrande incertaine (l. 11-12 = *ntk*) ; un sacrifice-*dbh*, de l'huile parfumée à la myrrhe, de l'huile parfumée (à d'autres aromates), du miel, un/des lombe(s), une colombe de ville, deux HT (l. 20-22 = *m'rb* [aussi *trmt* ?]) ; huit + *n* brebis (l. 32 = *šrp* ; répété *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37 ; l. 32-33 = *šlmm*, répétée *n*-fois l. 36 ; répétée une fois l. 37).

### Commentaire

Ligne 1. Depuis la publication de RS 18.056 où se trouve le nom de mois *ra'šū yēni* (l. 1), la restitution du même nom de mois est universellement adoptée ici. Remarquons pourtant que la lecture de ce qui semble être un nom de mois commençant par {š} en RS 18.056:54 constitue une difficulté qui n'est pas sans importance pour la question de la séquence des mois à Ougarit (voir notre commentaire du texte de la 18<sup>e</sup> campagne). Toutefois, la quasi-identité de RS 1.003:1-49 et RS 18.056:1-53 fait que la restitution ici du nom de mois *ra'šū yēni* est plus que vraisemblable.

D'après RS 18.056, et d'après notre texte si la restitution du même nom de mois est admise, on peut situer le mois de *ra'šū yēni* dans le cours des saisons au moment où débutent les vendanges. Le fait de la présentation symbolique d'une grappe de raisin ne laisse pas de doute qu'il s'agit bien du début de la récolte et de la production du vin nouveau, et non, donc, d'une fête du vin à une autre

étape de sa production<sup>23</sup>. Mais la place de ce mois dans l'année civile est moins certaine : l'année commençait-elle au printemps ou en automne ? et le mois de *ra'su yêni* se plaçait-il au début ou à la fin de l'année<sup>24</sup> ? Si rapport il y a entre les *m̄bt āzmr* (l. 51) et les *sukkôt* hébraïques, le mois de *ra'su yêni* se placera à la fin de l'année agraire, et le mois suivant sera donc le premier de l'année. Qui plus est, la fête de *sukkôt* a lieu après les vendanges (Deut. 16:13 ; le quinze du septième mois d'après Lévit. 23:34, à savoir le premier mois de l'année débutant en automne) : selon le système rituel israélite, on devait se présenter devant Yahweh avec les fruits des récoltes. Il est évident que ceci ne pouvait se faire avant l'époque des récoltes — d'où la tradition selon laquelle cette fête marquait la fin de l'année (Exod. 23:16 ; 34:22). Si les remaniements de la pratique cananéenne — qui se sont sûrement introduits dans le culte israélite et qui ont sûrement eu pour résultat l'apparition de différences importantes par rapport au culte cananéen — n'ont pas modifié la séquence récolte-fête, on est obligé de conclure que *ra'su yêni* ne correspondait pas au mois de la « fête des Tentes » du culte hébraïque : ce dernier mois correspondrait plutôt ici au mois suivant, où l'on devait construire des « demeures de branchages » (l. 48-55). Une importante différence entre les données bibliques et celles de ce texte réside en ce que la fête de *sukkôt* se situe le quinze du septième mois, alors que selon notre texte les « demeures de branchages » auraient été installées dès le premier jour du mois correspondant.

23. *riš* semble être le même que *riš* « tête, chef, début », parce que « prémice(s) » s'écrit *rišyt* (RS 24.266:25) et que le logogramme employé dans les textes accadiens est SAG(.DU) (voir Nougayrol, *Ugaritica* V [1968], p. 193, n. 3 ; idem, *PRU* VI [1970], p. 93). Cf. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 78, n. 16 : « First-of-the-Wine » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 13 : « In the month of 'First-of-the-Wine' » ; idem, *Anthology* (1987), p. 158 (de même) ; Mulder, *UF* 4 (1972), p. 88 : « im Monat des ersten Weines » ; Lemaire, *VT* 25 (1975), p. 25, n. 4 : « 'début du vin' ou 'vin nouveau' » ; Heltzer, *Rural Community* (1976), p. 40 : « (month) of the head-of-the wine » ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234 : « Im Monat des ersten Weins » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 311 : « Anfang des Weins » ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 153, n. 41 : « du vin nouveau, de la vendange » (cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 93) ; Reeves, *VT* 42 (1992), p. 358 : « In the month 'First of the Wine' ». Lipiński traduit pourtant « Firstfruits-of-the-wine » (*OLA* 23 [1988], p. 140). Si cela était le sens du nom, on se demande pourquoi la première offrande n'était pas celle d'une cruche de vin nouveau, au lieu de la grappe de raisin qui se trouve dans le texte. Sur les rapports entre la récolte du raisin et la fête du vin d'après les textes du judaïsme, voir Reeves, *ibid.*, p. 350-61.

24. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 59, 78-80 (*ra'su yêni* était le premier mois de l'année) ; idem, *New Year* (1972) I, p. 6 (de même) ; Olivier, *JNSL* 1 (1971), p. 39-45 (l'année commençait au printemps ; *ra'su yêni* était le septième mois) ; idem, *JNSL* 2 (1972), p. 53-59 (changement d'avis : accepte les conclusions auxquelles aboutit De Moor) ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-1988], p. 70 (acceptent les conclusions auxquelles aboutit De Moor) ; idem, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 239 (de même) ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 140 (*ra'su yêni* était le premier mois de l'année) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 311 (*ra'su yêni* était le premier mois de l'année) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 23, 31 (*riš yn* pourrait être le premier mois de l'année qui commence en automne) ; Cohen, *Cultic Calendars* (1993), p. 377-78 (l'année civile commence au printemps, l'année cultuelle en automne par le mois de *ra'su yêni*) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 93 (le mois de *ra'su yêni*) est en automne).

À vrai dire, l'idée du nouvel an d'automne n'est fondée sur aucune donnée explicite provenant d'Ougarit même, mais sur une analyse déficiente de ce texte-ci et sur l'interprétation de certains textes mythologiques (De Moor, *ibid.*, p. 59, 78). Le seul indice que fournit ce texte — indice assez indirect — en faveur de cette hypothèse est le fait que ce texte, aussi bien que RS 18.056, comportent des détails sur deux mois successifs, fait sans parallèle sûr dans ces textes : cela peut correspondre à l'intention délibérée de lier le dernier mois d'une année au premier mois de la suivante (voir le commentaire de la ligne 48 et nos conclusions générales). Concernant la question des rapports entre la fête de la récolte et l'année civile en Mésopotamie et en Israël, voir Van Der Toorn, *SVT* 43 (1991), p. 331-44.

Il existe aussi le problème de la place des vendanges au cours de l'année : si l'année civile et/ou l'année cultuelle commençai(en)t en septembre/octobre, les vendanges se plaçaient-elles à cette époque ou sensiblement plus tôt ? Pour ce problème, voir De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 78 ; Lemaire, *VT* 25 (1975), p. 15-26. Selon les auteurs qui ont observé les usages des paysans de la région, la récolte du raisin commence au mois d'août, alors que le meilleur raisin pour la vinification mûrit au mois de septembre (Anderlind, *ZDPV* 11 [1888], p. 166 ; Dalman, *Arbeits* IV [1935], p. 336, 363). D'après le livre de Jubilées, où le calendrier qui fait commencer l'année au printemps est en usage, Noé a récolté son raisin au septième mois et la fête du vin avait lieu au premier mois, alors que le Rouleau du Temple des manuscrits de la mer Morte place cette dernière fête au cinquième mois (voir Reeves, *VT* 42 [1992], p. 350-61).

Les données principales de notre texte sont donc les termes *yn* (l. 1), *útkl* (l. 2), et *míbt ázmr* (l. 51), et le fait que c'est le « début » du vin qui constitue le nom du mois. En plus de ces faits précis, il faut citer l'offrande de céréales au cours du rite de ce mois (l. 18-19 ; cf. aussi l'offrande de « farine », l. 23), fait rare dans ces textes, qui peut indiquer que ce mois se place à la charnière entre la récolte des céréales et celle du raisin (l'autre rite qui comporte l'offrande de céréales, à savoir RS 1.001, n'est pas daté). Comparant le mot *yn* aux usages modernes, De Moor a conclu que le mois de *ra'su yêni* devait commencer au mois de septembre (voir la note 24). Le terme *útkl* pourrait être mis au service des deux interprétations : il pourrait désigner soit la première grappe de la récolte au mois d'août soit la première grappe du meilleur raisin destiné à la vinification. La formule *míbt ázmr*, par contre, dans l'interprétation structurelle de ce texte qui semble s'imposer, parle nettement en faveur de l'hypothèse qui voit en *ra'su yêni* le mois qui précédait la fête des branchages, celui qui commençait, *grosso modo*, à la troisième semaine du mois d'août, c'est-à-dire du dernier mois lunaire avant l'équinoxe d'automne. Selon le calendrier ougaritique, donc, *ra'su yêni* aura été le mois où eut lieu le début des vendanges, le dernier mois de l'année si celle-ci débutait en automne ; la fête des vendanges, au début de laquelle on érigeait des demeures de branchages sur le toit du temple de 'Ilu, aura eu lieu au mois suivant, le premier mois de la nouvelle année. On se rendra bien compte que notre hypothèse porte uniquement sur la signification du nom de mois *riš yn* et sur le début de la récolte du raisin : nous n'envisageons pas que les Ougaritains aient fêté les vendanges pendant le dernier mois de l'année, parce que ce n'est pas cette fête que relate RS 1.003:1-49, celle-ci étant le sujet des lignes 50-55, vraisemblablement sous forme abrégée.

En ougaritique — par opposition à l'hébreu, par exemple — le nom *hđt* désigne strictement la nouvelle lune (« nouveauté » → « nouvelle lune »), sans exemple, du moins jusqu'à présent, du sens secondaire de « mois » ; ce dernier sens s'exprime par le mot *yrh*. L'expression parallèle *ym mlāt*, « jour de la pleine (lune) » (RS 1.009:11 ≈ RS 24.253:3), montre par la différence de genre entre les deux mots que la syntaxe est celle de l'état construit (*yōmu hđti*). Nous envisageons la signification de la formule *b ym hđt* comme étant « au cours de la journée qui suit l'apparition de la nouvelle lune », sans en tirer de conséquence certaine pour la question de la conception du jour chez les Ougaritains (commençait-il au soir ou au matin ?) <sup>25</sup>.

D'après la distribution des jours du mois tels qu'ils apparaissent dans ces textes, il semble légitime de conclure que la division quaternaire du mois lunaire, où les jours 7/8, 14/15, et 21/22 se trouvaient à la charnière des divisions, était en usage (voir plus bas, sur *b hmš* à la ligne 38, sur RS 12.061:1-2, et sur RS 24.250<sup>+</sup>:24) <sup>26</sup>. Les textes rituels n'ayant fourni de données jusqu'à présent que sur le calendrier strictement lunaire, on hésitera devant l'hypothèse selon laquelle la semaine était en usage à Ougarit <sup>27</sup>. La division quaternaire du mois lunaire pouvait évidemment constituer une étape vers la constitution de la semaine comme entité indépendante du mois lunaire, mais l'organisation de

25. Selon Durand, le jour commençait au soir pour les habitants de Mari (NABU 1987/3, p. 39-40, n° 73). Cela pouvait bien être le cas aussi à Ougarit (del Olmo Lete, *AuOr* 8 [1990], p. 24), mais, pour autant que nous le sachions, la preuve dirimante de cette hypothèse fait toujours défaut. Dans tous les cas, l'interprétation de RS 12.061 comme se référant à une éclipse solaire n'est d'aucun poids pour résoudre cette question (De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 73-74 ; idem, *Nature* 338/6212 [16 March 1989], p. 239 ; Lipiński, *Or* 61 [1992], p. 475), car d'éclipse solaire il n'est pas question dans RS 12.061 (voir notre commentaire). Pour la situation, très compliquée, qu'expriment les textes bibliques, voir Goldstein et Cooper, *JAOS* 110 (1990), p. 20 et bibliographie (cf. aussi Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 535).

26. Tout ce que nous avons appris depuis la publication de RS 12.061 va à l'encontre de l'hypothèse selon laquelle le mois à Ougarit n'était pas lunaire (Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 22), et il faudra par conséquent donner à la formule *b ū ym hđt* (RS 12.061:1) une interprétation conforme à ces données.

27. Del Olmo Lete emploie le terme, indiquant par des guillemets le problème que soulève son usage (« la "semana" como periodo cūltico era ya usada en Ugarit » : *AuOr* 2 [1984], p. 199, n. 10 ; cf. idem, *RAI* 32 [1986], p. 159, n. 17 ; idem, *AuOr* 9 [1991], p. 75 ; idem, *Religión* [1992], p. 22-24, 158-59). Nous essayons d'éviter le terme, et quand nous l'utilisons pour désigner une des divisions quaternaires du mois, nous suivons l'exemple du savant espagnol pour l'emploi des guillemets. Pour le problème de la fête de la pleine lune par rapport au mois lunaire, voir ci-dessous, commentaires des lignes 3 et 38, et pour les implications du décompte des jours de la fête de la pleine lune pour cette question, voir aussi ligne 38.

ces rites indique qu'à Ougarit on n'est pas arrivé à ce résultat. Du reste on ne rencontre aucun indice de l'existence dans cette société de jours néfastes, comme on en trouve en certaines sociétés et que l'on cite souvent comme révélant un concept parallèle à celui du sabbat hébraïque. Bien que plus touffu, le système ougaritique présente des similarités avec le système babylonien, où le premier, le septième et le quinzième jours du mois lunaire étaient plutôt des jours fastes et associés au culte sacrificiel<sup>28</sup>.

Ligne 2 *šmtr* : √MTR « couper »<sup>29</sup>. Selon d'autres avis<sup>30</sup>, il faudrait répartir les signes en deux mots, *šm* et *tr*, « deux brebis (et) une tourterelle », ou en *š* et *mtr* « 'un capo di bestiame minuto (ovino) sciolto' o 'cresiuto in libertà' »<sup>31</sup>. Du point de vue épigraphique, l'absence du trait de séparation ne peut qu'infirmar ces hypothèses. Le sens du nom de mois *ra'šu yēni*, aussi bien que celui du mot suivant, *ūtkl*, « la grappe de raisin »<sup>32</sup>, indiquent les vendanges ; de là il n'y a qu'un pas pour accepter que l'on récoltait le raisin en « coupant » la tige de la grappe.

Comme dans RS 1.001, la première divinité qui reçoit une offrande est *'Ilū*. Par contre, le type de ce premier sacrifice est le *šlmm* (en RS 1.001 il s'agissait du *t'*). On remarquera la position finale dans la phrase de ce dernier vocable, position fréquente quand il ne vient pas à la suite de *šrp*<sup>33</sup>. Ce premier acte rituel n'est pas localisé. Du fait de l'offrande à *'Ilū*, et du fait que la plus grande partie de la liturgie indiquée aux lignes 38-55 se déroule au temple de *'Ilū*, il est vraisemblable que cette offrande d'une grappe de raisin avait lieu au temple du bénéficiaire. On peut également envisager une fête en plein champ, mais alors on se demande où eurent lieu les événements des lignes 3-20, surtout les sacrifices « dans 'l'ouverture' » et « dans 'les flammes' » (l. 11-18). Voir aussi le commentaire de *yqh* à la l. 20, de *bt il* à la l. 38, de *[t]b mdbht b'l* à la l. 41, et de *brr* à la l. 44.

Ligne 3. La comparaison avec RS 18.056:3 montre que le chiffre de « treize » est certain : le « dix » y est entier<sup>34</sup>. Dans cette indication temporelle il doit s'agir du même mois, à savoir du mois de *ra'šu yēni*, et non d'un autre<sup>35</sup>. Il s'agit dans ce texte du jour qui précède le début de la fête de la pleine lune ; la ligne suivante fait apparemment allusion au jour précédant l'observation de la pleine lune par le chiffre de « quatorze »<sup>36</sup>. L'unique événement du 13<sup>e</sup> jour est préparatoire<sup>37</sup> : aucun sacrifice n'a lieu, seulement une cérémonie qui est centrée sur le roi.

28. Cf. Weinfeld, *Deuteronomy* (1991), p. 301-2.

29. Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 278-79 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 13 ; idem, *Anthology* (1987), p. 158 ; Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 123-24 ; idem, *TRU* I (1981), p. 64 ; idem, *Terra* (1984), p. 114 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 76, n. 21 ; idem, *TO* II (1989), p. 153 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 83, 91, 93-94 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258 ; idem, *Religión* (1992), p. 74 (première hypothèse) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 8, 42 ; cf. Reeves, *VT* 42 (1992), p. 358. Selon Herdner (*Syria* 33 [1956], p. 109) il s'agirait de la racine MRR.

30. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 78-79 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 311 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 74, n. 47 (seconde hypothèse).

31. Rinaldi, *BeO* 8 (1966), p. 79 (*mtr* < √NTR).

32. Voir Virolleaud, *GLECS* 7 (1954-57), p. 22 ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 109 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 472 ; Sasson, *RSP* I (1972), p. 399 ; Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 123 ; idem, *TRU* I (1981), p. 64 ; idem, *Terra* (1984), p. 114 ; Abou Assaf, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 262 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 18, 43 ; idem, *TO* II (1989), p. 153 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 83, 91 ; Chiera, *RSO* 57 (1983), p. 43-51 ; idem, *AION* 46 (1986), p. 291-93 ; Krebernik, *ZA* 73 (1983), p. 26 ; Zurro, *AuOr* I (1983), p. 266 ; Lambert, *JCS* 41 (1989), p. 30 ; Reeves, *VT* 42 (1992), p. 358.

33. De Moor, *Gispén* (1970), p. 112-13 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234.

34. Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 109 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 12-13 (où l'on trouvera une discussion des formes des nombres 11-19).

35. Caquot parle du 13 de Hiyyar (*SDB* 9 [1979], col. 1409).

36. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 198, n. 8 = RAI 32 (1986), p. 159, n. 15 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 261 ; idem, *Religión* (1992), p. 77. Cette explication prévoit la célébration de fêtes l'avant-veille de la pleine lune (le 13<sup>e</sup> jour du mois), la veille de la pleine lune (le 14), et au jour suivant (le 15). En effet, une confusion dans la numérotation causée par le décalage entre les cycles solaire et lunaire nous paraît peu probable. Voir aussi le commentaire qui suit, celui sur *yrtš mlk brr*, et sur RS 1.009:10-11.

37. Cazelles, *SDB* 9 (1979), col. 471-72 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 261 ; idem, *Religión* (1992), p. 77-78. La fonction préparatoire de la lustration est caractéristique dans ces textes : voir ci-dessous, commentaire de *'lm*, ligne 8.

Les données chronologiques actuellement connues concernant la fête ayant lieu à l'époque de la pleine lune sont les suivantes (les quantités du mois sont indiqués en chiffres arabes) :

- RS 1.003 ≈ RS 18.056 (mois de *ra'su yēni*) : 13 (bain — voir ci-dessous), 14, 15, 19, 20, 21 (cf. aussi RS 24.276 verso).
- RS 18.056, lignes 54-57 (mois de *šl-l[...]*) : 14 (bain), 15.
- [RS 1.009] ≈ RS 24.253 (mois inconnu) : 14 (bain), 15 (*ym mlāt*), 17 (on ne sait pas si ce 17<sup>e</sup> jour est le dernier de la fête).
- RS 24.249 (mois de *hiyyāru*) : aucune mention de bain au début du texte, 14, 18 (bain), 19.
- RS 24.256 : 13 (bain), 14, 15, 16, 17 ... (la fin du texte fait défaut).
- Cf. RS 24.266 (mois de *'Iba'latu*) où se trouve le saut du 7<sup>e</sup> au 17<sup>e</sup> jour du mois (où a lieu le bain).

D'après certains textes, le rite royal de lustration a donc eu lieu le 13 du mois, d'après d'autres le 14, suivi par la mention explicite de la fête de la pleine lune au jour suivant. Dans les textes actuellement à notre disposition, on ne trouve pas la mention explicite de l'observation de la pleine lune comme ayant lieu au 14 du mois. Il paraît nécessaire de supposer que les rites accomplis le 14 du mois étaient en rapport avec la fête de la pleine lune, mais la nature précise de ce rapport reste à définir. Dans ce sens, on pourrait citer RS 24.249:17'-18', où l'on rencontre le saut du 14 au 18 du mois, sans mention du 15, comme preuve que le rite principal de la pleine lune pouvait être célébré le 14 du mois. Nous voyons deux façons d'expliquer la différence chronologique apparente entre RS 24.249 et RS 1.009 ≈ RS 24.253 : (1) soit la fête du 14 selon RS 24.249 équivaut à *ym mlāt* dans RS 1.009 ≈ RS 24.253 et désigne le jour (solaire) suivant l'observation de la pleine lune, ce qui entend que le *ym mlāt* se déplaçait entre le 14 et le 15 du mois ; (2) soit il n'y avait pas de fête au *ym mlāt* selon le rite de RS 24.249 (ou que cette fête n'était pas mentionnée dans le texte, pour une raison qui nous échappe), et le *ym mlāt* était donc toujours le 15<sup>e</sup> jour du mois. Il nous paraît nécessaire d'adopter la seconde hypothèse car, à ce que nous sachions, les Ougaritains n'avaient pas les connaissances nécessaires pour prédire la plénitude astronomique de la lune et ils n'étaient donc pas en mesure de fixer d'avance les détails d'une fête de la pleine lune dépendant de sa plénitude astronomique<sup>38</sup>. Qui plus est, le fait que dans ce texte-ci on paraît compter les jours de la fête à partir du 15<sup>e</sup> jour du mois (voir le commentaire de *b hms*, l. 38) — malgré l'accomplissement de sacrifices au 14<sup>e</sup> jour — peut s'interpréter comme indice que le 15<sup>e</sup> jour était le jour principal de la fête. L'explication de la variation entre le 13 et le 14 du mois comme le premier jour mentionné dans les textes se trouve vraisemblablement dans la nature du mois lunaire, qui comporte vingt-neuf jours et demi, mais on ne peut pas savoir si l'alternance était arbitraire ou si elle était fixée d'après un événement du mois précédent. En tout cas, l'existence de la séquence : « quatorze du mois-X ... quatorze du mois suivant » semble établie par RS 18.056, et il n'y avait donc pas une simple alternance « treize ... quatorze » ou « quatorze ... quinze ». À moins donc que cette donnée soit liée particulièrement au mois intercalaire, elle semble constituer la preuve que la fête principale de la

38. Dans la Babylonie du premier millénaire av. J.-C., la longueur du mois, 29 ou 30 jours, ne fut déterminée que par l'observation de la nouvelle lune du mois suivant (Sachs et Hunger, *Astronomical Diaries* [1988] I, p. 20), et le calcul mathématique de la durée du mois ne fut découvert qu'assez tardivement (cf. Van Der Waerden, *Anfänge* [s.d.], p. 169 ; Neugebauer, *Exact Sciences* [1952], p. 92-138 ; Beckwith, *RQ* 15 [1992], p. 459-61 ; Beaulieu, *ZA* 83 [1993], p. 297-98). L'hypothèse selon laquelle la fête de la pleine lune avait lieu soit le 14 du mois, soit le 15, selon la durée du mois — 29 ou 30 jours (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 84) —, présente donc certaine difficulté. On pourrait penser, si l'on accepte que les textes rituels sont « descriptifs » (voir le commentaire de RS 1.001:1 *š* et note 55, et de RS 1.005:1 *t'rb* et note 19), que les prêtres ougaritiques réglaient la fête de la pleine lune d'après l'observation. Mais cette hypothèse nous obligerait à conclure que ces textes n'avaient aucune valeur « prescriptive », même pas celle qu'acceptent Levine et Tarragon (« What is done is what is to be done » [ibid., p. 79]), car selon la nature des choses le jour du début de la fête de la pleine lune pouvait changer d'un mois à l'autre et pouvait également varier au même mois d'une année à l'autre. Est-il possible d'admettre que la forme (descriptive) et le contenu (variation entre les 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> jours du mois) de ces textes suffisent pour indiquer que les calculs qui permettaient un millénaire plus tard le calcul mathématique de la longueur moyenne du mois avaient pris naissance, sans doute sous forme tâtonnante, déjà au Bronze Récent ?

pleine lune n'était pas fixée arbitrairement pour alterner invariablement d'un mois à l'autre entre les 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> jours.

Dans ces textes de la pratique, la phrase *yrthš brr* constitue un *crux interpretum* des plus difficiles. Nous connaissons six interprétations principales des signes {brr}, dont trois partent de la racine BRR<sup>39</sup> : (1) √BRR, adjectif ou participe passif, « pur, purifié »<sup>40</sup> ; (2) √BRR, participe actif, « purificateur »<sup>41</sup> ; (3) √BRR, 3 m.s. pf. ou infinitif absolu du schème-G, « (il) est pur »<sup>42</sup> ; (4) ≈ l'accadien *barāri* « la première veille de la nuit, celle du soir »<sup>43</sup> ; (5) B + RR, « dans du crachat »<sup>44</sup> ; (6) B + RR, « dans RR [indication topographique de sens inconnu] »<sup>45</sup>.

Il n'existe aucune preuve contraignante pour rejeter les trois dernières suggestions, mais on aimerait que l'une ou l'autre soit mieux étayée avant de l'accepter. La purification étant un lieu commun des rituels, il nous paraît de meilleure méthode de chercher d'emblée une explication à partir de la racine BRR. Laquelle des trois analyses proposées s'avère-t-elle la meilleure ? Il convient d'abord, comme d'autres avant nous, d'observer l'usage de cette racine dans d'autres textes. Le mot *brr* signifiant une sorte de métal n'est pas très utile pour notre propos : c'est une supposition logique — que la plupart des lexicographes ont faite — que la racine BRR, « briller », serait à la base de ce mot, dont les deux /r/ devaient encadrer une voyelle longue (C<sub>1</sub>vC<sub>2</sub>v:C<sub>3</sub>). Comme verbe la racine ne se trouve que dans un texte, mais ce témoignage est précieux, car le sens du texte est clair et la racine revient trois fois. Il s'agit de RS 15.125 (= PRU II 5 = KTU 2.19), où on trouve à la ligne 4 *br*,

39. Les auteurs n'indiquent pas toujours leur préférence entre ces possibilités d'analyse (par ex., Fronzaroli, QS 2 [1973], p. 12 ; Dijkstra, UF 8 [1976], p. 440 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 311 : « er sei rein »), ou bien ils ont changé d'avis et sont donc cités pour deux interprétations différentes.

40. Cazelles, *OrAn* 3 (1964), p. 44-45 (voir aussi plus loin, interprétation n° 3) ; Gordon, *UT* (1965), § 19.528 (« pure, clean » ; dans les éditions précédentes on trouve soit néant [UG], soit *brr* mais sans traduction [UH (1947), § 18.431 ; UM (1955), § 20.366] ; pour la traduction dans *UL*, voir plus loin, interprétation n° 5) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 318 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 13 ; idem, *Ridderbos* (1975), p. 214 ; idem, *Anthology* (1987), p. 159 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 192 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 106 (changement d'avis, voir plus loin, interprétation n° 5) ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384 (l'analyse comme participe actif aussi est présentée comme possible) ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 469 ; idem, *TRU* I (1981), p. 26, 29, et passim ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 (ici aussi le participe actif est mentionné) ; idem, *Terra* (1984), p. 113, 114 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 82 ; idem, *TO* II (1989), p. 153 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 91, 93, 94 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 204 (traduisant RS 24.256:11) ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 258, 260, 261 ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 190 (traduisant RS 24.249:19-20) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 29 (traduisant RS 24.266:5) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 182 (traduisant RS 24.253:2), p. 188 (traduisant RS 1.009:10) ; idem, *Religión* (1992), p. 74, 97 et passim ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 60 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 848 (soit cette analyse, soit la troisième de notre liste ; à la page 519 il semble préférer la deuxième — voir la note suivante).

41. Levine, *JCS* 17 (1963), p. 106 (changement d'avis en 1993, voir note précédente) ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 486, 487, n. 4 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 13 (dans son édition de RS 18.056, Herdner proposait l'interprétation comme infinitif absolu, voir note suivante) ; Miller, *JNSL* 9 (1981), p. 127 ; idem, *Cross* (1987), p. 61-62. Cf. Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384, n. 16 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 519 (semble préférer cette analyse, bien que la première de notre liste soit préférée à la p. 848).

42. Cazelles, *Henninger* (1976), p. 43 (ne propose pas d'analyse précise) ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 472 (il s'agirait d'un perfectif) ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 110 (tout en admettant d'autres explications pour d'autres textes, elle propose ici, avec point d'interrogation, l'analyse comme infinitif absolu ; voir aussi la note précédente). Urie a traduit « the king purifies » (*PEQ* 80 [1948], p. 42), mais en l'absence d'une analyse, il est impossible de savoir s'il pensait au schème-G (à l'instar de l'hébreu) ou au schème-D. Pour cette question, voir notre discussion plus bas. Pour Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 848, il pourrait s'agir de l'infinitif absolu, mais ayant la fonction d'adverbe (cf. aussi les deux notes précédentes).

43. Freilich, communication personnelle.

44. Gordon, *UL* (1949), p. 114 : « washes himself of spittle » ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 132 (suit Gordon) ; Gray, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 193 : « from spittle ». Selon cette interprétation, le *b* aurait le sens privatif (sens que Pardee a refusé d'accepter en conjonction avec le verbe *rhš* : *UF* 8 [1976], p. 266-67). Dans ses grammaires, Gordon ne s'est pas prononcé sur le sens de *brr* avant *UT* où il accepte le sens de « pure, clean » (voir plus haut, interprétation n° 1) ; Gray aussi a changé d'avis (voir ci-dessus note 40). Cf. Watson, *UF* 22 (1990), p. 422, n. 9.

45. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1408.

« il est pur », à la ligne 3 *brt*, « elle est pure », et à la ligne 10 le nom commun *tbrrt*, « pureté, purification ». Dans tous les cas, « la pureté » sert de métaphore pour désigner une personne ne devant pas de redevances au roi <sup>46</sup>. L'importance de ces formes pour notre propos actuel est qu'elles montrent que le verbe est statif en ougaritique (*br* = \*/barra/ < \*/barira/ ou \*/barura/), comme en arabe, et non pas transitif, comme en hébreu biblique. Il est probable, donc, que les formes *bārūr* (hébr.) et *bʾrūr* (aram.) étaient à l'origine des adjectifs statifs et non des participes passifs. Si cette conclusion est correcte, *brr* dans notre texte ne peut pas être un participe actif ayant un sens transitif, « purificateur », car la transitivité s'exprimerait par les schèmes-D et -Š. De toute façon, ce sens n'a jamais eu beaucoup d'attrait du point de vue de l'interprétation culturelle, car le rôle de « purificateur » attribué au roi serait une nouveauté dans le monde ouest-sémitique.

La troisième explication à partir de √BRR indiquée plus haut présente l'avantage de comporter le sens statif que nous venons d'accepter, mais l'inconvénient d'aboutir à un syntagme invraisemblable, à savoir, l'asyndète entre le premier verbe à l'imparfait et le second, *ex hypothesi* parfait ou infinitif absolu. S'il est au parfait, on est en face de deux formes verbales et de deux aspects différents, sans aucune indication d'une raison pour cette dissonance. S'il s'agit de l'infinitif « absolu », on s'étonne que deux racines différentes soient ainsi accolées : normalement, on emploie l'asyndète avec deux formes d'une même racine (par ex., CTA 20 B:10 *yspī spū*, ou, invertissant l'ordre des formes, CTA 4 IV:34 *gmū gmit*) ; par contre, l'infinitif « absolu » qui a pour fonction de remplacer un verbe principal est précédé par la conjonction *w* (par ex., *w 'n* CTA 6 I:53).

Ces propos nous ramènent à la première analyse : *brr* serait un adjectif au sens statif — plutôt qu'un participe passif (voir plus haut) — signifiant « pur ». Ici le problème est quasi temporel : pourquoi a-t-on exprimé par un adjectif ce *résultat* des ablutions ? L'adjectif n'aurait-il pas plutôt un sens contemporain au verbe : « le roi, étant pur, se lavera » ? On peut donner une réponse générale : un verbe qui dénote un changement d'état peut s'employer avec un adjectif ayant rapport soit à l'état primitif, soit au nouvel état ; dans le premier cas, l'adjectif sera épithète, dans le second il sera prédicat. Ceci est très clair dans les langues qui expriment les deux sortes d'adjectifs par des moyens syntaxiques, par exemple en anglais « he painted the green bench » = « il a peint le banc qui était vert (en une couleur inconnue) », « he painted the bench green » = « il a peint en vert (qui est la nouvelle couleur) le banc (qui était de couleur inconnue) ». Cette distinction entre l'épithète et le prédicat est exprimée dans les langues nord-ouest sémitiques plus tardives par l'emploi de l'article défini, élément absent de la langue ougaritique. La situation en hébreu biblique, par exemple, est celle-ci : à une proposition verbale peut s'ajouter une affirmation complémentaire exprimant un état ; cet état s'exprime par l'indétermination, c'est-à-dire par la forme prédicative de l'adjectif <sup>47</sup>. Ainsi, traduisant la phrase ougaritique en hébreu, *yitraḥaṣ hammelek habbārūr* signifierait « le roi pur se lavera », tandis que *yitraḥaṣ hammelek bārūr* signifierait « le roi se lavera [et sera] pur ». Comment cette distinction pouvait-elle s'exprimer en ougaritique ? Sûrement par l'emploi de la forme

46. On remarquera qu'il ne s'agit pas, du moins dans le cas actuel, d'« innocence » juridique (Cazelles, *Henninger* [1976], p. 42 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 80), mais d'absence de responsabilité en matière de corvée royale, le *unt* (voir de Vaux, *RB* 65 [1958], p. 636 ; Cazelles, *MUSJ* 49 [1975-76], p. 445). Le début du texte a disparu et nous ne sommes donc pas en mesure de savoir s'il s'agit d'une émancipation (ainsi, Gray, *Ugaritica* VII [1978], p. 106 ; voir aussi Tarragon, *loc. cit.*) ou tout simplement d'un « don » du roi (l'équivalent accadien, *zakû*, ne se limite pas à l'émancipation).

47. Joüon, *Grammaire* (1923), § 126a (cf. Waltke et O'Connor, *Syntax* [1990], § 10.2.2d ; 14.3.3c). Joüon cite en premier lieu : Gen. 25 : 25 *wayyēšē' hārī'šō'w n' admō'w nī'y* « le premier sortit (et il était) roux », et le grammairien d'ajouter l'explication : « roux exprime quelque chose de nouveau, et fait l'objet d'une affirmation » (p. 378). L'état secondaire est clair en Nomb. 6:19 *w'laqah hakkōhēn 'et-hazz'rō' b'šēlāh* « le prêtre prendra le bras (quand il sera) cuit ». Un excellent exemple, où le verbe 'SH indique le changement d'état, se trouve en I Sam. 17:25 (lit.) : « et il rendra exemptée sa maison paternelle » (*w'ē' bē'y' 'ābī'y w ya'ā'šē' hōpšī'y*). Souvent, là où le verbe ne souligne pas le changement, l'adjectif prédicatif n'exprime pas un état secondaire, par ex. Ruth 1:21 : « je suis sortie comblée » (*'ā nī'y m'lē'ā' hālaktī'y*).

Pour le cas du prédicat nominal, voir Joüon, *ibid.*, § 125w. Aux exemples qu'il propose on peut ajouter le verbe MSH « oindre », qui est suivi d'habitude par la préposition *l*, « oindre pour (être) roi, prophète, etc. », mais que l'on trouve une fois en proposition prédicative : Ju. 9:8, « pour oindre (quelqu'un pour qu'il soit) roi sur eux » (*limšo' h'ā' lē'y hem melek*).

prédicative de l'adjectif, soit la terminaison de l'accusatif <sup>48</sup>, soit la terminaison  $\emptyset$  <sup>49</sup> : *yirtaḥaṣu malku barūru* = « le roi pur se lavera », *yirtaḥaṣu malku barūra/barūr* = « le roi se lavera (et sera) pur ».

Des objections de poids s'étant présentées contre les explications de *brr* que nous avons numérotées 2 et 3, il faut préférer la première. Ne connaissant pas le texte vocalisé, nous n'avons pas de preuve explicite de la syntaxe prédicative, mais la sémantique nous oblige à accepter sa présence : « le roi pur se lavera » va à l'encontre du sens banal des termes, tandis que « le roi se lavera (et sera) pur » exprime une réalité de l'événement cultuel.

Le bain rituel avait lieu le plus souvent en rapport avec la fête de la pleine lune : le 13 du mois selon RS 1.003:3 ≈ RS 18.056:[3] et RS 24.256:15-16 ; le 14 selon RS 1.009:10 ≈ RS 24.253:1, RS 18.056:54-55. D'après les formules de notre texte (*b ḥmš ... b ḏt ... b šb'*, lignes 38-47), on pourrait en dire de même des attestations pour le 17 (RS 24.266:4-5) et le 18 (RS 24.249:19'-20'), mais l'acte accompli ces jours-là n'aurait pu, évidemment, avoir aucun effet purificateur pour la fête du jour de la pleine lune. Notre texte montre que les 5<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup>, et 7<sup>e</sup> jours de la fête de la pleine lune étaient particulièrement importants (voir la ligne 38) ; RS 24.266:4-5 indique que le 17<sup>e</sup> jour du mois avait son importance dans ce rite où *Ba'lu* joue le rôle principal. Ce bain a aussi lieu d'autres jours du mois : le 7 selon RS 24.256:10-11 (au cours de ce rite le roi se lave de nouveau le 13), et le 25 selon RS 24.250<sup>+</sup>:25-26 <sup>50</sup>. Le schéma qui semble s'esquisser ici est que le rite de lustration royale a lieu surtout en rapport avec les fêtes situées autour de la pleine lune, une fois à la fin de la première « semaine » lunaire (RS 24.256:10-11), une fois vraisemblablement en rapport avec une fête précédant la disparition de la lune (RS 24.250<sup>+</sup>:25-33), mais jamais en rapport avec l'apparition de la nouvelle lune. Cela s'entend facilement du fait que ce rite est clairement préparatoire, alors que fixer la fête de la nouvelle lune dépendait de l'observation du croissant lunaire <sup>51</sup>.

Pour la question de la durée de la fête de la pleine lune, voir ci-dessous, le commentaire de *b ḥmš*, ligne 38.

Le lieu où s'est passé le rite royal de lustration n'étant pas nommé dans ces textes, on peut conjecturer qu'il s'agissait normalement du lieu sacré où est située la cérémonie en vue de laquelle la purification du roi est nécessaire. C'est d'autant plus vraisemblable si le roi participe lui-même à ces fêtes, comme la formule finale *w ḥl mlk* le laisse entendre. Pour le problème particulier que pose la formule *yṯb brr*, voir notre commentaire de la ligne 7.

Ligne 4 *b arb't 'šrt*. Voir le commentaire de la ligne précédente et de *b ḥmš* à la ligne 38.

La première offrande de la série qui s'étend jusqu'à la fin de la ligne 6 est *riš ṛgrmn*. On s'accorde en général aujourd'hui à penser qu'en ougaritique — par opposition à l'hébreu biblique — *ṛgrmn* n'a que le sens de « tribut » ; « pourpre » serait un développement plus tardif. Pourtant, le sens de « tribut », bien qu'il soit clair dans les textes administratifs, ne semble pas convenir très bien à ce texte, et plusieurs ont proposé ici le sens de « pourpre » <sup>52</sup>. En effet, de quel tribut s'agirait-il ici, dont

48. Segert, *Basic Grammar* (1984), § 74.3.

49. Cf. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 300 ; Von Soden, *GAG* (1969), § 62 (p. 79).

50. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409.

51. Ceci constitue un argument contre l'hypothèse selon laquelle la fête de la pleine lune aurait été fixée par l'observation de celle-ci, car là le rite de lustration a normalement lieu le jour avant la fête principale (voir plus haut, commentaire de la ligne 3). Aussi dans le culte hébraïque la lustration a lieu le plus souvent un jour avant la rencontre avec la divinité (cf. Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 965-67).

52. Voir les arguments en faveur du sens de « tribut » chez Pardee, *UF* 6 (1974), p. 277-78, et les éléments bibliographiques chez Pardee, *AfO* 34 (1987), p. 375 (pour l'argument quant à l'évolution sémantique, voir surtout Dietrich et Loretz, *WO* 3 [1964-66], p. 218-19). Ajouter à cette bibliographie, pour ce texte : De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 85, n. 2 (« purple ») ; *New Year* (1972) II, p. 14 (de même) ; idem, *Anthology* (1987), p. 159 (« tribute » ou « purple ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 145 (« Purpur ») ; Sanmartín, *UF* 10 (1978), p. 456 (« Beginn der rituellen Abgabe ») ; idem, *AfO* 33 (1986), p. 104 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 (« Opferdarbringungen ») ; Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 123-25 (« tributo ») ; idem, *TRU* I (1981), p. 61, 64 (de même) ; idem, *Terra* (1984), p. 114 (de même) ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1408 (« pourpre ») ; Dahood, *Bib* 60 (1979), p. 434-35 (« purple ») ; del Olmo



les prémices feraient l'objet d'une offrande à *Ba'latu Bahatīma* ? À la recherche de l'uniformité sémantique, trois chercheurs ont trouvé d'autres interprétations pour l'un ou de l'autre des deux mots *riš* *ārgmn* et qui permettent d'éviter le sens de « pourpre » comme *unicum* dans ce texte : Sanmartín, suivi par Dietrich et Loretz, donne à *ārgmn* le sens de « tribut rituel » et à la conjonction suivante le sens du *w explicativum* (« Am vierzehnten (Tag), Beginn der rituellen Abgabe : zwei Schafe »), Xella interprète *riš* comme une abréviation pour *riš yn* et propose une rupture syntaxique après ce mot (« nel quattor[dicesimo (giorno del mese) de *riš (yn)* : un tributo] »), tandis que del Olmo Lete inverse les deux mots dans sa traduction (« la ofrenda de las premicias »), donnant pour sens principal « principio de ofrenda(s) ». Contre l'explication de Sanmartín, on remarquera qu'il ne cite aucun parallèle pour le *w explicativum* dans les textes de la pratique et nous n'en connaissons pas. Contre celle de Xella, on soulignera son invraisemblance (la répétition du nom de mois n'est pas nécessaire ; le mot *yrh*, « mois », est absent ; on ignore la raison d'être de l'abréviation). Quant à l'explication de del Olmo Lete, elle est confortée par le fait que *ārgmn* apparaît une fois dans les textes mythologiques comme parallèle à *mnh(y)* « don » (CTA 2 I:37-38), qui, lui, a des résonances cultuelles<sup>53</sup>.

Les possibilités entre lesquelles il faut choisir sont donc : *riš* = « début, premier, meilleur, prémices », *ārgmn* = « tribut, don, pourpre ». Il convient de remarquer d'abord qu'il s'agit d'un texte en prose et que les normes de la prose sont donc à privilégier. Ainsi *riš ārgmn* sera le premier élément d'une liste d'offrandes (en raison de la conjonction *w* qui suit) et le sens de *ārgmn* sera plutôt « tribut » que « don »<sup>54</sup>. Ensuite, le sens de « meilleur » est attesté en hébreu pour le mot *rō's*<sup>55</sup> et le sens de « prémices » semble s'attacher à *rišyt* dans RS 24.266:25'. Peut-on trouver une interprétation plausible à partir de ces sens sélectionnés ? Il est peu probable qu'une partie du tribut appartenant au « Soleil », le grand roi hittite<sup>56</sup>, fût l'objet d'une offrande dans un temple d'Ougarit. Mais plusieurs des textes où se trouve le mot *ārgmn/irgmn* ne mentionnent pas le « Soleil »<sup>57</sup>, et on peut penser que certaines redevances des villages du royaume étaient désignées par ce terme. Il s'agirait soit d'impôts que les villages devaient payer pour permettre à son tour au roi d'envoyer le tribut royal à Hatti, soit d'un impôt versé directement dans le trésor royal d'Ougarit<sup>58</sup>. Dans l'un et l'autre de ces deux cas, il n'y a rien d'insolite à ce que le roi fasse offrande de la « première » part ou de la « meilleure » part. S'il s'agit du tribut à l'intention de Hatti il faudrait seulement qu'il y ait un excédent sur ce qui était dû au roi hittite<sup>59</sup>. Si *ra'su yēni* est bien le dernier mois de l'année, on serait porté à croire que le tribut était dû au début de l'année et que la partie prélevée pouvait donc figurer parmi les offrandes de la pleine lune du mois précédent.

Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258 (« ofrenda » ; voir son explication, p. 261, n. 16) ; idem, *Religión* (1992), p. 74, 78 n. 60 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 153 (« tribut ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 83, 91 (« tribute »).

53. La racine est extrêmement rare en ougaritique (cf. Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 362, à propos de RIH 78/2:9, aussi bien que les éléments bibliographiques cités dans *AfO* 34 [1987], p. 420), mais on connaît la fortune de *minhā<sup>h</sup>* en hébreu.

54. Ici on signalera que le contexte du texte mythologique cité permet la traduction « tribut ».

55. Comparer l'hébreu *rō's* dans des expressions comme *b'sāmī'm rō's* « les meilleures épices » (Exod. 30:23). Signalons ici que, si l'expression ougaritique n'est pas identique à l'usage cité de *rō's*, la forme de la formule ougaritique avec *riš* devant *ārgmn*, ne permet pas la traduction « first tribute » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 83 – la traduction « first of the tribute », p. 91, est correcte). Du reste, aucun usage dans les textes de la pratique ne conforte l'interprétation de l'expression comme englobant toutes les offrandes du 14<sup>e</sup> jour (ibid., p. 83 ; cf. déjà interprétation de Sanmartín, Dietrich et Loretz : note 52). En effet, en prose *ārgmn* ne s'emploie jamais dans un contexte rituel pour désigner l'offrande que l'on présente à une divinité, et l'usage dans le texte mythologique reflète l'usage humain du tribut au sens propre du terme.

56. CTA 64:18-19, 24-26 ; PRU V 58:1.

57. PRU II 60 A:1-2 ; 134:1 ; PRU V 56:12 ; 107:1.

58. Pardee, *UF* 6 (1974), p. 278-82.

59. Pour une situation semblable à celle que nous envisageons, on peut comparer l'usage à Mari, où un objet arrivé en cadeau (MU.TU « apport ») de la part de tel personnage peut repartir en cadeau (*šūbultum*) pour tel autre personnage, voir par ex. ARM 25 : 8:3-7 ; cf. textes 10:8-14 et 11:9.

En quoi consistait cette offrande ? Le tribut que devait verser le palais ougaritique au roi hittite consistait en or, en argent, en vêtements, en « pourpre » rouge et bleue (CTA 64 et textes parallèles en cunéiformes syllabiques). Selon PRU II 134, *tl̄t*, probablement l'« étain », figurait parmi le tribut. Ba'latu Bahatīma devait donc recevoir en premier lieu certains objets précieux, plus propres à être versés au trésor de son sanctuaire qu'à monter sur son autel. Ceci n'est pas sans importance pour classer ces sacrifices (voir RS 1.001:21).

Ligne 5. *šm* sera un duel — il est précédé par *tn* « deux » — et non un pluriel <sup>60</sup>. Signalons ici qu'il existe de bonnes raisons de croire qu'en ougaritique les formes de l'état absolu sont *tn* et *tt* : voir ici plus bas *tn* l' *šrm* (l. 43) et le commentaire de RS 24.249:22' *tt*.

Ligne 6. Dans {š 'd}[d]} on verra deux mots sans conjonction, plutôt qu'un seul mot *šdd*, pour deux raisons : (1) On trouve la répartition de *š dd* sur deux lignes en RS 18.056:6-7 ; toutefois, cette répartition ne constitue pas à elle seule une raison suffisante pour l'analyse, car aux lignes 7-8 on trouve le mot *brr* réparti sur deux lignes. (2) Aucune explication d'un mot éventuel *šdd* ne se présente, ni à partir de la langue ougaritique, ni du sémitique comparé, la racine ŠDD dénotant la destruction. Il s'agira donc du mot *š*, « bœuf », suivi du mot *dd*, à identifier. Ce dernier mot serait-il un titre placé devant le nom divin *ilš* <sup>61</sup> (ou d'un nom divin à deux éléments), ou une mesure, sans indication du produit mesuré, comme la plupart des interprètes le pensent <sup>62</sup> ? À l'intérieur du second groupe, certains <sup>63</sup> voient dans *dd* le récipient, « le pot », à lui seul l'offrande ; interprétation possible, mais cela ne rend pas le texte plus facile, car s'il s'agissait de l'offrande d'un vase, on attendrait la mention de la matière même du vase. D'autres préfèrent le sens de « pot d'huile », soit par l'abréviation de *dd šmn* <sup>64</sup>, soit par l'haplographie du mot *šmn* <sup>65</sup>. Cette dernière hypothèse semble la mieux fondée, pour deux raisons : (1) l'expression *š dd šmn* se trouve plus loin dans ce texte (l. 44) ; (2) la place est suffisante ici pour restituer le mot *šmn*, et on n'est donc pas obligé d'accepter le fait de l'haplographie dans les deux exemplaires (*šmn* faisant défaut à RS 18.056:7) — il serait invraisemblable que la même haplographie se produise deux fois, et il n'existe aucune raison de voir en l'un ou l'autre des deux exemplaires la copie servile de l'autre (voir, à ce sujet, plus bas, le commentaire de *mlū*, l. 18, et les conclusions générales à RS 18.056). Enfin, il est plus facile d'accepter l'absence de conjonction entre les termes *š* et *dd* (*šmn*) quand on se rend compte de la même absence entre les deux mêmes termes à la ligne 44, et de l'absence de la conjonction entre *dd šmn* et l'offrande suivante, *gdlt*, aussi à la ligne 44 <sup>66</sup>.

60. Sivan, *UF* 14 (1982), p. 218.

61. Tarragon, *Culte* (1980), p. 46 : le « bien aimé (dieu) *ilš* » ; idem, *TO* II (1989), p. 153 (de même) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 84 (semblent être de l'avis ici qu'il s'agirait d'un personnage humain : « the temple herald », hypothèse que ne conforte aucun texte appartenant aux rites royaux). Signalons que la répétition de *dd ilš* que Levine et Tarragon pensent pouvoir restituer à la ligne 43 (ibid., p. 90, 93) n'est pas conforme aux restes épigraphiques (le signe après {pāmt} n'est pas {d} : voir la remarque textuelle).

62. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; idem, *Anthology* (1987), p. 159 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 (à juger d'après l'espacement des signes) ; idem, *KTU* (1976), p. 75 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 74.

63. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 (changement d'avis dans *Anthology* – voir la note suivante) ; Xella, *TRUI* (1981), p. 61 ; cf. Liverani, *DiAr* 1/2 (1979), p. 61.

64. De Moor, *Anthology* (1987), p. 159.

65. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258, n. 5 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 74, n. 48.

66. Il nous semble que la ligne 44 du texte ne favorise pas l'interprétation de *dd* comme suffisant à lui seul pour suppléer le contenu du pot qui serait sous-entendu, comme semble l'indiquer la traduction de Dietrich et Loretz : « ein Korb (Gerste) » (*Rituale* II [1988], p. 312).

Seule Herdner a essayé d'interpréter le mot suivant, *ilš*, comme signifiant le contenu (*Syria* 33 [1956], p. 110). Cette répartition ne convainc pas, pour trois raisons : (1) on connaît un nom divin *ilš* dans les textes mythologiques (CTA 16 IV:4, 7-8, 11 – voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 [1989-90], p. 438) ; (2) ce mot *ilš* serait un *hapax legomenon*, sans autre occurrence en ougaritique, et sans étymologie ; (3) la série d'offrandes qui en résulterait serait « bœuf, pot de *ilš*, bœuf », répétition invraisemblable du mot *š*. La divinité *ilš* n'apparaît qu'ici dans les textes de la pratique.

Le fait que le *dd* peut contenir des liquides, comme l'huile, par exemple, est une preuve que ce mot désigne un objet en matière dure, probablement la terre cuite en l'occurrence, et non pas, donc, un panier <sup>67</sup>. On trouve *dd* comme nom de mesure pour des céréales et pour la farine dans les textes administratifs, et un texte « para-mythologique » semble supposer la possibilité de trouver le vin dans des *ddm* <sup>68</sup>. Dans l'accadien d'époque on parle de *dūdu* (*ša*) *siparri*, « pot de bronze » <sup>69</sup>.

On remarquera en passant que la formule d'attribution du sacrifice change en plein milieu de cette liste : la préposition *l* est présente devant les deux premiers noms divins, elle est absente devant les deux derniers. Cette série paraissant indivisible, la formule sera en rapport avec les groupements de divinités plutôt qu'avec l'attribution des sacrifices. Le phénomène se répète aux lignes 24-29, où les deux parties de la série, tout en n'étant pas identiques à cette liste-ci, ont des traits en commun, à savoir que la première se termine par les divinités *Ba'latu Bahatīma* et *'Ināšu 'Ilīma*, la déesse tutélaire du palais et les hommes passés dans l'au-delà, et que la seconde contient les *'Ilāhūma* <sup>70</sup>, la progéniture de *'Ilū*. Pour les groupements dans les lignes 24-29, et la comparaison explicite avec la série des lignes 4-6, voir le commentaire de la ligne 27.

Lignes 6-7 *w<sup>?</sup> mlk ytb brr*. La lacune de RS 18.056:7 est assez large pour permettre la restitution de la conjonction au début de cette phrase (dans RS 1.003, la lacune étant à la fin de la ligne, il est impossible d'évaluer la place disponible). Là où des expressions similaires se trouvent plus loin, la conjonction est présente lorsque le nom commun *mlk* est en début de phrase (ligne 44), mais absente devant la phrase *rgm ytb* (ligne 46). Ces deux indices parlent ici en faveur de la restitution de la conjonction.

Le sens du verbe *ytb* n'est pas facile à fixer. Quand le mot *rgm* « parole » fait partie de la phrase, le verbe sera une forme de la racine *TB* « retourner » <sup>71</sup>. Qu'en est-il quand *rgm* est absent ? On remarquera que l'évidence des textes poétiques pour *TB* ayant le sens de « répondre » <sup>72</sup> est assez faible :

<i>wy'n [dnīl mt] rpi</i>	<i>Dānī 'ilu</i> l'homme du <i>Rapa</i> ' répond,
<i>yīb ḡzr m[t hrmmy]</i>	Le héros, l'homme de HRNM, re(prend la parole),
<i>yšū gh wyšh</i>	Il leva sa voix, il cria (CTA 19 IV:180-82).

67. Cf. Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 207 ; Liverani, *UF* 2 (1970), p. 97 ; Caquot et Masson, *Semitica* 27 (1977), p. 12-13 (pour d'autres références, voir *AfO* 34 [1987], p. 389). Les anciennes versions de la Bible traduisent *dūd* par un mot désignant un panier dans certains passages ambigus (II Rois 10:7 ; Jér. 24:1-2 ; Ps. 81:7). Il nous semble que les données ougaritiques infirment sérieusement l'avis selon lequel le mot désignait à l'origine une espèce de panier et seulement par la suite de la céramique (Honeyman, *PEQ* 71 [1939], p. 80-81). L'ougaritique n'est pas du proto-sémitique, bien sûr, mais ses données sont quand même plus anciennes de plusieurs siècles que celles de l'hébreu biblique. De plus, les textes bibliques n'indiquent pas la nature de l'objet lui-même, et l'identification comme panier n'est qu'une hypothèse (qui n'est pas partagée universellement, voir McKane, *Jeremiah* [ICC ; 1986], p. 605) fondée sur le contenu du *dūd*, à savoir, dans les trois textes cités, des têtes humaines, des figues, et des matériaux de construction. À notre avis, c'est la forme qui est variable plutôt que la matière, c'est-à-dire que l'ouverture du *dūd* pouvait être plus ou moins large. On ne peut dire si dans cette fourchette il s'agit d'une évolution sémantique ou d'un champ sémantique large.

68. Voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 148-49 (RS 24.245 = *Ugaritica* V 3:9).

69. Voir *CADD*, p. 170.

70. La restitution de {ilhm} est conjecturale, mais elle est bien conforme à l'espace disponible (voir les remarques textuelles, plus haut et sur RS 18.056:7).

71. Schème-G : RS 24.250+:23 ; schème-causatif : RS 1.003:45, 46 = RS 18.056:49, 50 ; RS 24.250+:32 ; RS 24.256:20. Dans les textes épistolaires, le sens de « répondre » est certain (RS 9.479 [KTU 2.12]:14 ; RS 17.139 [PRU V 9]:9). Ainsi déjà Gordon, traduisant les lignes 45-46 de RS 1.003 (*UL* [1949], p. 113) ; cf. maintenant Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 64. L'interprétation qui dissocie les deux termes (« Recite : now he sits ») est donc périmée (Gaster, *OLZ* 38 [1935], col. 476).

72. Même dans ce texte, à la ligne 41, on traduit ainsi : De Moor, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 76.

Cet usage nous paraît n'être guère plus qu'une expansion sur trois lignes de l'usage quasi adverbial <sup>73</sup> de *TB*, signifiant « (faire) encore, de nouveau », comme, par exemple, *CTA* 23:56-57 *yṭbn* [...] *yspr l ḥmš* « ils réciteront encore cinq fois ». On trouve la même formule sous la forme de deux lignes poétiques :

<i>wṭ[ 'n] bṭlt [ ' ]nt</i>	La fille 'Anatu répond,
<i>ṭṭb [ybmt] ḥmm</i>	La belle-sœur de <i>Li'mu</i> re(prend la parole) ( <i>CTA</i> 3 IV:65-66).

Il n'est pas impossible qu'il s'agisse du même usage dans notre texte, car le mot qui vient après *brr w* pourrait bien être un verbe, par exemple, *MHY* « essayer », et la traduction « le roi pur essuiera de nouveau » est donc possible <sup>74</sup>. La présence de *brr* entre les deux verbes qui sont censés être étroitement associés et l'absence plus haut du verbe *MHY* nous dissuadent de cette interprétation, car selon celle-ci la reprise signalée par *TB* serait à vide.

Il semble donc nécessaire de choisir entre les interprétations : (1) « le roi retournera/reviendra *BRR* et *MH[-]* » (où *TB* garde son plein sens de verbe de mouvement) <sup>75</sup> ; et (2) « le roi s'assiéra *BRR* et *MH[-]* » <sup>76</sup>. La présence du verbe *TB*, « retourner/revenir », semble certaine à la ligne 41 : *[-]ṭb mdbh b'l*, où nous avons restitué un {t} : « tu retourneras à l'autel de *Ba'lu* », mais la restitution n'est pas certaine, rendant précaire toute comparaison entre les deux formules. Tournons-nous donc vers l'autre élément de la formule qui a échappé à la mutilation des deux tablettes, à savoir, *brr*. La raison de la répétition de ce mot semble être d'exprimer que le roi doit se garder à l'état de pureté du 13<sup>e</sup> au 14<sup>e</sup> jour. Il ne s'agit pas, en effet, d'un nouveau rite de purification. Il est invraisemblable que la re-purification ait été exprimée par l'imparfait du verbe *TB* suivi de *brr* (qu'il s'agisse du parfait, de l'adjectif, ou de l'infinitif à fonction d'« absolu » — voir plus haut, sur *yrthš* ... *brr* à la ligne 3, et plus loin, sur *brr* à la l. 44). Ayant écarté la fonction précise de *TB* qui désigne le renouvellement d'un acte, nous remarquons qu'il est tout aussi invraisemblable de voir ici une nouvelle purification, qui ne serait exprimée que par le mot *brr*. L'argument sémanto-syntaxique est celui-ci : pour pouvoir dénoter un changement d'état, l'adjectif (verbal) *brr* doit s'employer avec un verbe dénotant le moyen de transformation (par ex., *RHŠ* « se laver »). Sinon, il ne désigne que l'état seul. Il est possible, certes, que le texte ait omis l'expression du moyen, la laissant sous-entendue, mais en l'absence d'indication contraire, le sens obvie du texte est à préférer.

S'il est vrai que l'état exprimé par *brr* ne convient pas mieux à l'un ou l'autre des deux sens possibles de *yṭb* (soit « il retournera/reviendra pur », soit « il s'assiéra pur »), le fait que le roi doit garder cet état pendant la nuit est important pour l'interprétation du verbe : s'il passait la nuit dans le sanctuaire même où devaient être accomplis les rites du 14<sup>e</sup> jour, il ne serait pas nécessaire de dire qu'il « revient », tandis que la situation serait différente s'il passait la nuit dans un autre lieu pur. Pensant que le sanctuaire était le lieu pur par excellence et qu'il n'existait pas beaucoup de lieux rituellement purs, nous concluons que le roi n'a probablement pas quitté le sanctuaire entre le soir du 13<sup>e</sup> et le matin du 14<sup>e</sup> jour <sup>77</sup> et que le sens de « revenir, retourner » est donc à écarter.

Sans l'apport des mots qui terminaient la ligne 7 <sup>78</sup>, il est impossible d'expliquer pourquoi on demande que le roi s'assoie à ce moment du rite. Les signes {mh} appartiennent peut-être au verbe

73. Voir Joüon, *Grammaire* (1923), § 177b (p. 533) ; cf. Verreet, *Modi* (1989), p. 109-10 ; Waltke et O'Connor, *Syntax* (1990), § 39.3.1b ; 35.3.2c.

74. Dans *New Year* (1972, II, p. 14), De Moor faisait de *brr* un verbe et donnait à *yṭb* ce sens : « Again the king shall purify ... » (changement d'avis dans *Anthology* — voir plus bas).

75. De Moor, *Anthology* (1987), p. 159 (changement d'avis par rapport à *New Year* — voir plus haut).

76. Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 470 ; idem, *TRU* I (1981), p. 61 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 74, 97 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 154 (cf. idem, *Culte* [1980], p. 79-82) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 91.

77. On remarquera que selon les lignes 19-22 on « prend » les offrandes nommées « à la maison du roi ». Sous toutes les réserves que l'état de ces textes exige, on peut en déduire que les gestes et faits des lignes 3-19 ne se sont pas passés au palais royal. Voir aussi le commentaire de la ligne 2, de *yqḥ* à la l. 20, de *bṭ il* à la l. 38, de *[t]ṭb mdbh b'l* à la l. 41, et de *brr* à la l. 44.

78. Restituer le verbe *QR'* à la fin de la ligne, prendre les signes {ym} au début de la ligne suivante pour le mot signifiant « jour » et pour le complément d'objet direct de *QR'* (De Moor, *New Year* [1972] II, p. 14 ; idem, *Anthology* [1987], p. 159 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 144 ; idem, *KTU* [1976] ;

MHY « essuyer » (cf. la ligne 54)<sup>79</sup>, mais le contexte est trop mutilé pour qu'on propose une interprétation de ce passage, qui n'a pas de parallèle dans les textes de la pratique<sup>80</sup>.

Ligne 8 'Im : un adverbe constitué de la préposition 'l à laquelle s'est joint le -m « enclitique ». Deux sens principaux ont été proposés pour ce terme, qui ont trait soit à un moment subséquent du jour précédemment nommé<sup>81</sup>, soit au jour suivant<sup>82</sup>. Aucun texte ne fournit de preuve dirimante contre la seconde hypothèse. Cette preuve ne saurait être fournie que par la mention de deux jours consécutifs entre lesquels se trouve le mot 'Im. Pour exclure cette hypothèse on n'a pu qu'observer que, selon la structure de ces textes et des rites qu'ils rapportent, tous les jours du mois ne comportaient pas nécessairement une fête<sup>83</sup>. Nous adoptons maintenant la seconde hypothèse pour quatre raisons principales : (1) le terme est attesté assez souvent, et il ne tombe jamais, comme nous venons de le dire, entre deux jours consécutifs (par exemple « 14, 'Im, 15 ») ; (2) on ne trouve jamais l'expression « au deuxième (jour) », mais 'Im peut précéder « le troisième (jour) » (RS 24.255:13, 15 [cf. *tl̄t ymm* à la ligne 2] ; RS 24.291:13, 22) ; (3) 'Im peut suivre la formule de lustration (RS 1.003:56), qui, à une exception près (RS 24.266:5-6), termine les événements d'un jour<sup>84</sup> ; (4) les formules exprimant

---

restitution abandonnée par Dietrich et Loretz dans *Rituale* II [1988], p. 312 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 59, 61, 65 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 258, 262 ; idem, *Religión* [1992], p. 74, 78 [n. 64], 97 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 154 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 89 [sans crochets !], 91, 95), crée une formule qui certes est possible (on connaît l'expression *qārā' yōm* en hébreu biblique, cf. *HAL*, p. 1054) mais sans parallèle dans ces textes. Avant d'adopter la restitution il paraît nécessaire d'attendre l'attestation de la formule en ougaritique. Del Olmo Lete a signalé le problème morphosyntaxique que pose la forme du verbe à l'accompli (*AuOr* 5, p. 262, n. 20 ; *Religión*, p. 78, n. 64). À ce sujet, voir aussi la note suivante.

79. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; idem, *Anthology* (1987), p. 159 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 59 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 154. Del Olmo Lete introduit ici la notion d'expiation (*AuOr* 5 [1987], p. 258 ; *Religión* [1992], p. 74, 97). On voudrait des preuves démontrant que cette notion s'exprimait par la racine MHY en ougaritique. Levine et Tarragon introduisent la notion de « claquer des mains » (*RB* 100 [1993], p. 91, 94-95, 112, 113). Mais voir dans la racine ougaritique qui serait *tertiaie infirmiae* tout simplement l'équivalent de la racine hébraïque MH', qui, d'après certains, aurait une histoire longue et compliquée, demande un argument détaillé.

80. Restituer l'expression MH(Y) YD à la ligne 54 n'est pas moins arbitraire qu'ici (voir *ad loc.*).

81. « Là-dessus, sur quoi, ensuite » : Aistleitner, *WUS* (1963), § 2030 ; Gordon, *UT Supp* (1969), § 19.1852, 19.1858a : « secondly, furthermore » ; Aartun, *Partikeln* I [1974], p. 15 : « Darüber hinaus, auch » (traduisant RS 24.249 ; à la page 11, l'interprétation est proposée de 'Im en RS 1.005:9 comme étant un adverbe de lieu, interprétation qui ne peut s'admettre) ; cf. idem, *UF* 12 (1980), p. 2, 6 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 : « Hernach » (traduisant RS 1.005:9 ; dans RS 1.003, 'Im signifierait « Am folgenden Tag » – voir la note suivante) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314-15, 327 : « Daraufhin » (traduisant RS 24.249:3', 7', 11', 21' [nos numéros de ligne], RS 1.005:9 [mais que penser de « Daraufhin (am 2. Tag) », p. 323, traduisant RS 24.291:13 ?]) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42 : « darüber hinaus » (traduisant RS 1.005:9 ; cf. p. 53) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 13-14 : « ensuite » ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 471 (« 'ensuite'... c'est-à-dire le lendemain » [dans le cas de RS 24.250\*:28]) ; idem, *TRU* I (1981), p. 36 : « successivement », cf. p. 38-39, 61, 377 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 258 : « A continuación » ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 184 (de même) ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 22, avec la note 15, p. 27 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 74, 96 (de même) ; Verreet, *Modi* (1988), p. 59 : « Hiernach » ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 234 ; Pardee, *OLA* 55 (1993), p. 302 : « Next » (traduisant RS 1.005:9). D'autres préfèrent « en outre » en français : Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 63-64 ; idem, *TO* II (1989), p. 154, 182-84 (cf. p. 220, traduisant RS 24.291:13, où l'on trouve « de plus » ; mais à la page 162, traduisant RS 1.005:9, on trouve « sur ce ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), 91. Cf. Cunchillos, *AEPHER* 89 (1980-81), p. 337.

82. De Moor, *Gispen* (1970), p. 114, n. 15 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 319-20 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 13-14 ; idem, *Anthology* (1987), p. 160, 169 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 191-92 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 (autre avis sur 'Im en RS 1.005 – voir la note précédente). On remarquera qu'on n'est pas obligé d'accepter l'étymologie proposée par De Moor, à savoir : 'l (la préposition) + ym « jour », pour accepter le sens d'« au jour suivant », car un adverbe signifiant « là-dessus » a pu évoluer dans ce sens. Quoi qu'il en soit, l'état de ce texte ne permet pas de conclure à partir de la suite de signes {ym . 'Im} qu'il s'agit de deux mots formant une seule expression, tautologique, « au jour du jour suivant » – voir commentaire de RS 1.005:9 et RS 24.291 « structure du texte ».

83. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 261, n. 14 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 77, n. 58.

84. Cette description fait abstraction, bien sûr, des cas où 'Im suit *yrt̄ḥs*. Nous comptons parmi les cas RS 24.250\*:26-27, où la formule de lustration est suivie par la formule *w l ll*, « et à la nuit », parce que l'acte

la fête de la pleine lune se comprennent mieux si *‘lm* désigne le jour suivant (autrement, d’une part, d’après RS 1.003 il n’y a pas de fête au 15<sup>e</sup> jour de ce mois, et d’autre part, le roi se lave le jour même de la fête de la pleine lune au mois suivant [RS 18.056:55-56]). Pour appuyer la vraisemblance de la mention ici des jours 13, 14, et 15, on n’a qu’à citer RS 24.256, où cette séquence se trouve (suivie par la mention des jours 16 et 17, où ce rite semble prendre fin). Il ne serait pas légitime d’arguer que *‘lm* ne peut pas signifier « au (jour) suivant » du fait qu’il ne suit pas toujours la mention d’un jour du mois (par ex., RS 1.005:9 ; RIH 77/2B:10), car il s’agit de textes traitant de fêtes particulières et non pas de calendriers culturels proprement dits. On doit conclure qu’une suite d’événements peut s’étaler sur plus d’un jour sans que le premier jour soit fixé dans le texte. Lorsque *‘lm* suit la formule *l ll*, « la nuit » (RS 24.250<sup>+</sup>:27, 28), on se demande si l’adverbe ne désignerait pas le jour suivant, défini par le soleil — si le « jour (du mois) » commence au soir, comment désigner le « jour (qui se présente quand le soleil se lève) » ?

Dans les signes {y<sup>c</sup>} on peut voir l’appui pour la restitution du verbe *‘LY* et peut-être de *mdbh(t)* (voir plus bas, l. 37-38, et pour l’expression antonyme *yrd + mdbh(t)*, RS 1.001:20), mais on ne saurait dire à quelle divinité l’autel appartenait. D’autres ont pensé au verbe *‘RB* « entrer »<sup>85</sup>. On ne saurait dire non plus le sujet du verbe. S’agit-il (1) du roi (la dernière personne nommée), (2) ou d’un sujet indéfini, à la troisième personne du singulier ou du pluriel (« on fera/ils feront » — un officiant ou plusieurs qui seraient subalternes de l’officiant principal) ? La même question se présente pour *y<sup>f</sup>l*[...] à la ligne 10, pour *yt<sup>k</sup>* à la ligne 12, et pour *yq<sup>h</sup>* à la ligne 20.

Ligne 9 *tgml* : sens incertain, cf. l’hébr. *tagmūl* « bénéfice »<sup>86</sup>. L’autre lecture possible, *‘gml*, n’est pas plus satisfaisante du point de vue sémantique<sup>87</sup>.

La lecture de {*k<sup>p</sup>*} n’est qu’une hypothèse<sup>88</sup>. L’admettant on pense à la restitution {[*k*]s w *kp*} « une coupe et une assiette »<sup>89</sup>. Pourtant, comme nous l’avons dit au sujet de *dd* (ligne 6), s’il s’agit de l’offrande de vaisselle cultuelle on attendrait la mention de la matière de fabrication.

Ligne 10. On ne peut accepter la lecture de la belle phrase *w yn[t qr]t y<sup>c</sup>d[b l ‘nt]* qu’a proposée l’équipe de Münster<sup>90</sup>. Comme nous l’avons dit dans la remarque textuelle, la lecture {*‘d*} n’est pas

accompli pendant la nuit semble être, lui aussi, préparatoire, et que « la nuit » était probablement comptée avec le « jour » suivant.

85. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; idem, *Anthology* (1987), p. 160 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 59 ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 258 (en proposant dans la note 8 la restitution {[*t<sup>k</sup>*] *‘gml*} « entrará [el rey den]tro del *‘gml* » ; vu notre lecture de *tgml* on pourrait postuler la forme *tkt* pour la préposition, ce qui n’est pas hors de propos) ; idem, *Religión* (1992), p. 74, 96 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 154 ; Levine et Tarragon, *RB 100* (1993), p. 78, 83, 89 (sans crochets !), 91.

86. Le verbe en hébreu biblique signifie « traiter (quelqu’un), rendre (quelque chose) à quelqu’un », mais il n’est pas à polarité fixe, le traitement étant tantôt en bien, tantôt en mal. Dans l’anthroponymie mariote, comme dans celles d’autres villes de l’époque, la polarité est positive (Stol, *SEL 8* [1991], p. 195). Pour Levine et Tarragon, *tgml* signifierait « present, gift » (*RB 100* [1993], p. 91, 95).

87. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14, n. 40 (« Name of a mythological monster ? ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 160 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 145 (« Name eines mythischen Tieres ? ») ; Dietrich et Loretz renoncent à traduire dans *Rituale* II (1988), p. 312 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 65, 376 (erreur pour *‘glm*, « deux vœux » ?) ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 258, n. 8 (compare un terme hittite ayant rapport avec la conjuration [un emprunt au hittite est peu vraisemblable, aucun autre exemple du phénomène n’étant attesté dans ces textes]) ; idem, *Religión* (1992), p. 74, n. 51 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 154 (un liquide – voir aussi la note précédente).

88. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 144 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 65-66 ; idem, *UF 13* (1981), p. 330 ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 258 ; idem, *Religión* (1992), p. 74 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 154 ; Levine et Tarragon, *RB 100* (1993), p. 91, 95.

89. Cf. *kap* en hébreu, signifiant « plat cultuel ». Voir Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 144 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 65-66 ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 258 ; idem, *Religión* (1992), p. 7. Le premier signe après {w} comporte au moins deux clous horizontaux et ni la lecture {*ltl*[n]} (√YTN « donner ») ni celle de {*sp*[l]}, « coupe », ne sont donc à retenir (voir plus haut, la note 6).

90. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976), p. 75 ; Dietrich et Loretz, *UF 17* (1986), p. 109 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; cf. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; idem,

admissible et, comme nous le verrons dans notre étude textuelle de RS 18.056:12, le {n} du nom divin ne l'est pas non plus : la première radicale du verbe semble être {l}, tandis que le signe en question en RS 18.056:12 est {â} <sup>91</sup>. Aucune formule des textes de la pratique où figure un verbe commençant par L (LBŠ, LHM, LQH <sup>92</sup>) ne ressemble à ce passage et nous ne proposons donc aucune restitution.

Pour le sens de *ynt qrt*, « colombe de ville → colombe domestique », voir notre commentaire de *ynt* en RS 1.001:1. Pour la vocalisation, voir *Ugaritica* V<sub>N</sub> 130 III:18' *qa-ri-tu[m]* <sup>93</sup>.

Ligne 11 *āl[p l] il*. Comme nous l'avons signalé plus haut (voir la remarque textuelle), l'espace est insuffisant pour qu'on puisse restituer trois signes dans la lacune <sup>94</sup>. Seule Herdner s'est rendu compte du problème : dans *CTA* l'on trouve {āl[p l] il}. Tenant compte de cette contrainte de place, on a le choix entre deux restitutions, soit celle de Herdner, soit {āl[p š] il}. Ni l'une ni l'autre des deux lectures n'est attestée par ailleurs dans ces textes. On trouve bien 'ALP L + divinité (voir l'index), mais jamais avec la divinité *il*. On trouve aussi 'ALP W Š + divinité (c'est-à-dire, sans la préposition), et dans ce texte même (ligne 14 = RS 1.001:5), mais jamais 'ALP Š (c'est-à-dire, sans la conjonction) <sup>95</sup>. Il nous paraît plus prudent d'adopter une lecture qui représente une formule connue, à savoir 'ALP L + divinité, que la restitution d'une formule inconnue.

*w b*. Ces particules introduisent la première des indications locales dont ce texte est jalonné : *w b ūr[...]* ici, *bt mlk* (l. 20), *w b ḡr* (l. 22), *b nbk* (l. 32), *w bt b'lt btm rmm w 'ly mdbḥt* (l. 37-38), *bt il* (l. 38), *mdbḥ b'l* (l. 41), *'ly* (l. 46), *b gg* (l. 50), *b bt* (l. 55). Avec del Olmo Lete <sup>96</sup> nous dirons même que le texte est organisé selon ces indications — aussi bien que selon les indications temporelles, plus largement attestées dans ces textes. Dans notre commentaire de ces expressions, parfois difficiles à définir précisément, nous emploierons le mot « procession » pour décrire ce rite, car, à moins de joindre arbitrairement une répartition chronologique à la répartition topographique (voir le commentaire de *b ḥmš* à la ligne 38), plusieurs de ces mouvements ont lieu le même jour.

Lignes 11-12. Il s'agit d'abord de décider entre les deux restitutions les plus vraisemblables, {ū[rm]} et {ū[rbt]}. Les deux termes sont extrêmement rares dans ces textes de la pratique, le premier se trouvant seulement en RS 1.001:8 et dans ce texte (RS 1.003:17 [restitué] = RS 18.056:19), le second

*Anthology* (1987), p. 160 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 74 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 154 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 83, 84, 89, 91, 95 (l'effet nocif de la lecture se voit dans l'affirmation par ces auteurs selon laquelle *y'db* serait l'« operative verb in this sequence » [p. 84] — un texte fantôme est devenu la charnière du passage). On est aussi obligé de nuancer une autre affirmation de ces mêmes auteurs, à savoir que √'DB « often occurs in cultic contexts » (ibid., p. 95), car si ce verbe revient dans les onze premiers paragraphes du texte para-mythologique ayant trait au venin ophidien (RS 24.244 = *Ugaritica* V<sub>V</sub> 7), on ne le rencontre qu'une seule fois dans ces textes de la pratique (RS 1.023:11').

91. Toutefois, comme on le verra en regardant le texte restitué de RS 18.056, la lacune au début de la ligne 12 de ce texte-là est assez large pour permettre la restitution d'un nom divin.

92. Il s'agirait du schème-N, parce que le {l} est présent, tandis que le /l/ de LQH est assimilé au /q/ dans l'imparfait du schème-G.

93. Cf. Sivan, *UF* 14 (1982), p. 216 ; idem, *Grammatical Analysis* (1984), p. 106, 261 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 175.

94. On trouve {w āl[p š l] il}, avec ou sans traits de séparation, dans le texte des auteurs suivants : De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 67 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976) ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 59 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 (sans crochets) ; idem, *Religión* (1992), p. 74 (les crochets ont été rajoutés) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 89 (sans crochets ; dans l'étude précédente par Tarragon, on trouvait {w āl[p w š] il} : *TO* II [1989], p. 154, et la note 51).

95. Les seules expressions qui ressemblent à celle-ci sont : *kbd ālp š* (RS 1.001:2), et *š ālp* faisant partie d'une liste plus longue (RS 1.005:6).

96. *AuOr* 5 (1987), p. 257-58 ; idem, *Religión* (1992), p. 73-74.

uniquement en RS 24.253:19<sup>97</sup>, tous deux dans des passages différents de celui-ci. Comme Xella l'a dit<sup>98</sup>, *ûrbt*, « ouverture, fenêtre », semble mieux convenir à une libation (*ytk*) que *ûrm*, « flammes » : il est plus logique de verser une offrande dans une ouverture que de la verser dans les flammes. Pourtant, les données lexicographiques ne permettent pas de dire que le verbe NTK serait le terme technique pour désigner la « libation ». Il est rare en ougaritique, ne figurant que dans un seul texte assez bien conservé pour permettre une interprétation. Il s'agit de *mtk* en RS 24.266:25, où le mot semble être en rapport avec *šmn*, « huile ». En hébreu, NTK est plus fréquent et signifie « verser », sans spécifier qu'il s'agit de la « libation » cultuelle. On peut en dire de même de l'usage akkadien<sup>99</sup>. Il est donc possible d'envisager qu'il s'agit soit d'un simple acte consistant à verser un liquide sur le feu, en quantité assez réduite pour être consommé par le feu, soit de la libation au sens technique, et alors l'interprétation par « dans la *ûrbt* » conviendrait peut-être mieux.

Dans le mythe de *Ba'lu* le mot *ûrbt*, parallèle à *hln*, « fenêtre », désigne une ouverture, probablement une fenêtre à treillis, dans le palais du dieu de l'orage (CTA 4 V:123, 126 ; VI:5, 8 ; VII:18, 26)<sup>100</sup>. L'expression *k qtr ûrbtm* « comme de la fumée par une fenêtre » est attestée dans l'incantation RIH 78/20:3 (voir plus loin, chapitre 81), et aura sa réplique en hébreu biblique. L'équivalent hébraïque *ʾarubbāh* est le terme général pour désigner une fenêtre à treillis, car la fumée peut y passer (Os. 13:3), comme les colombes par un treillis (Is. 60:8). Plus proche de l'usage ougaritique dans le mythe de *Ba'lu*, *ʾarubbōwt* désigne dans le mythe biblique du déluge les ouvertures dans les cieux qui permettent aux eaux célestes de se déverser sur la terre (Gen. 7:11 ; 8:2). Le sens général du terme aussi bien que son usage dans le mythe ougaritique de *Ba'lu* montrent qu'il ne s'agit pas d'« écluses » dans le sens étroit du terme<sup>101</sup> mais des fenêtres de la maison du dieu de l'orage. De quoi s'agirait-il dans ces textes ougaritiques de la pratique ? Selon certains, la libation était versée dans un trou sacrificiel ; on cite pour preuve l'ouverture pratiquée dans la paroi de certaines tombes à Ougarit<sup>102</sup>. Mais il faut bien préciser la portée de ce fait archéologique pour la compréhension de notre texte. D'abord, il serait important de savoir si ce rite a lieu dans un sanctuaire ou dans un autre lieu, car on a trouvé des tombes dans les maisons et dans le palais royal mais pas dans les temples. Il nous semble que jusqu'à preuve du contraire, il faut retenir l'hypothèse du sanctuaire pour notre texte. Dès lors, ce qui se passe dans des maisons privées n'a d'importance qu'à titre de comparaison générale. Dans le culte privé des ancêtres, le trou sacrificiel aurait servi, *ex hypothesi*, principalement pour faire parvenir aux défunts de la nourriture<sup>103</sup>, tandis que dans le

97. *ûrbt* se trouve aussi dans l'incantation poétique RIH 78/20:3. Lorsque le mot se trouve dans un texte rituel, on ne peut exclure la répartition en deux mots *ûr bt* « le foyer de la maison [= temple ?] » (Rainey, JAOS 94 [1974], p. 192).

98. TRU I (1981), p. 66. Pour la lecture {*ûrbt*}, voir aussi Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 144-45 ; idem, KTU (1976) ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 (les crochets avec points de suspension après « gieße man » signalent sûrement la lacune à la fin de la ligne 11, car la tablette est entière en cet endroit à la ligne 12) ; del Olmo Lete, AuOr 5 (1987), p. 259, 262 ; cf. idem, AuOr 7 (1989), p. 182, n. 3 ; p. 183 (RS 24.253:19) ; idem, AuOr 8 (1990), p. 188 ; idem, *Religión* (1992), p. 74 (avec point d'interrogation) ; Lewis, *Cults* (1989), p. 58. Cf. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 15, n. 43 ; Tarragon, TO II (1989), p. 154 ; Levine et Tarragon, RB 100 (1993), p. 89, 91 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 48.

99. Dans CAD N<sub>2</sub>, p. 116, on ne trouve cité qu'un passage rituel : il s'agit d'un *namburbi* où l'un des actes prescrits est de laisser « goutter » de l'huile dans une coupe contenant des cendres. Pour la possibilité de l'évolution sémantique « verser » → « sacrifier », on peut comparer le verbe *naqû* en accadien, qui comporte les deux sens (voir CAD N<sub>1</sub>, p. 336-41).

100. Voir De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 153.

101. Voir Loewenstamm, VT 34 (1984), p. 193-94 ; del Olmo Lete, AuOr 5 (1987), p. 262, n. 23.

102. De Moor, UF 2 (1970), p. 325 ; idem, ZAW 88 (1976), p. 331 ; idem, *Anthology* (1987), p. 160 ; Xella, AAAS 29-30 (1979-80), p. 151 ; idem, TRU I (1981), p. 53-54 ; idem, SSR 5 (1981), p. 86 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 145-48 (voir le doute exprimé vis-à-vis de l'hypothèse de Spronk par Van Der Toorn, BiOr 48 [1991], col. 63, n. 76) ; Archi, *Fucus* (1988), p. 109.

103. Signalons que le fondement archéologique de l'hypothèse paraît de moins en moins solide, pour trois raisons principales : (1) les prétendus « tubes de libations » s'étendant entre le niveau du sol et les « fenêtres » tombales n'ont probablement jamais existé ; (2) le peu d'espace disponible dans les tombes et la difficulté d'entrée dans ces lieux exigus indiquent que les rites proprement mortuaires, si même ils avaient lieu rarement dans les tombes, ne comportaient pas des offrandes et des sacrifices tels que les



sanctuaire il s'agirait plutôt d'un trou sacrificiel du genre du *api* hittite et du *apu* assyrien, qui servaient, certes, à offrir de la nourriture, mais surtout à communiquer avec les dieux chthoniens <sup>104</sup>. Ensuite, il faut décider si un terme signifiant « fenêtre à treillis » est propre à exprimer la notion de « trou sacrificiel ». Le seul biais que nous connaissons pour autoriser l'équivalence est le mot sumérien *ab*, *ab-lá(l)*, ou *ab-lâl*, qui serait apparenté au mot *api* des textes hittites, et peut signifier « fenêtre » <sup>105</sup>. Enfin, on remarquera que dans le seul texte où le mot *úrbt* est certain, il paraît s'agir de l'offrande de plusieurs bêtes, et l'offrande est qualifiée de *šlmm* (RS 24.253:19-23). Il est donc clair que l'usage de l'« ouverture » en question n'est pas limité à la libation traditionnelle, à savoir de vin, de bière, de miel ; peut-être le sang était-il versé dans la *úrbt* et les chairs consommées en repas rituel.

Directement en rapport avec le sens des termes *úrbt* et *ytk* sont les lectures et les restitutions à la fin de la ligne 11 et à RS 18.056:12-13. S'y trouvait-il un nom servant de complément d'objet direct ou non ? Sinon, il faut accepter l'une ou l'autre de deux conclusions : soit *ytk* signifie à lui seul, sans complément d'objet direct, « verser une libation », soit les noms d'animaux qui suivent ce verbe en sont le complément d'objet direct. On voudrait éviter ces deux conclusions car NTK ne semble pas avoir le sens précis voulu (voir plus haut), tandis que la phrase « verser la vache des 'Ilāhūma », etc., est, pour le moins, insolite. L'indice principal de la présence d'un nom entre *úrbt* et *ytk* est en RS 18.056:12-13, où les lignes seraient courtes sans la restitution d'un ou deux mots. Les possibilités pour la restitution du mot commençant par {ù} sont *úrbt* et *úrm* (voir plus haut), et chacun peut ou non être suivi par un complément d'objet direct. Si *úrbt* est bien le mot ougaritique dénotant une sorte de « trou sacrificiel » — ce qui n'est qu'une hypothèse bien incertaine, comme nous avons voulu le démontrer plus haut — il est vraisemblable que se trouvait au début de RS 18.056:13, et peut-être déjà à la fin de la ligne 12, un mot (ou deux) désignant ce qu'on versait dans ce trou, peut-être du vin, de la bière, ou du miel <sup>106</sup>. Un autre indice vient de notre texte, où, sans complément d'objet direct après *b úrbt*, la ligne 11 serait très courte (quatorze signes) par rapport aux lignes suivantes (dix-sept à vingt et un, voire vingt-deux, signes). Les possibilités de restitutions sont donc :

1) Restitution de *úrbt* sans complément d'objet direct + lecture de {ʿytʿ} à RS 18.056:13 :

RS 1.003 :	11) w ál[p . l ] il . w b ú[rbt]	(13 signes)
	12) ytk . gdl . ilhm . ʿtʿ[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [        w ]ál[p . l il . w b]	(±13 signes)
	13) [úrbt] . ʿʿytʿ[k . gdl . ilhm]	(15 signes)

2) Restitution de *úrm* sans complément d'objet direct + lecture de {ʿytʿ} à RS 18.056:13 :

RS 1.003 :	11) w ál[p . l ] il . w b ú[rm]	(12 signes)
	12) ytk . gdl . ilhm . ʿtʿ[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [        w ]ál[p . l il . w b]	(±13 signes)
	13) [úrm] . ʿʿytʿ[k . gdl . ilhm]	(14 signes)

textes rituels nous les décrivent ; (3) ces faits signifient que les « fenêtres » étaient impropres pour recevoir des libations et que, de toute façon, elles ont dû servir surtout au moment des inhumations. Voir la synthèse de la question, citant les travaux récents de la *Mission Française de Ras Shamra-Ougarit*, par Pitard, *BA* 57 (1994), p. 20-37. Tout au plus, et dans les limites que prescrit l'exiguïté des lieux, peut-on penser au trou qui se trouve dans le sol de plusieurs tombes — mais là on rencontre le problème que présente pour cette hypothèse le sens de *úrbt* (voir la suite du commentaire).

104. Vieyra, *RHA* 19 (1961), p. 47-55 ; Hoffner, *JBL* 86 (1967), p. 385-401 ; Ebach et Rütterswörden, *UF* 9 (1977), p. 57-70 ; idem, *UF* 12 (1980), p. 205-220 ; Sigrist, *OLA* 55 (1993), p. 394 ; Oliva, *NABU* 1993/4, p. 78-80.

105. Vieyra, *ibid.*, p. 51-52 ; Margalit, *UF* 8 (1976), p. 145-47. Voir aussi l'équivalence *ab lá* = *ur-pù-um* à Ébla (Fronzaroli, *SEb* 7 [1984], p. 153). Le mot sumérien indiqué comme équivalent de *ù-rí-ba-tum* en éblaïte est par contre *á-si* (Conti, *QdS* 17 [1990], p. 154-55). Pour Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 84, il s'agirait d'un trou dans le toit, explication qui est évidemment plus en rapport avec le sens de « fenêtre à treillis » ; pourtant, ils n'expliquent pas comment un trou dans le toit aurait pu recevoir les libations que mentionne ce texte et les sacrifices plus importants dont fait état RS 24.253.

106. Voir les textes cités par les auteurs qui ont étudié le *api/apu* (ci-dessus, n. 104).

3) Restitution de *úrbt* + complément d'objet direct + lecture de {*ʿytʿ*} à RS 18.056:13 :

RS 1.003 :	11) w álp . l ] il . w b ú[rbt ---]	(±16 signes)
	12) ytk . gdl̄t . ilhm . ʿtʿl[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [ w ]álp . l il . w b úrbt]	(±17 signes)
	13) [---] .ʿʿytʿl[k . gdl̄t . ilhm]	(14 signes)

4) Restitution de *úrbt* + deux compléments d'objet direct + lecture de {*ʿytʿ*} à RS 18.056:13 :

RS 1.003 :	11) w álp . l ] il . w b ú[rbt --(-) w --(-)]	(18-20 signes)
	12) ytk . gdl̄t . ilhm . ʿtʿl[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [ w ]álp . l il . w b úrbt --(-)]	(±19/20 signes)
	13) [w --(-)] .ʿʿytʿl[k . gdl̄t . ilhm]	(14/15 signes) <sup>107</sup>

5) Restitution de *úrbt* + deux compléments d'objet direct dont les signes visibles à RS 18.056:13 feraient partie :

RS 1.003 :	11) w álp . l ] il . w b ú[rbt --(-) w --(-)]	(18-20 signes)
	12) ytk . gdl̄t . ilhm . ʿtʿl[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [ w ]álp . l il . w b úrbt ]	(±17 signes)
	13) [--(-) . w ]l--l[(-) . ytk . gdl̄t . ilhm]	(16-18 signes) <sup>107</sup>
soit	13) [-- . w ]l--l[ . ytk . gdl̄t . ilhm]	(17 signes)

Les inconvénients de ces restitutions textuelles sont :

— pour la première : l'absence d'un complément d'objet direct (voir plus haut, remarques philologiques) ; la longueur inégale des lignes ;

— pour la deuxième : l'absence d'un complément d'objet direct (voir plus haut, remarques philologiques) ; la difficulté de signification de NTK + *úrm* (voir aussi plus haut) ; la longueur inégale des lignes ;

— pour la troisième : la longueur inégale de RS 18.056:13 <sup>108</sup> ;

— pour la quatrième : la longueur inégale de RS 18.056:13 ;

— la cinquième ne soulève aucune objection. Seule cette restitution, dans ses deux formes pour RS 18.056:13, satisfait aux trois exigences principales pour un texte cohérent, dans une perspective philologique et épigraphique : (1) un lieu qui convient à une offrande « versée » ; (2) un complément d'objet direct pour le verbe NTK ; (3) l'égalité approximative dans la longueur des lignes. Nous voyons deux restitutions concrètes qui correspondent à ces exigences :

1) *yn w šmn* « du vin et de l'huile » :

RS 1.003 :	11) w álp . l ] il . w b ú[rbt yn w šmn]	(19 signes)
	12) ytk . gdl̄t . ilhm . ʿtʿl[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [ w ]álp . l il . w b úrbt ]	(±17 signes)
	13) [yn . w š ]l̄mnl[ . ytk . gdl̄t . ilhm]	(17 signes)

2) *X w yn* « X et du vin » :

RS 1.003 :	11) w álp . l ] il . w b ú[rbt --(-) w yn]	(18/19 signes)
	12) ytk . gdl̄t . ilhm . ʿtʿl[kmn . w šnm . (dqt)]	(19-22 signes)
RS 18.056 :	12) [ w ]álp . l il . w b úrbt ]	(±17 signes)
	13) [--(-) . w ]ʿynl[ . ytk . gdl̄t . ilhm]	(16/17 signes)

107. On ne peut pas calculer avec précision le nombre de signes nécessaire pour combler la lacune au début de RS 18.056:13 ; voir la « remarque textuelle » *ad loc.*

108. Une proposition de restitution similaire à celle qui est indiquée plus haut et qui rencontre la même difficulté d'inégalité des lignes est celle de Levine et Tarragon, RB 100 (1993), p. 89 (cf. p. 91, 95), selon laquelle *mtk* (√NTK) serait restitué au début de RS 1.003:12. Cette forme de la restitution est évidemment impossible, la marge gauche étant parfaitement bien conservée en cet endroit, mais si l'on restitue *mtk* à la fin de RS 1.003:11 et au début de RS 18.056:13, la configuration est celle de notre proposition n° 3, et le résultat en est l'inégalité de la longueur des lignes. On ne peut pas non plus assimiler la restitution de *mtk* à l'une ou l'autre des propositions suivantes, car on ne s'attendrait pas à trouver ce mot qui constitue une *figura etymologica* à côté d'un nom désignant le contenu précis de la libation.

La première restitution est épigraphiquement meilleure en raison des difficultés que présente la position du {y} (du mot *yn*) par rapport à la lacune dans la seconde restitution de RS 18.056:13. Celle-ci entend que la première rangée des clous verticaux du {y} aurait disparu dans la lacune, d'où deux difficultés. D'abord, la cassure de la tablette ne suit pas le bord gauche du clou vertical visible mais s'écarte à gauche : on devrait voir la trace de la première rangée de clous si ce clou faisait partie de {y}. Ensuite, cette première rangée de clous du {y} aurait occupé une partie de l'espace, laissant moins de place pour d'autres signes, ce qui entraîne la conclusion que le premier mot ne comportait que deux signes. Or, nous ne voyons pas un autre mot de deux signes qui convienne à une offrande « versée ». Conclusion : le premier clou vertical de RS 18.056:13 pourrait être le clou vertical du {m} de *šmn* et le clou suivant, dont la forme est incertaine, serait le premier clou horizontal du {n}.

Si nos conclusions sur la structure de ce texte sont admissibles, cette « ouverture » se trouvait dans le temple de *'Ilu*. En RS 24.253:19 il s'agit du temple de *Ba'lu 'Ugārīta* (mentionné à la ligne 11 de ce texte ; cf. RS 1.009:16).

Lignes 12-19 reproduisent RS 1.001:3-10. Nous ne discuterons ici que les éléments discordants, par rapport au texte déjà commenté.

Ligne 12. Pour la restitution de *dqt* à la fin de la ligne, voir ci-dessus, la remarque textuelle sur la ligne 13, aussi bien que notre commentaire de RS 1.001:16. Les données actuelles ne permettent pas de trancher entre les deux restitutions des lignes 12-13 qui mettent en présence la victime du sacrifice-*šrp* : on peut (1) soit imiter l'ordre de RS 1.001:3-4 (*gdlt . ilhm . tkmn . w šnm . dqt ršp . dqt . šrp*) et corriger le texte actuel par l'introduction du mot *dqt* à la ligne 13, après {*ršp*}<sup>109</sup>, (2) soit restituer le mot *dqt* à la fin de la ligne 12. Le texte de RS 18.056 est lacuneux en cet endroit et aucun autre texte ne comporte cette séquence, ni exactement, ni approximativement. Nous avons choisi la seconde solution indiquée, pour la seule raison qu'elle ne comporte aucune correction de cette tablette-ci. À son encontre on a le témoignage explicite de RS 1.001:3-4, la différence dans l'ordre sacrifice/divinité par rapport à ce texte-là (*dqt ršp* au lieu de *ršp dqt*), et la longueur de la ligne 12 qui en résulte, à savoir, vingt-deux signes. Cependant ces indices ne pèsent pas suffisamment lourd pour infirmer l'hypothèse, car une ligne de vingt-deux signes est possible (la ligne 5 en contient autant), tandis que les ordres de présentation des divinités et des noms du sacrifice peuvent comporter des variations. La découverte d'un certain nombre de textes qui comporteraient précisément cette formule dans un ordre soit invariable (ce qui favoriserait la première solution), soit variable (ce qui donnerait plus de poids à la seconde solution), permettrait de trancher la question.

Ligne 18. Suivant le texte de RS 18.056:20, nous restituons le mot *mlû* ici, au début de la section traitant de l'offrande des céréales<sup>110</sup>. D'autres reproduisent à la ligne 19 le texte de RS 1.001:10, où le mot *mlûn* se trouve à la fin de la section, mais la place est insuffisante, comme nous l'avons dit dans la remarque textuelle (où l'on trouvera les références bibliographiques). S'ajoute à l'argument épigraphique le fait que le chiffre donnant le nombre de mesures de céréales dans RS 1.003 et RS 18.056 est différent de celui de RS 1.001, puisqu'il est précisément le double : « trente » au lieu de « quinze ». Ce point commun entre les deux textes peut être l'indice que l'autre aspect par lequel RS 18.056:20-21 s'écarte de RS 1.001, à savoir, la position de *mlû(n)*, faisait aussi partie du texte de RS 1.003. Dans notre commentaire de *mlûn* à RS 1.001:10, nous avons exprimé l'avis que la différence dans le nombre de pots de céréales peut s'expliquer par la position des formes de *ML*<sup>3</sup> : « quinze (de

109. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 312 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 59 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 155 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 89 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14, 15, n. 44 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 74. Comme nous l'avons dit dans notre remarque textuelle, il aurait fallu, dans le cas de *KTU*, de Xella et de Tarragon, indiquer qu'il s'agit d'une correction portée dans le texte et non de la restitution d'un texte lacunaire ; dans le cas de Levine et Tarragon, il aurait fallu indiquer que l'on ait modifié le texte.

110. Xella, *TRU I* (1981), p. 59.

chaque) » quand le mot « plénitude » suit et porte le *-n* enclitique, « trente (au total) » quand ce mot vient au début de la phrase, à l'état construit <sup>111</sup>.

Ligne 19. Pour l'interprétation du mot *tl̥tm*, par rapport à *hms̥ 'srh* en RS 1.001:9-10, voir la remarque précédente. À partir de ce nom de nombre, le texte de RS 1.003 et RS 18.056 s'écarte définitivement de celui de RS 1.001:1-10. Mais force est de conclure, à en juger par les critères épigraphiques, qu'un mot au moins n'est pas le même dans les deux textes par ailleurs tellement similaires. En effet, après une lacune où l'espace permet d'insérer deux ou trois signes, on trouve les traces de deux signes qui ne peuvent appartenir ni à {ml̥n}, comme en RS 1.001:10 (voir plus haut), ni à {wm'rb}, le mot qui suit {tl̥tm} dans RS 18.056:21. Le premier signe semble être {m}, le second {t} ou {p}, avec préférence pour la lecture {t} parce que le clou est assez haut par rapport à la médiane de l'écriture ; vient ensuite un trait de séparation. Pourrait-on forcer un peu les choses et lire le {t/p} comme {'} et retenir ainsi la lecture {m'rb} ? Il faut répondre que non, et cela pour trois raisons. D'abord le signe en question n'a pas la forme du {'}, ensuite l'espace devant le {m} est trop large pour n'avoir contenu que le signe {w}, et enfin le trait de séparation est certain et serait à supprimer s'il s'agissait du mot *m'rb*. Nous ne voyons aucune restitution qui soit en rapport avec la section précédente : en RS 1.001, {ml̥n} est le dernier mot de cette section. On pourrait proposer de lire un autre chiffre, pour avoir un total dans la trentaine, mais aucun ne se termine par {mt}. Il s'agissait donc probablement du début de la section suivante, comme dans RS 18.056. Le premier mot de cette section de RS 18.056 étant hors de propos, comme nous venons de le dire, on pense au mot correspondant dans RS 1.001:10, *šnpt*, mais là non plus les formes des signes ne correspondent pas aux traces visibles. Le mot devait donc être un mot nouveau par rapport aux deux textes, mais en même temps avoir un sens approprié à celui de la phrase *w m'rb d yqh bt mlk*, « Et (ceci est) l'offrande que l'on prendra au palais du roi ». On pense à une particule, à un pronom démonstratif, ou à un terme sacrificiel qui formerait un nom d'offrande composé avec *m'rb*. L'espace est trop grand pour un mot court (2/3 espaces + {mt}), et aucune particule ni pronom qui convienne à ce passage ne se termine par {mt}. Le seul terme sacrificiel qui se présente à l'esprit est *trmt*, qui n'apparaît qu'une fois dans ces textes, à RS 1.005:3. La lecture {[w tr]f̥mt .<sup>1</sup> [m'rb]} conviendrait assez bien à l'espace disponible. La présence du séparateur, aussi bien que la lacune considérable à la fin de la ligne, exigent la restitution d'un mot après les traces visibles, et ce mot doit être, d'après RS 18.056, *m'rb*.

Le terme *m'rb* n'apparaît qu'en RS 18.056:21 et ici, où il est restitué <sup>112</sup>. On lui a donné le sens de « temple rate » <sup>113</sup>, de « Gabe, Abgabe » <sup>114</sup>, et d'« offerta » <sup>115</sup>. On cite pour l'étymologie les mots accadiens *irbu/erbu* et *eribtu*. La seconde forme est rare mais la première est fréquente et dénote toutes sortes de dons et d'impôts associés à l'« entrée » (√*RB* « entrer »). Plus proche, par la présence d'un préfixe, est *šurubtu*, le présent « qui entre au palais » <sup>116</sup>. Dietrich, Loretz et Sanmartín citent

111. Comme nous l'avons dit dans notre commentaire de RS 1.001:10, il est invraisemblable que *ml̥n* dans ce texte-là soit un adjectif, et on ne peut donc pas tirer argument de la position de *ml̥n*[(n)] dans RS 18.056:20 par rapport à RS 1.003:18, fausse selon l'analyse comme adjectif, en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'un des deux textes serait la copie de l'autre (Levine, *Freedman* (1983), p. 470 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 77, 96). De toute façon, l'argument n'a aucune valeur car il suppose que *ml̥n*[(n)] est bien placé à la fin de la phrase dans RS 1.003, alors que les indices épigraphiques vont à l'encontre de la lecture (voir la remarque textuelle et le commentaire). Du reste, quel mécanisme invoquer pour faire remonter un adjectif bien placé dans deux textes (RS 1.001 et RS 1.003 *ex hypothesi*) plus avant dans la phrase, pour assumer une mauvaise place ? Nous résumerons notre conception des rapports entre RS 1.003 et RS 18.056 dans les conclusions générales concernant le second texte.

112. L'homographe signifiant « coucher (du soleil) » se trouve très probablement en *CTA* 19 IV:210 (le {b} est à restituer). Cette homographie ne doit pas choquer, car la même situation existe dans d'autres langues : on trouve deux *erbu* en accadien et deux *ma'ā rāb* en hébreu.

113. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 14 ; 15, n. 47 ; idem, *Anthology* (1987), p. 161 (« temple dues »).

114. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 145 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312.

115. Xella, *TRU* I (1981), p. 61, 66 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 155 (« le présent ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92, 96 (« pledge », « present »).

116. Durand, *AEM* I/1 (1988), p. 102-3.

aussi le mot hébreu *ma<sup>a</sup>rāb*, terme désignant les marchandises en cours à Tyr selon le chapitre 27 d'Ézéchiel. On connaît maints parallèles dans les textes accadiens à la présentation de ces dons au « palais du roi »<sup>117</sup>. L'absence ici d'un théonyme semble éliminer l'interprétation de *m'rb* qui y verrait le nom du rite de l'entrée d'une divinité, rite qui s'exprime ordinairement par le verbe *'rb* (voir à RS 1.005:1).

Il est donc possible de restituer et de traduire la ligne 19 de la façon suivante (mais le doute est suffisant pour nous empêcher d'introduire ces lectures dans notre « essai de reconstitution ») :

*ksm . ḫtm . [ <sup>118</sup> tr ] mt . ḫ [ m'rb ]*

... d'emmer : trente. [(Comme) offrande-*tr*]*mt* : [un don d'« entrée »] ...

Ces lectures posent deux problèmes principaux, l'un d'ordre épigraphique, à savoir la longueur de la ligne (seulement quinze signes), l'autre d'ordre philologique, à savoir l'association des deux types de sacrifices. Le second problème peut être élucidé par la nature des deux termes, *trmt* étant un terme sacrificiel, *m'rb* ayant rapport plutôt avec le palais royal. Il s'agirait donc d'une offrande présentée au temple et que l'on apporte, peut-être au cours d'une procession, jusqu'au palais royal. L'état de ce texte nous interdit de mener plus loin la spéculation, mais nous pouvons signaler la présence de l'offrande-*trmt* lors de l'« entrée » de *Attartu Hurri* au palais royal selon RS 1.005:1-3.

Ligne 20. La formule *yqh bt mlk*, dans une série de textes où l'absence de verbes constitue le malheur de l'interprète, nous oblige à repousser l'interprétation proposée par del Olmo Lete, selon laquelle tous les actes des lignes 1-23 se dérouleraient « en el palacio real y sus instalaciones cúlitas »<sup>119</sup>. Pourquoi préciserait-on que cette offrande est « prise » au palais royal (ou que le palais royal le « prend »), si la scène y est déjà située ? Le verbe *LQH* n'est pas fréquent dans ces textes. Il s'emploie pour exprimer le fait de « prendre » tel objet avant d'en disposer selon le contexte rituel : dans un texte le verbe suppose le sacrifice (RS 13.006), alors que dans un autre il s'agit de prendre des statuettes divines et de les disposer en vue d'une procession sacrée (RS 1.005).

On a pensé que *dbh* serait à l'état construit et qu'un « sacrifice d'huile » constitue une preuve du caractère non sanglant que peut avoir le sacrifice-*dbh*<sup>120</sup>. Nous préférons interpréter ce texte à la

117. Voir les textes cités dans *CAD I*, p. 174-76. On évitera donc l'interprétation de *bt* comme signifiant « fille » (De Moor, *New Year* [1972] II, p. 14 ; abandonnée dans *Anthology* [1987], p. 161 ; critiquée par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 145) ; ou comme signifiant « chapelle » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 80-81, 92, 96), *bt mlk* ne signifiant nulle part en ougaritique « chapelle royale » ; et de *m'rb* comme un sacrifice funéraire (del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 263, n. 36 ; idem, *Religión* [1992], p. 80, n. 80).

118. La place est vraiment étroite pour insérer ici la conjonction *w* ; comparer RS 1.001:10 *šnpt*, sans conjonction.

119. *AuOr* 5 (1987), p. 264 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 80. La traduction « qu'a préparé le palais du roi » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 155), sans commentaire, ne convient pas à la lecture *yqh*. Cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 80-81 (la traduction « royal chapel », p. 92, est invraisemblable [voir n. 117], et le sujet du verbe n'est donc pas « le roi », comme on nous l'explique à la page 96).

120. Levine, *Presence* (1974), p. 116 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 56 ; idem, *TO* II (1989), p. 155, n. 54 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 838 ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 476-81 ; idem, *TRU* I (1981), p. 66-67 ; Sabourin, *SDB* 10 (1985), col. 1488 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 (nouvelle analyse en 1992 – voir ici plus bas) ; Cazelles, *SDB* 11 (1991), col. 1336, 1339 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 218 ; Korpel, *Rift* (1992), p. 142, n. 364. Remarquons en passant que l'équivalence *isinnu* « fête » que l'on trouve dans un des vocabulaires polyglottes (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137 III:6) ne conforte pas l'hypothèse citée, car on ne ferait pas une « fête d'huile de myrrhe ... ». Il est certain que des huiles parfumées seraient utilisées par les participants à la fête, mais cet emploi des huiles ne s'exprimerait pas par l'état construit du mot *dabhu*. Cet usage devrait se limiter aux divinités fêtées (« festin de telle divinité ») ou aux denrées consommées (« offrande/sacrifice de telle denrée »). Dietrich et Loretz ont senti cette difficulté et ont réagi en prenant *dbh* comme étant à l'état absolu : « als Abgabe ... für das Opfermahl » (*Rituale* II [1988], p. 312 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 75 « une ofrenda-tributo ... como sacrificio »). Vu l'absence de préposition, il faut voir derrière cette traduction l'analyse de *dbh* un accusatif ; dès lors comment l'auditeur du texte aurait-il pu distinguer entre cet accusatif de but et l'accusatif suivant, qui indique le complément d'objet direct ? Du reste, bien que le type-*m'rb* ne soit pas fréquemment attesté, on peut douter de l'équivalence du *m'rb* et du *dbh* qui ressort de cette analyse (voir surtout la traduction que propose del Olmo Lete).

lumière de RS 1.001:17, où le contenu du sacrifice-*dbh* n'est pas nommé, puisqu'il est fixé par convention, ou laissé au libre choix du dédicant. L'absence de conjonction entre les entités nommées aux lignes 20-21 rend cette analyse tout aussi plausible que l'autre. Selon cette interprétation, le mot *dbh* ne serait ici que le premier élément de la liste des offrandes et désignerait bel et bien un sacrifice sanglant — c'est l'espèce précise de la bête qui n'est pas exprimée de façon explicite.

Lignes 20-21 *šmn mr šmn rqh*. Parmi ces termes, c'est le dernier, *rqh*, qui semble poser un problème, parce qu'il est général, tandis que *mr* est précis, signifiant « la myrrhe ». Virolleaud a traduit « huile de parfumeur »<sup>121</sup>, traduction à laquelle Levine s'est opposé, préférant « oil of mixed spices »<sup>122</sup>. Cette différence correspond à une différence de vocalisation, par exemple, *šamnu rāqīhi/raqqāhi* « huile de parfumeur » et *šamnu ruqhi* « huile à aromates mélangés », mais dans les deux cas il s'agirait d'huile dans laquelle on a introduit des aromates. Il nous paraît, donc, que le *šmn mr* aurait consisté en huile d'olive parfumée avec de la myrrhe, tandis que dans le *šmn rqh* se seraient trouvés plusieurs aromates, comme dans « l'huile d'onction » biblique<sup>123</sup>. Ce texte ne laisse pas de doute, en tout cas, que le rôle principal attribué à l'huile végétale dans le culte ougaritique n'était pas de servir à l'alimentation<sup>124</sup>. Rien dans ces textes ne s'oppose à l'hypothèse selon laquelle ces huiles auraient été réservées, comme l'huile aromatisée à Mari, « à l'onction des dieux, du roi et de certains personnages qu'il s'agissait d'honorer particulièrement »<sup>125</sup>.

Ligne 21. Le problème que pose *mtnt* en RS 18.056:23<sup>126</sup> s'est déjà présenté dans notre commentaire de *mtntm* en RS 1.001:2. Là nous avons préféré le sens de « lombe(s) ». Ici le contexte est plus hétéroclite, avec des éléments de sacrifices sanglants et des éléments végétaux, et la traduction par « don(s) » pourrait sembler préférable<sup>127</sup>. Pourtant nous y renonçons, pour deux raisons principales

121. GLECS 3 (1939), p. 73. Voir aussi Gordon, *UG* (1940), § 14.786a ; idem, *UH* (1947), § 18.1885 ; idem, *UM* (1955), § 20.1779 ; idem, *UT* (1965), § 19.2352 ; Dahood, *Bib* 33 (1952), p. 212 ; idem, *Philology* (1965), p. 72 ; idem, *Bib* 47 (1966), p. 278 ; idem, *RSP I* (1972), p. 81, 359 ; Yamashita, *RSP II* (1975), p. 68 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 170 ; Irwin, *CBQ* 29 (1967), p. 33-34 (compare le parallélisme biblique *šemen // riqqūhāyik* en Is. 57:9) ; Watson, *VT* 22 (1972), p. 464 ; Müller, *ZA* 65 (1975), p. 312 ; idem, *ZA* 66 (1976), p. 308 ; Segal, *Saqqāra* (1983), p. 65. D'autres traduisent moins littéralement, comme Virolleaud lui-même dans *Ugaritica V* (1968), p. 582 : « huile parfumée ». Voir de Langhe, *Textes* (1945) II, p. 406 ; Cohen, *Hapax* (1978), p. 36-37, 66-67 ; Heltzer, *Goods* (1978), p. 27 (« spice oil », traduction fautive, signifiant « huile [provenant] d'épices » – « huile parfumée » serait « spiced oil ») ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 838 ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 476 ; idem, *TRU I* (1981), p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 155 (« huile parfumée » – voir aussi la note suivante) ; Courtois, *Syria* 67 (1990), p. 121 et n. 86, p. 123 ; Delcor, *Semitica* 38 (1990), p. 93 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 142 (n. 364), 416 (« oil with perfume ») ; Aartun, *Studien* (1991), p. 31 (« wohlreichendes Öl ») ; Segert, *JAOS* 113 (1993), p. 85 : « perfume ». Comme en accadien (cf. Soubeyran, *ARMT* 23 [1984], p. 418), *šmn* + nom de bois, etc., ne signifie pas « essence de X », mais « huile parfumé à X » (cf. Lafont, *ibid.*, p. 289-90 : *bīt raqqī* = « officine de parfumeur » ; Joannès, *MARI* 7 [1993], p. 251-59 : il ne s'agit pas d'huiles essentielles).

122. *Presence* (1974), p. 116 ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92 « blended oil ».

123. Pour l'usage de la racine *RQH*, voir surtout *w'āšīy'ā 'ōtōw šemen mišhat-qōdeš rōqah mirqaḥat ma'ā šēh rōqēh* « et tu feras un saint chrême, un mélange odorant comme en fait le parfumeur » (Exod. 30:25). Les aromates employés sont indiqués dans les versets précédents : de la myrrhe, de la cinnamome, du roseau odoriférant, et de la casse. Voir Yadin (Suknik), *Tarbiz* 18 (1946-47), p. 125-28. Si par « of » Levine (voir citation plus haut dans le texte) entend que le *šmn* consisterait en de l'huile extraite de plantes odoriférantes, il s'agirait vraiment d'une nouvelle interprétation. Cela nous semble peu probable du fait qu'il mentionne lui-même Exod. 30:25 et ce verset se trouve dans un passage où *šemen zayit*, « de l'huile d'olive », est nommée comme excipient (vs. 24).

124. Cf. Pardee, *BiOr* 34 (1977), p. 14-18 ; Durand, *ARMT* 21 (1983), p. 126-29 ; Joannès, *MARI* 7 (1993), p. 263-65.

125. Joannès, *ibid.*, p. 254.

126. On notera bien que le témoignage de RS 18.056:23 est le seul explicite – notre texte étant lacuneux après le second {t} – et qu'il pourrait s'agir là d'haplographie.

127. Xella a cité une fois ce texte et RS 18.056 parmi ceux où le mot « lombi » ou « reni » doit figurer (*UF* 13 [1981], p. 329), mais là où il donne une traduction suivie, on trouve « doni » (*UF* 11 [1979], p. 838 ; *TRU I* [1981], p. 62, 67). Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 312 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 155. Xella et del Olmo Lete voient une association

(en plus des raisons d'ordre général que nous avons citées dans notre commentaire sur *mtntm*) : (1) à moins de faire porter *mtnt* sur un des mots précédents, ou sur plusieurs (voir note 127), ces « dons » ne seraient pas détaillés, ce qui ferait deux éléments de la liste sans définition explicite (avec *dbh*) ; (2) l'offrande suivante, celle d'une colombe, est vraisemblablement un sacrifice sanglant et la mention ici d'une partie de la victime sacrificielle ne serait pas déplacée. La difficulté principale pour la compréhension des *realia* du texte est de savoir d'où viennent ce(s) lombe(s) : aucune victime n'est nommée, si ce n'est le sacrifice-*dbh* au début de la liste. Nous rappelons que ces parties du corps de la victime, par ex., la *npš*, les *āp w npš*, la *kbd*, ne sont jamais mises en rapport *explicite* avec une seule victime et que l'exégète ne peut faire guère plus que de proposer des liens hypothétiques. Ici il s'agirait soit de la victime du sacrifice-*dbh*, soit d'une victime qui n'est pas nommée dans cette liste. Partant du principe qu'il est préférable de chercher l'origine des offrandes mentionnées dans la liste où la mention est explicite, nous voudrions choisir la première partie de l'alternative. Mais que signifierait donc la mention du *dbh*, sacrifice que l'on devait « prendre » au palais du roi ? Que la victime était abattue et consommée au sanctuaire et que seule cette partie était en fait portée au palais ? Si c'est vrai, pourquoi la mention de *mtnt* est-elle reportée au milieu de la liste ? Force est de conclure que ces lombes viennent d'autres victimes. Lesquelles ? Il nous paraît légitime de remonter à la liste précédente, celle des sacrifices-*šlmm*. Le roi a participé à ce sacrifice que consomment habituellement les participants. Qu'une partie importante de ces victimes, en plus d'une victime sacrificielle spécifique à ce moment des cérémonies du quinzième jour, fût emportée ensuite au palais n'a rien d'étonnant. Nous interprétons donc *mtnt* comme étant au pluriel et désignant un des lombes de chacune des victimes mentionnées aux lignes 13 à 17<sup>128</sup>.

Ligne 22 *h̄tm*. Dans les textes « para-mythologiques » nous avons trouvé un {t} entouré d'un cercle irrégulier où il pouvait s'agir de l'indication d'une écriture fautive (RS 24.252:9). En traitant la question de l'encadrement nous avons cité le cas du texte rituel RS 24.271:5, où, à notre avis, le {t} encadré était certainement fautif, car il s'agit du nom divin *zz* qui est écrit {tz}, aussi bien que le cas actuel, où il est impossible de trancher, pour la bonne raison qu'il s'agit d'un *hapax legomenon*<sup>129</sup>. Nous avons mentionné la possibilité d'une écriture fautive de *h̄zm* ou de *h̄dm*, mais ni l'un ni l'autre de ces mots ne semble convenir à ce texte, le premier signifiant « flèches », le second une sorte de métal ou d'objet en métal<sup>130</sup>. Le sens de *h̄tm*, « blé », conviendrait mieux à ce texte, mais cette correction est infirmée par le fait que le mot ne paraît jamais dans les textes de la pratique. De Moor a proposé l'étymologie arabe *hutt-*, mot qui a le sens, parmi d'autres, de « pain sec, sans condiment »<sup>131</sup> ; il s'agirait toujours d'un *hapax legomenon*, cette fois-ci d'étymologie purement arabe, et l'hypothèse ne

étroite entre *nbt* et *mtnt* : « miele (come) doni sacrificale (?) », « miel de regalo » ; et Tarragon, si l'on peut se fier à sa virgule, fait porter *mtnt* sur les trois offrandes précédentes : « ... de miel, (en) dons » (en 1993 Levine et Tarragon adoptent l'interprétation de Xella et del Olmo Lete : « a gift of bee-honey » [RB 100 (1993), p. 92, cf. p. 96 – le lien syntaxique préconisé ici entre *nbt* et *mtnt* ne joue sur le sens de *mtnt* que si l'on accepte le lien !]). Dietrich et Loretz font du mot une sorte d'explication des termes précédents : « es sind Geschenke », comme si on ne le savait pas. L'association de *mtntm* et de *ynt qrt* dans d'autres textes (voir commentaire de RS 1.001:2), comme ici *mtnt* et *ynt qrt*, infirme gravement ces analyses syntaxiques.

128. Le fait qu'en hébreu biblique la *t'rūmā<sup>h</sup>* est souvent un « prélèvement » sur une autre entité ne peut pas être mis en rapport avec cette interprétation de *mtnt* et servir pour étayer le lecture {[tr]mtl} à la ligne 19, car le seul élément de la liste des lignes 20-22 qui serait un prélèvement sur les offrandes précédentes est *mtnt*.

129. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 77-78, 79, 106-107.

130. Ces deux interprétations ne sont pas à rejeter sans appel. Le fait que *in h̄tm* est séparé des entités précédentes par la conjonction *w* laisse ouverte la possibilité qu'il s'agisse d'une autre forme d'offrande. L'interprétation « deux flèches (votives) » ne serait donc pas hors de propos.

131. *New Year* (1972) II, p. 15 ; *Anthology* (1987), p. 162 ; étymologie acceptée par Xella, *TRU I* (1981), p. 67 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 264, n. 38 ; idem, *Religión* (1992), p. 80, n. 82 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 155 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 145 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 312 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416. Tarragon a changé d'avis en 1993, expliquant *h̄tm* d'après l'accadien *h̄išu*, « panier, nid » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 96), mais la traduction par « cages » (ibid., 92) amène à croire qu'il s'agirait des cages des colombes que l'on vient d'offrir. Le phénomène ne se répétant pas – et l'offrande d'oiseaux est courante dans ces textes – on se permettra de douter de cette explication.

prend pas en ligne de compte l'encadrement du {t}. L'hypothèse d'une attestation insolite — pour les textes de la pratique — du mot *ḥtm*, « blé », qui aurait été mal compris par un scribe écrivant sous la dictée d'un prêtre et dont la faute aurait été signalée ultérieurement par l'encadrement du signe, reste au moins dans le domaine de l'ougaritologie. Si cette correction est la bonne, *tn ḥt'm* signifierait « deux mesures de blé » ; sinon, la signification est « deux objets HT ».

*w b ḡr* semble signaler un changement de lieu, par rapport aux actes précédents. L'état du texte ne permet pas de décider si ce nouveau lieu est situé dans le sanctuaire où ont commencé les cérémonies du quatorzième jour, dans le palais royal<sup>132</sup>, ou dans un lieu indépendant de ces deux lieux principaux. Le mot n'est attesté que dans les deux exemplaires de ce texte en tant que désignation d'un lieu de sacrifice<sup>133</sup>. On a pensé à deux étymologies principales : (1) *ḡr*, « terrain bas », d'où « fosse » ou « vallée »<sup>134</sup>, et (2) le mot ougaritique *ḡr*, « montagne »<sup>135</sup>. De Moor a proposé trois interprétations de l'expression à partir du sens de « montagne » : « burial mound » (1971), « the mountain of Ba'lu ... or the temple mound representing that mountain » (1987). Matériellement, la moins vraisemblable est la deuxième, car la distance entre la ville d'Ougarit et le Jabal al-ʿAqra interdit de penser qu'une cérémonie ait pu se dérouler le même jour en ville et sur cette montagne<sup>136</sup>. Nous ne connaissons pas de tumulus dans la région d'Ougarit qui pourrait se qualifier de « montagne », — comme on le sait, au Bronze Récent les morts étaient enterrés sous les maisons. Enfin, on aimerait avoir des preuves que l'acropole se dénommait *ḡr* dans la prose des textes de la pratique. Nous n'avons rien trouvé en faveur de l'interprétation de *ḡr* comme désignant une fosse<sup>137</sup>, mais le sens de « terrain bas » qu'a le mot *ḡar-* en arabe et *ḡyrm* en ougaritique (CTA 3 IV:80 et par.) indique que *ḡr* pouvait décrire soit une partie basse de la ville, soit une partie du terrain à proximité de la ville. La situation de cette section entre les offrandes « prises » au palais royal et celles qui se

132. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 264 ; idem, *Religión* (1992), p. 80 (pense que toutes les cérémonies jusqu'ici se sont déroulées au palais — voir plus haut, commentaire de *yqh* à la ligne 20) ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 272.

133. À quels textes pense del Olmo Lete quand il dit que le *ḡr* est une « instalación cultico-funeraria del palacio que nos es conocida por otros textos » (*AuOr* 5 [1987], p. 264 ; *Religión* [1992], p. 80), nous ne le savons pas. En RS 1.019:15 {ḡr[...] } fait partie des termes dénotant l'attribution d'un sacrifice ; selon le « panthéon d'Ougarit », {ḡrm 'w thmtl} est un nom divin composé (voir le commentaire de RS 1.017:19). Il n'y en a pas d'autres. Dans OLA 55 (1993), p. 60 (cf. *Religión* [1992], p. 18), le savant espagnol parle, sans fournir de preuves, de synonymie entre *ḡr*, *ḡb* et *gb*.

134. Xella, *UF* 11 (1979), p. 838 (« fossa ( ? ) ») ; idem, *TRU* I (1981), p. 67 (« valletta ») ; cf. del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 264, n. 41 ; idem, *Religión* (1992), p. 80, n. 85 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 156, n. 55 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 96 (hypothèse délaissée). Sans commentaire de la part de ses auteurs, il est difficile d'évaluer la traduction « beim Niederfallen », proposée par Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 96, proposent une autre étymologie, à savoir le mot hébreu *tūr*, « assise », auquel ils donnent le sens de « ledge ». Cette explication est pourtant inadmissible parce que : (1) le mot ne signifie jamais « ledge » en hébreu biblique, (2) on n'aurait pas employé la préposition *b* pour mettre un objet « at the ledge » (ibid., p. 92), traduction qui de toute façon n'a pas de sens en anglais (on comprendrait « on the ledge », mais lisant « at the ledge », on se demande quel était le rapport entre le rebord et les offrandes), (3) même si l'on accepte le sens prêté au mot, on ne trouve aucun parallèle dans les textes que nous connaissons (et les inventeurs ne proposent aucun parallèle) pour le fait de poser des offrandes auprès d'un « rebord » (rebord de quoi ? pourquoi d'une « stèle », comme les inventeurs suggèrent ?), enfin (4) l'étymologie elle-même est très fragile (selon *HAL*, p. 357, le /t/ serait original, ce qui éliminerait la possibilité de {ḡ} en ougaritique).

135. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 15 ; idem, *Anthology* (1987), p. 162. Le nom divin *ḡrm w thmt* cité dans la note 133 établit le sens de « montagne » pour *ḡr* (contre Ullendorff, *IOS* 2 [1972], p. 465-66, qui veut donner à *ḡr* partout le sens de « vallée »), car dans la version syllabique on trouve *ḤUR.SAG* = *ḥuršānu* « montagne » (voir commentaire de RS 1.017:19).

136. Pour que cette interprétation soit valable il faut envisager deux équipes de sacrificateurs travaillant indépendamment les uns des autres. L'agencement du texte nous semble procéder de gestes consécutifs.

137. Tarragon (*TO* II [1989], p. 156, n. 55) cite ce sens (« fente, crevasse ») du mot arabe *ḡurr-* en pensant que ce sens est « possible pour une libation versée à terre » (voir le changement d'avis signalé plus haut, n. 134). Nous remarquerons seulement que la seule mention apparente de libation était loin, à la ligne 12. S'il y eut indication du type de sacrifice qui fut offert *b ḡr*, elle a disparu. On peut douter que cette grande quantité de vin fût offerte en libation.



font sur les autels du temple de 'Ilatu laisse penser qu'il pourrait s'agir d'offrandes présentées à un certain moment d'une procession cultuelle, que le lieu pourrait être indépendant des autres lieux mentionnés, et qu'un arrêt dans la « ville basse » ou hors des murs serait à envisager.

Dans ces textes, les seules formes du nom de nombre 'ŠR qui sont attestées dans les noms de nombre de onze à dix-neuf sont 'šrt (normalement utilisée avec un autre nom de nombre portant la désinence -t) et 'šrh (normalement utilisée avec un autre nom de nombre sans désinence) : on restituera donc ici la seconde forme <sup>138</sup>.

Ligne 23. Le *kd* en tant que mesure devait contenir environ 22/23 litres <sup>139</sup>. Il s'agit donc ici de plus de 300 litres de vin <sup>140</sup>. Concernant l'usage du vin, tant comme offrande que comme élément du festin associé au culte, voir RS 19.015, où l'on trouvera une série de rites au *recto* et une liste de quantités de vin au *verso*.

Les données ougaritiques pour le calcul du contenu de la mesure *prs* font défaut. En les attendant on doit préférer l'hypothèse selon laquelle la mesure ougaritique serait équivalente à l'accadien *parīsu*, la moitié d'un *kor*, soit environ 75 litres <sup>141</sup>.

Si l'offrande de farine n'est connue dans ces textes que pour ce rite, cette attestation suffit pour prouver son existence. On n'aurait probablement pas tort de penser que la présence de cette offrande ici est en rapport avec le lieu particulier, à savoir le *gr*, et que le vin et la farine constituent des types, à savoir deux principaux produits agricoles qui ont subi un premier traitement. Le vin en *kd* serait le moût fermenté, qui n'a pas encore été mélangé avec d'autres produits pour en faire la boisson d'usage, alors que le *qmḥ* serait le grain moulu, qui n'a pas encore été transformé en pain <sup>142</sup>.

Les chances de restituer *m'lt* *mdbhṭ*, « les degrés de l'autel » <sup>143</sup>, sont infimes. S'il est vrai qu'il est impossible de calculer le nombre de signes détruits quand le côté droit de la tablette est mutilé, il est tout aussi vrai, dans le cas présent, qu'il faut expliquer le grand espace vide qu'aurait laissé le scribe à la fin de la ligne 23, espace encore plus grand dans RS 18.056:25 <sup>144</sup>, entre les deux termes de la prétendue construction au génitif. Le terme *m'lt* n'est pas jusqu'à présent attesté dans ces textes,

138. Herdner n'indique que {['šr]} dans son *editio princeps* de RS 18.056 (*Syria* 33 [1956], p. 111), mais elle note la possibilité de restituer l'une des formes longues dans sa réédition de RS 1.003 (*CTA* [1963], p. 120, n. 8 : « ['šr(h)] »). Chez les autres spécialistes on ne trouve que {['šr]} : De Moor, *New Year* (1972) II, p. 15 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976), p. 75, 100 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 59, 70 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; Heltzer, *UF* 22 (1990), p. 135 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 89.

139. Aux références rassemblées dans *AfO* 34 (1987), p. 404, on ajoutera Heltzer, *UF* 22 (1990), p. 127.

140. Cf. Heltzer, *ibid.* p. 135.

141. Heltzer, *UF* 12 (1980), p. 414, n. 2 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312. Pour la question du *parīsu* à Alalakh, voir Wiseman, *JCS* 7 (1953), p. 108 ; idem, *Alalakh Tablets* (1953), p. 14-15 ; à Mari, Lafont, *AEMI* 1/2 (1988), p. 517-18.

142. Milgrom signale que l'offrande courante dans l'ancien Proche-Orient n'est pas la farine, mais le pain, et que le fait rare de présenter de la farine signale un usage particulier (*Leviticus* [1991], p. 412).

143. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976), p. 75 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 15 ; idem, *Anthology* (1987), p. 162 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 79, n. 31 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 156 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 89, 92 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 376 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 59.

144. Les lignes autour de cette ligne ont entre quatorze et vingt signes ; cette ligne n'en aurait que dix. Dans RS 1.003, les lignes alentour ont entre quinze et vingt-deux signes ; celle-ci n'en aurait que quinze. Pour calculer le nombre de signes que le scribe aurait pu inscrire à fin de RS 1.003:23, on peut comparer le nombre de signes dans l'espace correspondant aux lignes alentour, où les restitutions sont plus sûres : à la ligne 22 il y a cinq signes ; à la ligne 21, huit ; à la ligne 20, six ; à la ligne 24, six ; à la ligne 26, huit ou neuf. Il est clair que la place était suffisante à la fin de la ligne 23 pour écrire *mdbhṭ*, si ce mot devait suivre *m'lt* [...] directement. Ceci n'étant pas le cas, il est tout aussi clair, surtout d'après RS 18.056:25, qu'au moins un mot se trouvait entre *m'lt* [...] et *mdbhṭ*.

et la grande lacune à la fin de la ligne dans les deux textes rend ici sa restitution douteuse et un lien génitif entre ce mot et *mdbh̄t* difficile.

Ligne 24. L'état du texte ne permet pas d'affirmer que le *mdbh̄t bt ilt* serait une divinité, c'est-à-dire un objet cultuel divinisé<sup>145</sup>. On ne sait ni ce qui est tombé dans la lacune à la fin de la ligne 23, ni comment restituer la ligne 25 (pour cette question, voir plus bas). Pourtant, la restitution la plus vraisemblable de cette ligne-ci est { 'sr [ . l špn . š ] }, où 'sr est au singulier et attribué à *Šapānu* (au lieu de lire { 'sr[m] }, de l'interpréter comme un duel et de l'attribuer à l'autel<sup>146</sup>). En effet, la divinité *Šapānu* reçoit deux fois un seul oiseau, exprimé les deux fois dans ce même ordre (RS 24.249:24' 'sr l špn ; RS 24.284:8 'sr l špn ; l'ordre l špn 'sr est peut-être à restituer à la ligne 10 de ce même texte<sup>147</sup>), tandis que les autels de la maison de 'Ilatu ne reçoivent jamais aucune offrande. Les autels en question seront donc le lieu du sacrifice<sup>148</sup> et non les bénéficiaires.

Mais à quelle divinité appartiennent ces autels ? Deux types de réponse sont possibles : (1) la déesse dont le nom est 'Ilatu ; (2) une déesse qui porte un autre nom et qui aurait 'ilatu pour titre. Si on choisit le second type de réponse, on est tenté ensuite de choisir la déesse ainsi désignée. L'argument principal utilisé pour l'identification avec une autre déesse est celui du parallélisme *ātr̄t // ilt* dans le mythe de *Kirta* (CTA 14 IV:198, 201 ; cf. 15 III:25) et, dans le mythe de *Ba'lu*, la formule *ātr̄t w bnh // ilt w šbr̄t āryh* (CTA 3 V:44-45 ; 4 I:8-9 ; IV:49-50 ; 6 I:40-41) : ce parallèle signifierait une identité<sup>149</sup>. Mais, comme Loewenstamm l'a bien vu<sup>150</sup>, l'argument est sans valeur, du fait que *ilt*

145. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 194, 199, 213, 225 ; idem, *Anthology* (1987), p. 162, n. 43.

146. De Moor (*New Year* [1972] II, p. 15 ; *Anthology* [1987], p. 162) est partisan des trois aspects critiqués. Plusieurs restituent { 'sr[m] } et le prennent pour un duel : Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 (sans interprétation explicite) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 312 (« Zwei Vögel für Sapan ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 60, 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 ; ou pour un pluriel : Tarragon, *TO* II (1989), p. 156 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92.

147. *Pidar* et *Šapānu* sont les seules divinités qui reçoivent un seul oiseau en offrande (voir RS 1.022:4'). Si l'on n'accepte pas l'hypothèse proposée par de Moor concernant l'attribution des oiseaux aux marches, le fait que la liste d'offrandes qui suit manifeste la formule « offrande + l + ND » jusqu'à la ligne 27, incite à restituer l devant špn (à la ligne 24 ici et en RS 18.056:26), comme le font tous les spécialistes, et à prendre cette entrée pour la première de la série-šrp qui s'étend apparemment jusqu'à la ligne 29 (Xella, *TRU* I [1981], p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 259 ; idem, *AuOr* 7 [1989], p. 132 ; idem, *Religión* [1992], p. 75 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 312). Si l'on attache 'sr à la formule précédente, on crée une variation dans la formule d'attribution (l špn š = « l + ND + offrande ») aussi bien que des problèmes de restitution plus loin dans la liste (Tarragon, *TO* II [1989], p. 156 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 92). Trois remarques s'imposent pour finir : (1) adopter la répartition critiquée ne résout pas le problème que pose la lecture { w l [...] } à la ligne 25 (voir le commentaire) ; (2) le sacrifice d'un bœuf pour *Šapānu* est rare, attesté seulement dans les rites reflétant les deux principales listes du « panthéon » (RS 24.243:6, 29), où le *Systemzwang* ne permet point d'autre sacrifice, et où la préposition l n'est pas employée ; (3) la formule « offrande + l + špn » est courante, et même attestée deux autres fois avec 'sr (RS 24.249:24', RS 24.284:8), alors que la formule « l + špn + offrande » est rare, attestée seulement deux fois (RS [Varia 20]:19, dans une liste dont la forme aux lignes 7-19 est « l + ND + offrande », et RS 24.284:10, en partie restituée, où la motivation du choix de la formule n'est pas claire).

148. Comme le pensent Xella, *TRU* I (1981), p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 259 ; idem, *Religión* (1992), p. 75 (tous deux avec la restitution { m' [lt] mdbh̄t } que nous avons critiquée plus haut) ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 59, n. 131. La traduction de Tarragon, « (aux) degrés des autels ... », est ambiguë (*TO* II [1989], p. 156) : « aux » pourrait être local, mais il emploie aussi cette préposition pour l'attribution de l'offrande à une divinité (l'ambiguïté disparaît dans la traduction anglaise que proposent Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 92 « At the steps »). Pour Dietrich et Loretz (*Rituale* II [1988], p. 312) les autels seraient le lieu où furent présentées les offrandes précédentes, à savoir le vin et la farine.

149. Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 86 ; Pope, *El* (1955), p. 6 (avec la possibilité notée du nom propre) ; Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 33-34, 43-46 ; Caquot, Szymer et Herdner, *TO* I (1974), p. 69 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 69, n. 2 ; Betlyon, *JNES* 44 (1985), p. 54-55 ; Hestrin, *IEJ* 37 (1987), p. 220 ; idem, *BAR* XVII/5 (1991), p. 50-59 ; Olyan, *Asherah* (1988), p. 50-51 ; p. 71, n. 4 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 103 (« possibly »). Del Olmo Lete parle de 'Ilatu comme étant la parèdre de 'Ilu (*AuOr* 5 [1987], p. 264 ; *Religión* [1992], p. 81), sans dire s'il s'agit d'une identification avec 'Aṭiratu ou d'une conclusion étymologique ; cf. *MLC* (1981), p. 522, où la possibilité est présentée que 'Ilatu serait nom propre divin, « alternativo de Aṭiratu », solution proche de celle qui se trouve dans *TO* I et qui pour nous n'a pas de sens ; en l'absence de preuves de l'existence d'un nom divin bipartite \*'Aṭiratu-wa-'Ilatu, le parallélisme *ātr̄t // ilt* indiquera soit que *ilt* est un titre employé exclusivement pour 'Aṭiratu (conclusion infirmée par

dans ce parallélisme est nom commun (*'Aṭiratu* // « la déesse » de telle localité). C'est du moins ce qu'indique le même parallélisme avec la déesse *'Anatu* (CTA 3 II:17-18). L'argument contraire révèle une méconnaissance profonde du fonctionnement du parallélisme dans la poésie sémitique<sup>151</sup>. Il s'agit en effet d'un parallélisme « fonctionnel », où un nom commun est employé dans un vers pour représenter d'une autre façon le nom propre déjà mentionné<sup>152</sup>. S'il est déjà illégitime de tirer de telles conclusions de l'analyse de textes poétiques, il est d'autant plus inadmissible de les transférer à un texte d'un autre genre littéraire, en l'occurrence un texte de la pratique rituelle. Nous concluons que ces autels sont voués à la déesse *'Ilatu*, dont nous ne savons presque rien, du fait qu'elle n'apparaît que rarement dans nos textes. Dans les sources accadiennes le mot *iltum* remonte à l'époque paléo-babylonienne<sup>153</sup>, tandis que la déesse Allat (< *'al-'ilat-*) est importante dans le monde arabe<sup>154</sup>. Si *'Ilatu* est l'hypostase relativement tardive d'un nom commun, son origine, aussi bien que sa renommée dans le monde sémitique des époques ultérieures, auraient des points communs avec la carrière de *'Ilāhu* (voir le commentaire de RS 1.001:3).

Ligne 25. La restitution de la ligne est incertaine parce que la partie qui est mutilée dans les deux textes aurait donné la fin de la formule *w l[...]*, pour laquelle il n'y a point de parallèle précis, tandis que la position de la lacune au côté droit de la tablette interdit tout calcul précis du nombre de signes disparus. Deux types de restitution se présentent à l'esprit : (1) le {I} serait la préposition devant un nom divin : « et pour [ND ...] » ; (2) ce {I} serait le premier signe d'un nom commun exprimant une deuxième offrande : « un bélier et un *l[...]* ». Selon le premier type, De Moor et Spronk ont proposé la restitution du nom divin *glm*, comme parallèle à *glmt*<sup>155</sup>. On peut citer en faveur de cette restitution la séquence *gdlt l glm dqt m w g<d>lt l glmt* en RS 24.266:7-8, où l'ordre préconisé pour notre texte est inversé. Pourtant, cette restitution entraîne nécessairement l'attribution du/des oiseau(x) à *'Ilatu*, à la maison de *'Ilatu*, ou aux autels de la maison de *'Ilatu* (attribution déjà critiquée), car le nombre et l'ordre des sacrifices *'sr ... š ... š* sont certains d'après la comparaison des deux textes, et le second *š* serait forcément attribué à *Galmatu*, le premier à *Sapānu*, et le/les oiseau(x) aux entités précédentes. Or, comme nous l'avons déjà démontré, l'attribution d'un seul oiseau à *Sapānu* est la meilleure solution, selon le témoignage d'autres textes rituels.

On préférera donc l'autre type de restitution<sup>156</sup>, selon laquelle le {I} serait le premier signe d'un nom commun désignant le second élément d'une offrande composite. Pourtant, les données textuelles

---

l'usage ougaritique, comme nous le verrons), soit qu'il s'agit d'un nom commun qui peut s'employer comme titre de n'importe quelle déesse. Enfin, on peut douter que le parallélisme *iltum* // *ištar* que l'on rencontre en accadien dise quoi que ce soit sur le sens de *'Aṭiratu* en ouest-sémitique (Watson, *SEL* 10 [1993], p. 51), car pourquoi penserait-on que cet usage d'*ištar* soit autre chose qu'un usage particulier du théonyme correspondant à l'ouest-sémitique *'TTR-* ?

150. *UF* 11 (1979), p. 510 ; cf. Fensham, *JNSL* 14 (1988), p. 93. Voir aussi notre commentaire de *ilt mgdl* et *ilt āsr m* en RS 1.001:11 et de 1.023:2 (nous ne pouvons partager les conclusions tirées par Schaeffer de ce texte mutilé [Schaeffer, *Dupont-Sommer* (1971), p. 146], tout en reconnaissant qu'il refusait l'identification de *'Ilatu* avec *'Aṭiratu* [ibid., p. 148]).

151. Voir Kugel, *Idea* (1981).

152. Ce que Geller appelait « epithet parallelism » : *Parallelism* (1979), p. 36. Ainsi *'ilatu* désigne bien la déesse *'Aṭiratu* dans ces textes – nous soulignons que nous ne nions pas le parallélisme –, mais comme nom commun et non pas comme titre employé exclusivement pour cette déesse-là.

153. Voir notre commentaire de *'Ilatu Magdali* en RS 1.001:11, n. 252 (*iltum* est fréquent dans les textes de Rimah et n'est identifié de façon explicite avec une déesse connue, en l'occurrence Ištar, qu'une fois, dans le texte 16 [p. 27-28 de l'édition de Dalley et al.]).

154. Voir Höfner dans *WdM* I (1965), p. 422-24.

155. *Anthology* (1987), p. 162 ; *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; cf. Korpel, *Rift* (1990), p. 291 (où l'on trouve ce fictif *glm* identifié avec *Ba'lu* – voir plus loin, commentaire de RIH 78/20:10). Tarragon (et Levine) adopte l'analyse du {I} comme préposition, mais sans proposer de nom divin précis (*TO* II [1989], p. 156 ; *RB* 100 [1993], p. 90, 92).

156. Xella, *TRU* I (1981), p. 62, sans restitution précise. Dietrich et Loretz (*Rituale* II [1988], p. 312) et del Olmo Lete (*AuOr* 7 [1989], p. 132 ; idem, *Religión* [1992], p. 75 ; cf. idem, *AuOr* 7 [1989], p. 30, n. 16) ont traduit par un terme signifiant « vache » (« eine Kuh » et « una vaca ? »), sans commentaire. Pensent-ils à

sont maigres. Le mot *Ilû*, « chevreau », vient à l'esprit, mais ce mot n'étant pas attesté dans les textes rituels on ne peut citer que le sacrifice de *Kirta* (CTA 14 II:68, III:161 ; le mot revient aussi dans d'autres textes mythologiques comme figurant au menu des festins divins ; cf. dans les textes de ce recueil *Ilû* à RS 18.041:15, un texte oniromantique). Dans une restitution possible, le produit en question est végétal : *l[lg šmn]* « mesure-*lg* d'huile » (comme en RS 24.643:21). Une offrande d'une autre espèce serait *lbš*, « vêtement », qui sert d'offrande selon RS 1.005:4, mais elle se trouve là avec d'autres termes désignant des vêtements. Entre ces possibilités, une entité de la même sorte que *š* « bélier », soit étroitement, comme « chevreau », soit plus largement, comme « huile », doit être préférée à un objet d'une autre sorte. Dans l'ordre de préférence d'après ce critère sémantique, la ligne ainsi reconstruite serait :

*l g̃lmt š . w l[lû . l yrḫ]* (14 signes), « ... (un) bélier et (un) chevreau pour *Yariḫu* »,

*l g̃lmt š . w l[lg šmn . l yrḫ]* (16 signes), « ... (un) bélier et (un) *lg* d'huile pour *Yariḫu* »,

*l g̃lmt š . w l[bš . l yrḫ]* (14 signes), « ... (un) bélier et (un) vêtement pour *Yariḫu* ».

Ligne 26. Le nom de la déesse sumérienne Ningal, épouse du dieu lunaire Nanna et mère d'Utu, le dieu solaire, est transmis en ougaritique sous la forme *nkl* (*Nikkal*). Malgré le rôle important qu'elle joue dans le texte qui narre son mariage avec *Yariḫu*, divinité lunaire ouest-sémitique de sexe masculin (CTA 24), sa place dans les textes de la pratique en langue ougaritique est très réduite (ici et RS 24.250<sup>+</sup>:14), plus large, pourtant, dans les textes d'expression hourrito-ougaritique (RS 24.254:8 ; RS 24.255:6 ; RS 24.261:22, 33 ; cf. en écriture syllabique RS 15.030<sup>+</sup>:3, 4) <sup>157</sup>.

Ligne 27. La restitution *[[gdl̄t gdl̄t]]* proposée par De Moor et Spronk <sup>158</sup> fait partie de leurs hypothèses sur l'attribution du sacrifice d'oiseaux et sur la restitution de la ligne 25, que nous ne pouvons partager. Ajoutons ici deux arguments, l'un épigraphique, l'autre ayant rapport au domaine des sacrifices. D'abord, les huit signes de cette restitution seraient à placer tous au début de la ligne 30 de RS 18.056 (le {t̄l̄} est compris dans le calcul), où l'espace est un peu juste (il n'y en a que sept dans notre restitution, comme aux lignes 31 et 32). Ensuite, le sacrifice normatif pour les *'Ināšū 'Ilīma* consiste en deux oiseaux ; on ne trouve le sacrifice d'autres animaux que dans RS 24.291:14-17, où il est exprimé par de tout autres formules. Que la formule ici fût simplement *l inš il̄m gdl̄t* est donc pour ainsi dire hors de propos.

La nouvelle formule qui commence à la fin de cette ligne et qui continue jusqu'à la ligne 33, à savoir celle où la divinité bénéficiaire du sacrifice n'est pas précédée de la préposition *l*, indique-t-elle une division dans la répartition des sacrifices ? Si oui, les sacrifices précédents seraient soit d'un type désigné par un terme disparu dans la lacune à la fin de la ligne 23, soit du type *dbḫ* (impliqué par le terme *mdbḫt* ?), soit sans désignation selon le type du sacrifice (cette dernière catégorie a tendance à se confondre avec la catégorie précédente — voir le commentaire de RS 1.001:17). Si non, tous les sacrifices mentionnés aux lignes 24 à 29 appartiendraient au type *šrp*. En plus de cet indice formel, il en est un autre dans la série de divinités, à savoir que les *'Ināšū 'Ilīma* servent assez souvent à clore une liste (ici à la ligne 40 = RS 18.056:44 ; RS 1.001:22 [la fin du texte] ; RS 1.009:8-9 ; RS 24.250<sup>+</sup>:2, 7-8 ; RS 24.256:5-6). À l'encontre de cet argument, on constatera que les *'Ināšū 'Ilīma* figurent dans une liste de ce même texte où le théonyme qui précède *'Ināšū 'Ilīma* est indiqué par *l*, tandis que celles qui suivent ne le sont pas (lignes 5-6). Nous concluons que le changement dans la

l'hébreu *lē 'āḥ* ou préconisent-ils une faute textuelle ? En tout cas, la présence du {l̄} ne peut pas être mise en doute.

157. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 464, 529. D'autres éléments bibliographiques sont réunis dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 463 ; cf. aussi Korpel, *Rift* (1990), p. 226-28, 564 ; del Olmo Lete, *AuOr* 9 (1991), p. 67-75 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 57. Del Olmo Lete a souligné l'association ici de *Yariḫu* et *Nikkal* (*AuOr* 7 [1989], p. 264 ; *AuOr* 9 [1991], p. 69 ; *Religión* [1992], p. 81), association que l'on ne retrouve pas dans RS 24.250<sup>+</sup>. L'existence des autres paires de divinités que pense trouver le savant espagnol dans cette section (« este grupo de parejas » [*AuOr* 7, p. 264 ; *Religión*, p. 81]) est beaucoup plus suspecte (voir plus bas notre discussion des groupements possibles).

158. *Anthology* (1987), p. 162 ; *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65.

formule d'attribution n'est pas suffisante pour indiquer une division selon le type de sacrifice. On peut en déduire que le texte disparu dans la lacune à la fin de la ligne 23 ne contenait pas un terme désignant un type de sacrifice, parce que tous les sacrifices mentionnés aux lignes 24 à 29 sont du type *šrp*. Le changement de formule ne sera donc lié qu'aux groupements de divinités, le premier étant *Šapānu, Ġalmatu, Yariḫu, Nikkal, Ba'latu Bahatīma*, et *'Ināšu 'Ilīma*, le second *'Ilāhūma, Šapšu*, et *Rašap*. Quelle est la signification de ces groupements ? Il n'y a pas d'opposition entre divinités célestes et divinités infernales, car les *'Ināšu 'Ilīma* (première partie) et *Rašap* (seconde partie) appartiennent à la seconde catégorie. La seule opposition claire est entre les divinités lunaires *Yariḫu* et *Nikkal* dans la première partie et *Šapšu* dans la seconde <sup>159</sup>. Le lien entre *Šapšu* et *Rašap* est bien connu par le texte où *Rašap* est identifié comme l'« huissier » de *Šapšu* (RS 12.061). Le second groupement consisterait donc dans les *'Ilāhūma* (la progéniture de *'Ilu*), la divinité solaire, et son « huissier », le chef de l'au-delà. La première partie contient des éléments correspondant à deux de ces trois entités : *Yariḫu + Nikkal = Šapšu*, *'Ināšu 'Ilīma = Rašap*. Aucun indice ne nous est connu d'un rôle similaire à celui de *Rašap* dévolu à *Ba'latu Bahatīma* vis-à-vis des divinités lunaires. Quoi qu'il en soit de cette question-là, le tableau de correspondances sera :

<i>Šapānu, Ġalmatu</i>	<i>'Ilāhūma</i>
<i>Yariḫu, Nikkal</i>	<i>Šapšu</i>
<i>Ba'latu Bahatīma</i>	
<i>'Ināšu 'Ilīma</i>	<i>Rašap</i>

Doit-on conclure des deux premières lignes que le vide en face de *Ba'latu Bahatīma* doit disparaître par la mise en équivalence de cette divinité avec les deux suivantes ? Ainsi le tableau n'aurait que trois niveaux, les six divinités de la première partie correspondant par groupes de deux aux trois divinités de la seconde partie :

<i>Šapānu, Ġalmatu</i>	<i>'Ilāhūma</i>
<i>Yariḫu, Nikkal</i>	<i>Šapšu</i>
<i>Ba'latu Bahatīma, 'Ināšu 'Ilīma</i>	<i>Rašap</i>

Cette mise en équivalence nous invite à conclure que *Ba'latu Bahatīma* fait figure de divinité chtonienne, appartenant *grosso modo* à la même catégorie que *'Ināšu 'Ilīma* et *Rašap*. La parenté de formulation du nom *Ba'latu Bahatīma* avec *'Ilu Bêti*, qui, lui, semble appartenir aux divinités chtoniennes, nous avait déjà conduit vers cette conclusion lors de notre première rencontre avec ce nom divin (voir RS 1.001:21).

Comparons maintenant ce tableau avec les lignes 4-6, où les correspondances seraient globales :

<i>Ba'latu Bahatīma, 'Ināšu 'Ilīma</i>	<i>'Ilš, 'Ilāhūma</i>
soit individuelles :	
<i>Ba'latu Bahatīma</i>	<i>'Ilš</i>
<i>'Ināšu 'Ilīma</i>	<i>'Ilāhūma</i>

Il est clair que le système de correspondances n'est pas le même, car les *'Ilāhūma* occupent la seconde position dans ce dernier tableau. Hélas, notre ignorance quant à la nature de *'Ilš* interdit toute conclusion ferme quant aux correspondances précises et on préférera donc le premier schéma ci-dessus, le schéma global.

159. Si l'on ne peut pas qualifier de certaine la restitution, communément admise depuis qu'elle fut proposée par Dietrich, Loretz et Sanmartín en 1975 (*UF* 7, p. 144), de {š[pš]} ici (en RS 18.056 le mot a entièrement disparu), elle est plus que vraisemblable, vu qu'aucun autre candidat ne se présente à l'esprit et que {špš} précède {ršp idrp} dans le « panthéon » que reflète RS 24.643:32 (restitution assurée par RS 92.2004, voir plus loin notre étude RS 24.643 verso). L'absence dans l'étude de cette déesse par Watson (*SEL* 10 [1993], p. 52-53) de mention de son rôle dans les rituels sacrificiels ne sera qu'un oubli, car si *Šapšu* ne figure pas parmi les divinités les plus généreusement dotées, son importance est certaine (voir notre chapitre de conclusions, § 1C, D, E, G, et l'appendice 1B).

Ligne 29 *kmm*. Voir notre commentaire de *šrp w šlmm* (RS 1.001:4), section 1. Nous entendons par le mot *kmm* que la liste de sacrifices-*šrp* est à répéter ici, dans le même ordre, les mêmes bêtes étant offertes aux mêmes divinités, mais cette fois-ci ayant valeur de sacrifices-*šlmm*<sup>160</sup>. Cette interprétation semble appuyée par RS 24.253:10-11 // RS 24.284:9-10, car dans le premier texte on trouve *w šlmm kmm*, alors que dans le second le scribe a écrit les théonymes et le détail des sacrifices, qui, dans la mesure où le texte est conservé, sont les mêmes que dans la section-*šrp* aux lignes 7-8.

La question qui se pose souvent à ces jointures du texte se pose également ici : les offrandes suivantes appartiennent-elles à la catégorie précédente ou à la suivante (*šrp*, à la ligne 32)<sup>161</sup> ? Nous optons pour la première solution, essentiellement parce que la séquence *ilh ... ilhm ... ilhm* se trouve dans la section *šlmm* de RS 1.001 (lignes 4-5). Mais où placer alors la coupure entre les deux séries d'offrandes ? Pas avant *Tukamuna-wa-Šunama*, car ces divinités font partie de la séquence comprenant *ilh(m)* et sont, comme ces derniers, bénéficiaires du sacrifice-*šlmm*. À ce moment-là, il est logique d'inclure la formule suivante, où figure un nom divin, et de lier seulement la dernière, sans nom divin, au sacrifice-*šrp*. Cette série de divinités aura donc une forme qui ressemble aux deux séries jumelées du sacrifice-*šrp* précédents, à savoir, divinités célestes (*ilh, ilhm, ilhm, tkmn-w-šnm*) suivies par une divinité chthonienne (*il bt*).

Ligne 30. La séquence *ilh ... ilhm ... il* étant inconnue, tandis que *ilh ... ilhm ... ilhm* se trouve en RS 1.001:4-5 (séquence restituée dans ce texte, ligne 14, à l'instar de RS 1.001), on restituera {*ilhm*} à la fin de la ligne 30, aussi bien qu'au milieu de RS 18.056:33<sup>162</sup>. Il n'existe aucune raison épigraphique pour douter du bien-fondé de la restitution : le décompte de signes qui en résulte est tout à fait dans les normes des deux tablettes.

Ligne 32. Que restituer au début de la ligne ? Épigraphiquement, on ne peut trancher entre {*b*} et {*d*} pour le premier signe visible. De Moor a proposé la restitution [{*ilt*] 'b'lt} et tous les spécialistes depuis l'ont suivi<sup>163</sup>. Pourtant, la forme masculine *il bt* étant attestée plusieurs fois, tandis que *ilt bt*

160. Pour le sens du mot, voir De Moor, *Gispén* (1970), p. 113 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 19 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 97, n. 86 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 236 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 62 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 85 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 13 (1981), p. 78, 79 ; Xella, *UF* 13 (1981), p. 330 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 333, n. 11 (on ne peut accepter le rapport proposé, sauf au niveau le plus général, avec la formule sumérienne *KI.MIN*) ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 132, 183, 184 (« otro tanto ») ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 23 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 76 et *passim* ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 234. Le sens de « scorch, burn » prêté au mot par Dahood (*BiOr* 38 [1981], col. 382) n'a été accepté par aucun spécialiste et nous le considérons hors de propos.

161. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 76 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92 (où l'usage du point à la ligne complémente la virgule et le point-virgule qu'employait Tarragon dans *TO* II, et qui ne permettaient pas de constater la répartition précise des offrandes selon le type).

162. La restitution de {*il*} se trouve chez Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 75, 100 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260, 269 ; idem, *Religión* (1992), p. 51, 76, 86 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 163 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 156. Celle de {*ilhm*} était d'abord supposée par De Moor, *UF* 2 (1970), p. 206 ; *New Year* (1972) II, p. 16. Levine et Tarragon restituent *ilhm* mais proposent que toute l'entrée constitue une ditographie (*RB* 100 [1993], p. 90, 92). La correction n'inspire aucune confiance, d'abord parce que le texte est assuré par les deux versions du rite, qui ne sont pas de simples copies l'une de l'autre (voir plus haut, *mlú*, l. 18, et RS 18.056, conclusions générales), ensuite par ce que la séquence « *ilh ... ilhm ... ilhm* » est bien attestée, précisément dans ce texte et dans celui qui manifeste plusieurs aspects similaires à celui-ci, à savoir RS 1.001. Devant ces faits, la répétition du même sacrifice (*gdl*), qui ne se retrouve pas parmi les formules où figure cette séquence de divinités, sera mise au compte de la pratique, maintes fois répétée dans ces textes, de sacrifier la même espèce de victime à plusieurs divinités de suite.

163. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 191, 199 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 163 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 65 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976), l. 41 : 32 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 60, 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 76 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 156 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90, 92, 102 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55. La seule faille dans cette

ne l'est jamais avec certitude <sup>164</sup>, la première est évidemment à préférer, et on s'étonne que personne n'ait mis la restitution en question. Son inventeur a donné pour argument que *ilt bt* ici, à la suite de *tkmn w šnm*, devrait correspondre à 'nt, aussi à la suite de *tkmn w šnm* en RS 1.001:7 et plus haut dans ce texte (ligne 16) <sup>165</sup>. Mais c'est passer sous silence les occurrences de la séquence *tkmn w šnm* ... *ršp* (RS 1.001:3-4 ; RS 1.003:13-14 = RS 18.056:14). La situation épigraphique est ambiguë : l'espace que représente cette lacune est rempli par environ trois signes au début de chacune des lignes suivantes, mais la séquence {dlt} — la séquence {ilt} faisant défaut — suivie d'un trait de séparation occupe, là où elle se trouve plus bas, un peu plus de place que ce qui serait disponible ici si la ligne 32 a commencé au-dessus du début de la ligne 33. Et là surgit un problème supplémentaire : où a commencé précisément cette ligne 32 ? Les bords de la tablette étaient arrondis aux angles, de sorte que {dqt .} à la ligne 31 se termine au-dessus du côté droit du premier {b1} de la ligne 32. Or, la ligne 32 est inscrite sur la transition entre la tranche et le revers (on peut lire la ligne sur les deux photos, celle de la tranche et celle du revers), et il est permis de penser que cette ligne aurait commencé plutôt en dessous du début de la ligne 31 qu'au-dessus du début de la ligne 33. Cette situation épigraphique embrouillée entrave toute restitution certaine, mais si l'on pense que la présence de {b/dlt} favorise une restitution d'un nom divin + *bt*, la restitution du nom divin le mieux connu, {il bt}, est à choisir. On ne peut pas savoir si {il} était suivi par le trait séparateur, mais son absence dans la plupart des attestations du théonyme dans ces textes nous oblige à préférer la restitution qui omet ce clou. Pour ce qui concerne l'identification de la divinité, suivra-t-on De Moor dans le principe de son argument, à savoir que 'Ilu Bêti serait un titre de *Rašap*, du fait que les deux noms divins occupent, dans divers textes, la même place après *Tukamuna-wa-Šunama* ? Nous avons déjà traité le problème de l'identification du porteur de ce qui est apparemment un titre, sans trouver des preuves pour l'identification avec une divinité connue <sup>166</sup>. Il nous semble que l'apport de l'observation faite par De Moor ne peut aller au-delà de la constatation que 'Ilu Bêti et *Rašap* ont tous deux pour domaine les régions souterraines.

Ce texte semble s'organiser en partie autour d'indications de lieu : le palais du roi (ligne 20), le *gr* (ligne 22), le temple de 'Ilatu (ligne 24), le temple de *Ba'latu Bâtîma Rāmîma* (ligne 37), le temple de 'Ilu (ligne 38), et ainsi de suite. Ces lieux semblent se situer, dans la mesure où l'on peut les identifier, dans la métropole. Il ne paraît donc pas indiqué d'identifier *nbk* avec le nom de lieu URU-na-ba-ki (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 12:35), bien que ce toponyme semble figurer en RS 24.249:10' (cf. *gt nbk* en PRU II 99:19 et *gt bn nbk* en RS 13.006:4). Il doit s'agir plutôt du nom commun signifiant « fontaine, source » <sup>167</sup>. De source d'eau vive il n'y en avait pas dans la ville même. On conclura, à partir de données très peu nombreuses <sup>168</sup>, que le terme pouvait désigner un puits d'eau et qu'il

unanimité se trouve en *KTU* 1.87:34 ({il}), qui ne sera, vu le texte dans *UF* 7 (1975), p. 144, qu'une faute de frappe (corrigée dans *CAT*).

164. On trouve {ilt . 1-1[...] } en RS 15.130:8', où le signe mutilé pourrait être {b}. Il faut renoncer à la restitution {[ilt bt]} en RS 1.005:16 (voir notre commentaire).

165. *UF* 2 (1970), p. 199. L'auteur préconise une identification entre 'Anatu, 'Ilatu Bêti, et *Ba'latu Bahatîma*.

166. Voir *b'lt bhtn* (RS 1.001:21), *ilt* (RS 1.003:24), et, évidemment, *il bt* (RS 1.001:13).

167. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 322 (pense, à tort, à une fontaine divinisée) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 163 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 13 (1981), p. 79 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 67-68 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260, 264 ; idem, *Religión* (1992), p. 76, 81 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 156 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 97 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 581 (semble suivre l'interprétation proposée par De Moor). Contre Greenstein (*JANES* 8 [1976], p. 51, n. 20 – sans interprétation personnelle). Que signifie *b nbk* : que les sacrifices étaient plongés dans l'eau, ou que la mise à mort eut lieu dans la construction abritant la fontaine ... ?

168. En ougaritique on trouve *mbk*, désignant la source du fleuve primordial (*mbk nhrm*, sept attestations), et *npg*, désignant le lieu d'où l'on puise (Š'B) l'eau, et parallèle à *mqr* « puits ». En hébreu un texte parle des *nibke<sup>y</sup>-yām* (Job 38:16), un autre de *mibb<sup>k</sup>kī<sup>y</sup> n<sup>h</sup>ārō<sup>w</sup>t*, que l'on change, sur la foi de l'ougaritique *mbk nhrm*, en *\*mibb<sup>k</sup>kē<sup>y</sup> n<sup>h</sup>ārō<sup>w</sup>t* (Job 28:11). Dans l'hébreu des manuscrits de la mer Morte on trouve *nbwky mym* (IQH 3:15). L'élément étymologique le plus proche semble être la racine syriaque NGB, « couler, surgir ». Voir la discussion de Grabbe, *Comparative Philology* (1977), p. 93-98.

s'agissait ici soit d'un puits central, bien connu de la population d'Ougarit, soit du puits du temple de *'Ilatu*, le dernier lieu mentionné dans le texte, selon son état actuel. On pourrait penser à localiser ce puits comme étant en rapport immédiat avec le temple de *Ba'lu*, car les trois premiers sacrifices de la série-*šlmm* qui suit le seul sacrifice-*šrp* sont voués à *Ba'lu Šapāni*, à *Šapānu*, et à *Ba'lu 'Ugārīta*, séquence identique ou similaire à celle des lignes 41-42, sacrifices qui ont lieu après un « retour » à l'autel de *Ba'lu*.

Ligne 33. Le théonyme à la fin de la ligne n'est conservé dans les deux textes que par le début d'un {b/d}. Nous acceptons la restitution {b|['l špn]}, adoptée par les commentateurs récents <sup>169</sup>, en raison de la place disponible <sup>170</sup> et en raison de la séquence connue *b'l špn ... špn* (RS 24.253:9-10, 32-34 ; RS 24.284:7-8, 9-10 ; nous n'avons trouvé la séquence *b'l ... špn* qu'à RS 24.249:24').

Lignes 34-35 *b'l ūgrt*. La place de cette divinité tutélaire de la ville d'Ougarit, absente des textes mythologiques, est grande dans ces textes de la pratique. Nous savons d'après RS 1.009:[16] ≈ RS 24.253:11 qu'il existait à Ougarit un sanctuaire consacré, comme de juste, à cette divinité. Nous aurons à discuter le problème du temple de *Ba'lu* plus bas, à la ligne 41, et le problème des multiples manifestations du dieu de l'orage au cours de notre commentaire de RS 1.017:5-11.

Ligne 35. Que la divinité *'Ilu'ibī* ait figuré en tête du « panthéon » d'Ougarit, il n'y a pas de doute (voir RS 1.017:2). Sur le « sens » du nom divin, par contre, on hésite. De Moor et Lambert ont proposé de voir un lien entre la divinité ougaritique et la divinité *Ilaba* connue aux époques paléo-accadienne (DINGIR.A.MAL = *il-a-ba<sub>4</sub>*) et paléo-babylonienne, surtout par des anthroponymes de Mari <sup>171</sup>. La forme du théonyme en accadien d'Ougarit, {DINGIR-a-bi}, et en hourrite, *en atn*, « le dieu père », montre que les deux éléments du nom sont « dieu » et « père » <sup>172</sup>. Le rapport syntaxique est formel en hourrite : « La syntaxe du hourr. n'autorise aucune hésitation : *atta-nni* 'le père' est une apposition à *en(n)i*, 'dieu' ou 'le dieu' » <sup>173</sup>. Selon Lambert, le nom *Ilaba* signifie « El is a father » <sup>174</sup>. On verra sans difficulté un rapport direct de sens entre *Ilaba* et le théonyme hourrite. Mais qu'en est-il du rapport entre ces deux témoignages et le théonyme ougaritique ? Les données de l'orthographe ougaritique et accadienne parlent en faveur de l'interprétation « dieu du père » pour *'Ilu'ibī* (voir plus bas, le commentaire de RS 1.017:2). Le théonyme ougaritique serait donc plutôt en rapport avec le culte familial, celui qui est consacré au « dieu du père », à savoir du clan, qu'avec le « dieu qui est père » ou avec le père humain divinisé (« le père qui est devenu dieu ») <sup>175</sup>. Le théonyme *Ilaba* n'est donc pas précisément le même que le *'Ilu'ibī* ougaritique.

Pour Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 97, il s'agirait dans notre texte d'un bac d'eau figurant une source d'eau vive. Explication certes possible, mais pour cet usage de *nbk* on ne connaît pas de parallèle.

169. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Ritualet II* (1988), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 60 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 76 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 163 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90, 92.

170. Dans les deux textes la lecture du théonyme *b'l* n'aurait rien d'insolite, mais ici la ligne serait plus courte que les lignes précédentes et suivantes, tandis que RS 18.056:36 serait plus courte que la ligne précédente et plus longue que la suivante.

171. De Moor, *Gordon* (1980), p. 184 ; Lambert, *UF* 13 (1981), p. 299-301 ; cf. Groneberg, *RAI* 32 (1986), p. 105. Au sujet de l'apport de la version syllabique du « panthéon d'Ougarit » à l'interprétation du théonyme, voir le commentaire de RS 1.017:2, où nous interprétons la voyelle /i/ du théonyme ougaritique, par rapport à la forme accadienne avec /a/, comme reflétant la phonétique ougaritique.

172. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 82 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 46 ; Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523 ; cf. idem, *JAOS* 88 (1968), p. 149, et *RHA* 34 (1976), p. 63-64. L'expression est connue également au pluriel en hourrite.

173. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523.

174. *UF* 13 (1981), p. 300.

175. La vénération de cette divinité ne constitue donc pas un culte des ancêtres proprement dit, comme on l'a supposé (Tsumura, *Official Cult* [1993], p. 40-41 ; Van Der Toorn, *UF* 25 [1993], p. 379-87 ; cf. Pardee, « *Marziḫu* » [1996], p. 283-84, n. 17), bien qu'elle serve à maintenir au bénéfice du clan le fil idéologique reliant le présent au passé.



Aucune restitution du mot commençant par le signe {ġ} n'a été proposée, et avec raison, car aucun mot désignant une offrande et commençant par ce signe n'est fréquent dans ces textes. Le seul terme utilisé pour l'offrande elle-même est *ġšb*, désignant peut-être une gibbosité de la victime (RS 24.253:26). Seuls De Moor et Spronk ont osé proposer une restitution de la fin de la ligne, restitution invraisemblable pour sa longueur : {... l il . š . l àrt} <sup>176</sup>, produisant une ligne d'au moins vingt et un signes (si le mot commençant par {ġ} ne comportait que deux signes), tandis que les lignes proches de celle-ci comportent entre quinze et dix-neuf signes. Il en est de même de RS 18.056:38 : la restitution {[b . ġ ... l il . š . l àt]} donne une ligne d'au moins vingt signes, tandis que les lignes proches comportent entre douze et dix-huit signes. Comme on le sait <sup>177</sup>, il est impossible de calculer avec précision la longueur d'une ligne cassée à droite, mais il est plus prudent de rester dans les normes de la tablette en question, à moins d'être contraint à une restitution plus longue par des considérations philologiques. À notre connaissance, De Moor n'a jamais exposé ses arguments en faveur de la restitution de {l il . š} entre {ġ ...} et {... rt}, et on doit donc supposer que celle-ci repose sur le fait que *il* vient parfois après *ilīb* dans ces textes, à commencer par les textes du panthéon (RS 1.017:2-3 et par. ; dans les textes rituels : RS 1.009:19, RS 24.253:12-13, RS 24.643:10 ; cf. RS 19.015:5-6 [*il bldn*], RIH 77/2B<sup>+</sup>:6-7). Mais cela n'est pas toujours le cas (voir RS 24.253:15-16 [*b'l ūgrt*], 19-20 [*b'l*], 35 [*b'l ūgrt*], RS 24.643:24 [*ārš w šmm*]), et un nom divin se terminant par les signes {rt} n'occupe jamais la troisième place là où *il* suit *ilīb* (dans l'ordre des textes cités ci-dessus on trouve *dgn*, *b'l*, *b'l*, *dgn*, *pdry*, et *šmn*), en sorte que des considérations contraignantes font défaut ici. L'investigation que nous venons de poursuivre révèle qu'un nom divin se terminant par les signes {rt} est attesté, occupant la place après *ilīb*, à savoir *b'l ūgrt*. Mais la restitution de ce nom divin est également invraisemblable parce qu'elle produit une ligne aussi longue que celle que nous critiquons et parce que ce nom divin précède immédiatement *ilīb*. Il faut donc — à titre d'hypothèse — se rabattre sur le principal théonyme court qui se termine par {rt}, à savoir *ātrt* (ou, peut-être, *ttrt*, nom comportant davantage de signes et moins fréquemment attesté, ou *ktrt*, attesté uniquement dans les « panthéons » et les rites qui en dépendent [RS 24.643:5 et 23]).

Ligne 36. Nous connaissons deux propositions pour la lecture du nom divin : la lecture {rīl} proposée par De Moor et Spronk <sup>178</sup>, et la relecture de del Olmo Lete, à savoir {l(i)nš ilm}], supposant soit une erreur de scribe, soit une mutilation de la tablette <sup>179</sup>. On ne peut qu'être d'accord avec del Olmo Lete que la lecture attendue après '*šrm* est {l inš ilm}. Pourtant, la tablette n'est pas aussi mutilée que le savant espagnol le suppose, le {r} étant presque entier et ne portant aucune trace d'effacement. Adopter l'hypothèse de la lecture {l inš ilm} entraîne donc celle d'une erreur de scribe sans correction de la main du scribe. L'état du texte en cet endroit nous fait hésiter devant une relecture si radicale — on n'y serait contraint que par la suite du texte, à savoir les signes {l rinš ilm} ou {l mš ilm} bien conservés. Quant à la lecture de {t} par de Moor, les vestiges de signes ne la confortent pas, la partie à droite ne portant aucune trace de la superposition de deux clous qui est caractéristique du {t}.

Notre analyse grammaticale interdit aussi de supposer l'existence d'un lien étroit entre '*Ilū* et '*Ilū'ibi* (cf. De Moor, *Gordon* [1980], p. 184-85 ; idem, *Rise* [1990], p. 232-34, 243 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 103 [n. 104], 240 [n. 173], 530 [n. 43], 569). On trouvera d'autres éléments bibliographiques plus bas, commentaire de RS 1.017:2, et dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 437-38.

176. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 206, n° XVI ; idem, *New Year* (1972) II, p. 16 ; *Anthology* (1987), p. 163 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66. Tarragon (*TO* II [1989], p. 157) et Levine et Tarragon (*RB* 100 [1993], p. 90, 92) ont accepté la restitution de {l àrt}, mais en omettant celle de {l il š}.

177. Pardee, *AfO* 29-30 (1983-84), p. 321, n. 5.

178. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 196, 204 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 163 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66.

179. *AuOr* 5 (1987), p. 265 (voir la note 50) ; idem, *Religión* (1992), p. 81-82 (voir la note 94). Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90, lisent « l inš ilm », sans commentaire.

On restitue d'ordinaire *l̥ltm*, « trente », pour le chiffre désignant le nombre de « fois » (*pāmt*) qu'on doit répéter une partie de ce rituel<sup>180</sup>. Mais cette section du texte ne suit pas l'un des formulaires connus par ailleurs, et il n'existe donc aucune raison solide pour adopter un chiffre de préférence à un autre (voir déjà le commentaire de RS 1.001:20). Sur quelle section du rite cette répétition devait-elle porter ? Ici nous n'avons pas la conjonction *w* qui a étayé en partie notre argument pour RS 1.001:20. Cependant, ici et ailleurs la formule est suivie par une disjonction importante dans la structure du texte : ici par un changement de lieu, aux lignes 52-53 par un nouvel acte de la part du roi, en RS 1.005:7-8 par une ligne horizontale et une nouvelle section. Qui plus est, il n'existe aucun texte dont la structure nous oblige à faire porter la répétition sur la section suivante. Enfin, on notera que dans plusieurs textes le type de sacrifice en question est le *šlmm* (ici ligne 52, RS 1.005:7, RS 24.253:28-30). Notre conclusion est que le sacrifice-*šlmm* dont la récitation a commencé à la ligne 32 était à répéter X-nombre de fois, dans toutes ses étapes.

Ligne 37. Pour l'identification de *Ba'latu Bātīma Rāmīma*, voir le commentaire de *b'lt bht* en RS 1.001:21. La déesse n'apparaît qu'ici, et on trouve ici la seule mention d'une « maison » (*bt* au début de la ligne) en rapport avec une déesse dont le nom contient les éléments « Dame des maisons ». Nous ne nous croyons cependant pas en face d'une nouvelle preuve que *Ba'latu Bātīma Rāmīma* serait une divinité distincte de *Ba'latu Bahatīma*, car ce texte contient aussi l'une de deux seules mentions de « la maison de 'ilu » (l. 38). L'identité de *Ba'latu Bātīma Rāmīma*, aussi bien que son état par rapport à *Ba'latu Bahatīma*, demeurent deux questions sans réponse<sup>181</sup>.

Le grand problème de cette ligne est l'interprétation de {*'ly*} : s'agit-il d'un nom commun (« le haut lieu »)<sup>182</sup>, d'un verbe (« monter »)<sup>183</sup>, ou d'une particule (« sur, au-dessus de »)<sup>184</sup> ?

À ce problème s'ajoute celui de l'analyse syntaxique des lignes 37-38, où l'on trouve deux fois la conjonction *w*, jusqu'à trois indications de lieu (*bt b'lt btm rmm*, *mdbht*, et *bt 'il*), et une indication temporelle (*b ḥmš*), le tout sans mention d'offrande avant celle de *ṭql ksp* (l. 38-39). Notre raisonnement pour l'analyse syntaxique est celui-ci : (1) quant à *bt b'lt btm rmm* : on n'introduirait pas un nom de lieu sans indiquer l'acte rituel à effectuer en ce nouvel endroit — le texte contiendra donc la mention de l'acte rituel à accomplir en ce lieu<sup>185</sup> ; (2) quant à *'ly mdbht* : on n'ordonnerait

180. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 163 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; idem, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 60, 62, 68 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260, 265, 268 ; idem, *Religión* (1992), p. 76, 81, 85 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 (sans crochets) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90 (sans crochets), cf. le commentaire p. 87-88, où la restitution est passée sous silence (ceci suffit à infirmer toutes les spéculations que l'on y trouvera concernant le rapport entre les chiffres de trente et de vingt-deux, ce dernier attesté plus bas, ligne 43).

181. Nous ne croyons pas que la bonne réponse consiste à prendre *rmm* pour un adverbe (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 313 « auf der Höhe ») en raison de l'usage de *rmm* ailleurs pour former des toponymes : voir RS 1.001:21, n. 349. On objectera aussi que la syntaxe de la ligne selon l'analyse des savants de Münster est non seulement très complexe (trois expressions adverbiales, sans préposition, marquées uniquement par les désinences casuelles) mais sans doute fautive aussi, dans le lien préconisé entre cette ligne et la formule comportant *pāmt* : comme nous venons de le démontrer, cette dernière formule n'est normalement pas en rapport avec ce qui suit mais avec ce qui précède.

182. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 (« 'sacrificatorio' ») ; idem, *Religión* (1992), p. 76 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 (« Podest ») ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 (« sommet » ; voir aussi n. 184).

183. Levine, *Freedman* (1983), p. 472 (« for the ascent » ; voir aussi la note suivante).

184. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 16 (« before ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 163 (« over ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 62 (« di fronte/sopra » — tout en préférant l'explication comme nom dans son commentaire, p. 68) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 92 (« atop »), p. 97 (= *'ālē* en hébreu et *eli* en accadien — dans la mesure où cette analyse est en rapport avec le {*y*} de la forme ougaritique et la voyelle finale des deux formes citées, elle perd son attrait, car en ougaritique le {*y*} n'indique ni une voyelle longue ni la diphtongue /ay/, qui est devenu /ē/).

185. La solution visible dans la traduction proposée par De Moor est d'insérer un verbe d'invocation, du moins pour la traduction : « (Invoke) thirty times, both in the House ... and before the altar » (*New Year* [1972] II, p. 16 ; cf. *Anthology* [1987], p. 163). Cette solution nous paraît totalement gratuite.

pas la montée sur l'autel sans mentionner de sacrifice — s'il s'agit d'un verbe ou d'un nom verbal, celui-ci portera soit sur les sacrifices des lignes précédentes, soit sur ceux qui sont accomplis dans la maison de *'Ilu* ; (3) quant à *b ḥmš* : nous ne voyons pas d'autre interprétation plausible que celle qui y voit une indication temporelle, et ce genre d'indication précède normalement la section sur laquelle il porte et il vient en tête de la section — *'ly mdbḥt* n'appartiendra donc pas à cette section ; (4) quant à *bt il* : il s'agit d'un sanctuaire distinct de celui qui est consacré à la *b'lt btm rmm* — les offrandes dont la mention suit ne peuvent donc pas constituer celles dont on attend la mention pour la maison de *b'lt btm rmm*.

*Ergo* : (1) *b ḥmš* commence une nouvelle section ; (2) les sacrifices offerts dans la maison de *b'lt btm rmm* sont les mêmes que les précédents, qui seront répétés, le même nombre de fois, dans les deux lieux <sup>186</sup> ; (3) *'ly mdbḥt*, quelle que soit sa signification, portera sur la maison de *Ba'latu Bātīma Rāmīma*.

Revenons à la question du sens de *'ly*. L'analyse comme préposition est infirmée par l'absence d'attestation de la forme augmentée en -y de la préposition *'l*. Par contre, l'existence d'un lieu cultuel dénommé *'ly* paraît certaine d'après la ligne 46 de ce texte et RS 24.250<sup>+</sup>:14, aussi bien que celle d'une forme volitive qui préserve la troisième radicale -y d'après *ṭ'y* à RS 34.126:27-30. Il est évident que la présence du nom à la ligne 46 de ce texte constitue un argument en faveur de la même interprétation ici. Mais n'exagérons pas son importance : il peut ne s'agir que d'homographes. Un élément en faveur du sens verbal est le rapport entre la répétition de sacrifices suivie de la descente des autels selon RS 1.001:20 et la répétition ici, où la moitié des sacrifices aurait lieu sur les autels de la maison de *Ba'latu Bātīma Rāmīma*. On remarquera que la syntaxe de RS 1.001:20 ressemble de très près, par la répétition de la conjonction *w*, à celle de la ligne 37 de ce texte-ci : *w pāmt ṭlṭm w yrđt mdbḥt*. Nous proposons de comprendre que RS 1.003:36-37 et RS 1.001:20 représentent essentiellement la même situation, avec cette différence principale que notre texte exprime un changement de lieu, ce qui a entraîné la directive de monter aux autels dans ce nouveau lieu. La directive de descendre est omise, sous-entendue dans l'indication temporelle qui suit.

Voici un tableau comparant les deux passages :

	RS 1.001	RS 1.003
sacrifices	<i>w ḡlmt š</i> (l. 19)	<i>w šlmm ... w 'šrm l ri</i> [...] (l. 32-36)
répétition	<i>w pāmt ṭlṭm</i> (l. 20)	[ <sup>187</sup> ... <i>pāmt</i> ] (l. 37)
changement de lieu		<i>w b bt b'lt btm rmm</i> (l. 37)
montée aux autels		<i>w 'ly mdbḥt</i> (l. 37)
descente des autels	<i>w yrđt mdbḥt</i> (l. 20)	

Ligne 38. À quoi se rapporte la formule *b ḥmš* dans un texte où la dernière indication temporelle était « le quatorze (du mois) » (l. 4) ? Cette remontée dans l'ordre numérique est peu fréquente <sup>188</sup>, et les

186. Cette analyse est assez proche de celle qu'ont proposée del Olmo Lete (*AuOr* 5 [1987], p. 260 ; *Religion* [1992], p. 76) et Levine et Tarragon (*RB* 100 [1993], p. 92, cf. p. 87 ; analyse assez différente de celle de Tarragon, *TO* II [1989], p. 157), selon laquelle une nouvelle série de sacrifices commence après *šlmm*, l. 33, celle-ci sans attribution de type. La nôtre diffère en ce qu'elle fait continuer la série-*šlmm* jusqu'à la ligne 36, et en ce qu'elle voit dans les lignes 37-38 la directive de répéter les deux séries précédentes dans le temple de *Ba'latu Bātīma Rāmīma*. Nous ne voyons pas de critère qui permette de trancher en faveur de l'une ou de l'autre de ces analyses. Nous avons adopté la nôtre pour intégrer dans des types connus les sacrifices nommés aux lignes 33-36, mais l'on sait que le type du sacrifice n'est pas toujours indiqué dans le texte (voir le commentaire de RS 1.001:17 et l'appendice 1B).

187. Il est certain que la place est ici suffisante pour la conjonction *w*, et celle-ci est peut-être à restituer. Nous ne le faisons pas parce qu'elle est omise à la ligne 52, où l'ordre est *pāmt* + chiffre, et parce que l'ordre est inversé ici par rapport à la formule de RS 1.001:20 (chiffre + *pāmt*). On trouve aussi chiffre + *pāmt* plus bas, à la ligne 43, mais l'état du texte ne permet pas de certitude quant à l'absence ou à la présence de *w*, qui a pu être placé à la fin de la ligne 42, aujourd'hui disparue.

188. On la retrouve dans RS 24.266, mais une bonne partie de la tablette a disparu : là se trouvait peut-être l'indication explicative. Aussi en RS 24.276:15'-22' se trouve la séquence des jours cinq à sept, et, dans un texte très mutilé, on retrouve plusieurs termes et expressions attestés dans ce texte (*w mlk* [l. 17'], *'lyh*

réponses peuvent logiquement être au nombre de trois : il s'agirait (1) du retour aux jours précédents de ce mois-ci<sup>189</sup> ; (2) d'une subdivision de ce mois-ci, subséquente au dernier jour mentionné<sup>190</sup> ; (3) du mois suivant. La dernière réponse paraît la moins vraisemblable — à savoir que l'on aurait, au cœur de la description d'un rite, sauté de la pleine lune d'un mois jusqu'au cinquième jour du mois suivant — et personne, à notre connaissance, ne l'a adoptée. La première est surtout envisageable dans le contexte de la théorie globale de Levine, selon laquelle les textes rituels seraient de nature descriptive, et non prescriptive, car un simple compte rendu pourrait se permettre d'organiser les faits selon un ordre logique, tandis qu'une prescription aurait plutôt tendance à présenter les actes à effectuer dans l'ordre de l'action. Nous ne partageons pas la théorie descriptive et trouvons que la structure de ce texte infirme l'hypothèse du retour au cinquième jour du mois. En effet, ce rite comporte davantage de changements de lieu qu'aucun autre rite d'Ougarit, et l'introduction de la maison de 'Ilu ne peut pas servir d'argument pour la remontée dans le temps<sup>191</sup>. On peut aller plus loin : sans indication explicite — ce que *b ḥmš* ne constitue pas car sa signification est l'inconnue du débat —, ce changement de lieu devrait être dans la lignée des autres et ne pas signifier plus que les autres indications identiques. Encore selon del Olmo Lete, les lignes suivantes servent à compléter la liste de divinités bénéficiaires de sacrifices pendant la première semaine du mois<sup>192</sup>. On objectera que ni les types de sacrifices, ni les groupements de divinités ne sont liés particulièrement à ces jours du mois, et qu'il n'arrive pas souvent que les indications rituelles dans ces textes recouvrent tous les jours de la première semaine du mois. Il n'existe donc pas d'arguments de poids, issus des textes que nous étudions, en faveur de l'interprétation de Levine et del Olmo Lete.

Mais on peut en dire autant de l'explication qui voit aux lignes 38-49 une subdivision du mois subséquente au 15<sup>e</sup> jour, car le phénomène ne se répète pas. La division arbitraire proposée par De Moor n'emporte pas la conviction, car elle néglige les indications topographiques du texte. Son côté arbitraire est souligné par les deux formes qu'a prises cette division dans les deux traductions proposées par son inventeur (voir ci-dessus n. 189, 190). Existe-t-il une division plus conforme au texte ? Nous ne le croyons pas, car la structure de ce texte semble tourner autour des lieux divers qui sont mentionnés, et la distribution de ces noms de lieux ne se conforme pas à la division selon les quatre jours. En effet, six lieux sont nommés aux lignes 3-37, qui sont difficilement réductibles à

---

[*gl[dl]* ? [l. 19], *yṯb* [l. 20]]. Pourtant, le début du texte est trop mutilé pour nous permettre de savoir si cette séquence de jours reflète une remontée dans l'ordre numérique.

189. Levine, *Freedman* (1983), p. 472 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993) p. 87-88 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 257-58, 265 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 32 ; idem, *Religión* (1992), p. 73, 82 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 311 (il s'agirait des « Phase des zunehmenden Halbmondes »). La solution proposée en premier lieu par De Moor est arbitraire et le savant néerlandais l'a abandonnée dans *Anthology* (voir plus bas) : selon *New Year* (1972) II, p. 13 (cf. *Seasonal Pattern* [1971], p. 79), le scribe aurait recommencé avec le premier jour du mois à la ligne 19, suivi du deuxième à la ligne 24, du troisième à la ligne 29, du quatrième à la ligne 33 ; seulement au cinquième jour la suite des jours n'était-elle plus « self-evident », pour citer la formule qu'emploie De Moor, et le scribe a donc indiqué explicitement de quel jour il s'agissait.

190. Selon De Moor il s'agirait de la fête du nouvel an, fête qui n'était pas fixée au début du mois (*Anthology* [1987], p. 158, 160-63 : gardant l'idée [voir la note précédente] que le texte précédent se divise en sections correspondant aux jours un à quatre : premier jour = l. 8-19, deuxième = l. 19-29 [on remarquera la différence dans ces deux premières divisions par rapport à *New Year*], troisième = 29-33, quatrième = 33-38). Selon Garbini (*OrAn* 22 [1983], p. 53-54) il s'agirait de la dernière semaine du mois, celle qui précède la nouvelle lune du mois suivant, mentionnée explicitement à la fin du texte (l. 48 ; dans RS 18.056, le paragraphe suivant donne le nom du mois suivant [l. 54]). Cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 215, n. 26.

191. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 265 : « A continuación el ritual cambia de lugar y retrocede en el tiempo ... » ; idem, *Religión* (1992), p. 82 (de même).

192. *AuOr* 5 (1987), p. 257-58, 265 ; idem, *Religión* (1992), p. 73, 82. Cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 87 (l'argument fondé sur le chiffre « trente » est sans valeur parce que ce nom de nombre est entièrement restitué à la ligne 36 et parce que, même là où il est conservé, on ne peut faire aucun rapport dans ces textes entre ce chiffre et le nombre de jours dans un mois, du fait que ce dernier nombre était inconnu jusqu'au début du mois suivant – voir plus haut, commentaire ligne 3, aussi bien que le commentaire de *tlm* en RS 1.001:20).

quatre : deux temples (*bt ilt*, l. 24 ; *bt b'lt btm rmm*, l. 37), le palais du roi (l. 20), et trois lieux plus difficiles à définir (*ù[rbt]*, l. 11 ; *gr*, l. 22 ; *nbk*, l. 32) — pour la forme, il faut en ajouter un septième, *b úrm* (l. 17), et, par le contenu du texte, au moins un huitième (le ou les lieu(x) où se sont déroulées les cérémonies visées aux lignes 1-2 et 3-20). Tout ce que l'on peut dire, c'est que *b nbk* se trouve à l'intérieur de la formule sacrificielle et paraît donc moins apte à signaler une rupture importante de la structure. En l'absence de plus amples informations, toute division chronologique paraît arbitraire : par son silence, le texte n'exprime que l'absence de division chronologique.

La solution au problème de notre texte se trouve vraisemblablement dans RS 24.249:17'-19', où l'on trouve le passage du 14<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> jour (*b árb't 'šrt ... b tmnt 'šrt*) du mois de *h̄yr*. Or, le 18 du mois serait le 5<sup>e</sup> jour d'une fête commencée au 14 du mois. La coïncidence est trop heureuse pour être laissée de côté. Notre texte n'aurait pas précisément la même forme que celle de RS 24.249, car, avec De Moor, nous trouvons dans le mot '*lm* à la ligne 8 la mention du passage au 15<sup>e</sup> jour<sup>193</sup>, et le « cinquième » jour correspondrait donc ici plutôt au 19<sup>e</sup> jour du mois (voir l'argument détaillé qui suit). À l'argument fondé sur RS 24.249 on peut ajouter celui-ci : notre texte ne contient pas le seul exemple de la formule *b* + chiffre signifiant « au *n*-ième jour », où le chiffre n'indique pas le nombre du jour du mois : *b tl̄* se trouve une fois après le chiffre « dix-neuf » (RS 24.291:1-2, 22). Du reste, si le 5<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune correspond bien au 19<sup>e</sup> jour du mois, les trois jours de RS 24.291 correspondraient à trois des jours principaux de cette fête-ci : « 5 » (RS 1.003:38) = 19 (RS 24.291:1), « 6 » (RS 1.003:45) = '*lm* (RS 24.291:13) = le 20<sup>e</sup> jour du mois, « 7 » (RS 1.003:47) = *b tl̄* (RS 24.291:22) = le 21<sup>e</sup> jour du mois, ce dernier jour étant marqué particulièrement par la formule-*hl* (voir ci-dessous).

Malgré l'apport de RS 24.249:17'-19' et de RS 24.291 (voir aussi les cas, moins clairs, de RS 24.266:20'-24' et RS 24.276:15'-22'), il est tout de même difficile de déterminer si par « cinq » est ici désigné le 5<sup>e</sup> jour d'une fête commençant au 14 du mois (5<sup>e</sup> jour = 18<sup>e</sup> jour du mois), ou le 5<sup>e</sup> jour depuis la dernière date mentionnée, à savoir le 15 ('*lm*, l. 8), correspondant donc au 5<sup>e</sup> jour du troisième quartier de la lune (5<sup>e</sup> jour = 19<sup>e</sup> jour du mois). Cette question est liée au problème que pose le fait que le bain royal précédant la fête de la pleine lune pouvait avoir lieu soit le 13<sup>e</sup>, soit le 14<sup>e</sup> jour du mois (voir plus haut, commentaire de la ligne 3). Jusqu'à plus ample informé, nous prenons les données de ce texte comme constituant un ensemble propre au rite que rapporte ce texte, c'est-à-dire que ce décompte part du dernier jour mentionné, ici le 15<sup>e</sup> jour du mois. On pourrait aussi envisager que la désignation de ces jours de la fête par des chiffres propres aux jours de la fête ait été indépendante du décompte normal des jours du mois, que le décompte parte donc du 14<sup>e</sup> jour du mois, qui serait donc le 1<sup>er</sup> jour de la fête, et que cette forme de désignation ait été adoptée en raison du décalage d'un jour entre le début de la fête et le début de la troisième « semaine » du mois. Cette seconde explication laisserait entendre tout particulièrement que le concept du mois divisé en quatre quartiers de sept jours s'était formé. Ce système n'aurait évidemment pas correspondu à la semaine au sens moderne du terme : les quatre quartiers auraient recommencé chaque mois au premier jour du mois et il y aurait eu donc un ou deux jours entre chaque mois qui n'appartenaient pas à un quartier de sept jours.

Nous concluons que la fête de la pleine lune du mois visé par ce texte commençait par le bain royal le 13, qu'un nombre limité d'actes rituels avaient lieu le 14, le rite principal le 15, et que cette fête continuait jusqu'à la fin de la troisième « semaine » du mois. D'après d'autres textes, le bain royal avait lieu le 14 alors que le rite intermédiaire qu'atteste RS 1.003 au 14 du mois était omis, la fête principale ayant lieu le 15 du mois (RS 1.009 ; RS 24.253). Les jours particulièrement importants de la troisième « semaine » sont désignés dans notre texte par des chiffres partant du premier jour de la troisième « semaine », autrement dit à partir du 15<sup>e</sup> jour du mois (15 = 1..., 19 = 5 ...).

193. *Anthology* (1987), p. 160 (analyse que del Olmo Lete n'a pas acceptée : *AuOr* 5 [1987], p. 261, n. 14 ; idem, *Religión* [1992], p. 77, n. 58). Là où nous ne suivons pas De Moor, c'est quand il trouve des divisions du texte correspondant aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> jours de la fête de la pleine lune (voir ci-dessus, n. 189, 190).

L'importance que prend la fête de la pleine lune au mois de *ris yn* est vraisemblablement liée à la visibilité particulièrement accrue de la pleine lune autour de l'équinoxe d'automne, ses deux principales manifestations étant connues à l'époque moderne sous les noms de « lune d'automne » et « lune de chasseur »<sup>194</sup>. Suivant notre hypothèse selon laquelle le mois de *ra'šū yēni* était le dernier de l'année (voir ci-dessus, commentaire de la ligne 1), cette pleine lune serait en gros celle qui a lieu avant l'équinoxe d'automne, alors que la pleine lune du mois suivant (ici les lignes 48-55 ; RS 18.056:54-57) serait celle qui a lieu après cet équinoxe (« en gros » évidemment en raison du décalage entre le calendrier lunaire et le fait solaire qu'est l'équinoxe et en raison de la nature constamment variable de ce décalage).

La « maison de *ʾIlu* » — contrairement à la divinité elle-même — ne figure pas souvent dans ces textes : ici et RS 24.266:14. Dans notre commentaire de RS 1.001:2 nous avons présenté la possibilité que cette liturgie-là se soit déroulée dans le temple de *ʾIlu*, mais la suggestion n'avait en sa faveur que la mention de *ʾIlu* au début du texte et l'absence totale d'indication topographique. Ici aussi la première offrande était destinée à *ʾIlu*. Cette liturgie a-t-elle commencé au temple de *ʾIlu* ? Si oui, pourquoi ne trouve-t-on pas ici le verbe *ṭB*, « retourner », comme à la ligne 41 ? Sinon, cette première offrande où était-elle présentée ? Nos réponses à ces questions se trouveront dans nos commentaires suivants (en bref : la liturgie rapportée dans notre texte a commencé au temple de *ʾIlu*, où le roi est resté, tandis que d'autres activités se sont déroulées en d'autres lieux). Peut-on identifier ce temple parmi les monuments découverts à Ras Shamra ? Jusqu'ici les seuls indices quant à l'identité de la divinité principale du temple Est de l'Acropole sont constitués par les stèles, dont deux portent des inscriptions mentionnant *Dagan* (voir RS 6.021 et 6.028). Or selon certains, ce temple serait en fait le temple de *ʾIlu*<sup>195</sup>.

Si l'offrande d'argent est courante dans ces textes, elle n'est pas fréquente, et le total de toutes les offrandes consistant en des métaux précieux est de loin inférieur à celui des autres offrandes (voir l'appendice 1 D)<sup>196</sup>.

Ligne 39. Le mot *kbd* a-t-il ici son sens ordinaire dans les textes rituels, à savoir, « foie »<sup>197</sup>, ou, suivant *ṭql ksp*, sa fonction est-elle celle qui caractérise les textes administratifs, où il est

194. *La grande encyclopédie* 22, p. 764 ; Price, *Moon Observer's Handbook* (1988), p. 44-46.

195. Wyatt, *UF* 12 (1980), p. 376 ; idem, *UF* 19 (1987), p. 392 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 228, n. 34 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 25, parle de « El templo de *Dagānu-īlu* ». Cf. J. F. Healey, *UF* 18 (1986), p. 30-31. Pour le côté archéologique de la question, évoqué avec raison par Healey, voir l'étude de Yon, *RSO* VI (1991), p. 279-81. Bordreuil et Pardee ont pensé qu'il pouvait s'agir du temple de *Dagan* (*Semitica* 41-42 [1993], p. 27-28 ; cf. Dietrich et Loretz, *UF* 23 [1991], p. 79), mais l'absence de mention du *bt dgn* dans ces textes rituels et la présence du *bt il* constituent un argument dans le sens contraire, il faut le reconnaître. Dans ce sens, faire appel à la vieillesse de *ʾIlu* pour lui dénier un temple à Ougarit et pour faire dérouler tout ce rite dans le temple de *Ba'lu* (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 79-82) nous semble accorder trop peu de poids au terme *bt il* (il faut laisser ouverte la possibilité qu'il s'agisse d'un temple au plein sens du terme) et méconnaître certaines données de ce texte-ci (cf. *ṭb* à la ligne 41).

196. On ne peut donc pas accepter que les dieux « demanded expensive gifts », ces dons étant définis comme consistant en or et argent (Korpel, *Rift* [1990], p. 301), car le rapport « métaux précieux : têtes de bétail » est de 1 à 25 (voir plus bas, chapitre 83, remarques sur les § I et II).

197. La justifiant par l'argument étymologique, Xella préfère l'interprétation comme « offerta onorifica (?) » (*TRUI* [1981], p. 62 ; de même Tarragon, *TO* II [1989], p. 157, n. 60 ; idem, *RB* 97 [1990], p. 479). Voir déjà Gaster, *PEQ* 1937, p. 209 (avec pour seul appui un mot minéen) ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 580 (ajoutant le qatabanite et le sabéen) — la racine KBD ne figure dans aucun des dictionnaires récents du sud-arabique que nous avons pu consulter. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 98-102, sans citer les tentatives d'explication que nous venons d'énumérer, proposent que *kbd* soit l'équivalent ici du terme émarite *kubādu*, qu'Arnaud traduit par « cérémonie » (Emar VI/3 [1986], p. 363), et du terme ougarito-accadien *kubbudātu*, « dons d'honneur » (cf. Boyd, *Collection* [1975], p. 109-11 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 135). Parce que le sens de « foie » est certain dans d'autres textes (comme l'admettent Levine et Tarragon, *ibid.*, p. 98), que *kbd* dans ce dernier sens apparaît côte à côte avec des termes désignant une victime entière (par ex., *kbd w š*), que *dbh* à notre avis désigne justement une victime dont le dédicant est libre de choisir l'espèce (et non pas tout un festin — voir plus haut commentaire de la ligne 20, et de RS 1.001:17), que la forme du mot signifiant « don » est attesté à Ougarit au féminin, et enfin que même si l'on

intraduisible, ayant rapport aux chiffres de ces textes <sup>198</sup> ? Et si *kbd* signifie « foie » ici, s'agit-il d'un foie sanglant ou d'un modèle de foie <sup>199</sup> ? Dans un passage si mal conservé il est impossible de le savoir. Parce que l'usage administratif de *kbd* n'est jamais attesté dans ces textes de la pratique, nous avons préféré voir ici le mot signifiant « foie », et l'usage de modèles d'organes de victimes n'étant pas prouvé dans les rituels mensuels, nous préférons voir ici la désignation d'une partie du corps d'une victime qui n'est pas spécifiée, procédé littéraire bien attesté dans ces textes. La proposition que *kbd w dbh* constituerait un « type » d'offrandes <sup>200</sup> n'a aucun appui dans ces textes, où la séquence des deux termes ne figure qu'ici.

Ligne 41 [-]tb mdbh b'l. Aucune trace du premier signe n'est conservée, et les possibilités de restitution dépendent donc de la place disponible et du sens du passage. Selon le premier critère, la place est trop étroite pour la restitution {[w] tb} « et retourne », aussi bien que pour {[y]tb} « il retournera <sup>201</sup>/il s'assiera », et on préférera donc {[t]tb} « tu retourneras ». Cette restitution s'accorde à l'imparfait t[*l*]tbn à la ligne 54 et, par la deuxième personne, à l'impératif 'ly à la ligne 37. Dans cette formule, le verbe TB est à préférer, car on ne « s'assied » pas sur les autels. Par contre, dans le contexte large, on se demande à quoi correspond ce « retour », puisque le texte — du moins dans son état actuel — ne contient pas d'autre mention de l'autel de Ba'lu.

Cette formulation suscite d'autres questions : par « autel » sous-entend-on que celui-ci est situé dans le temple de Ba'lu <sup>202</sup>, ou peut-il se situer ailleurs, dans un temple commun ou dans le sanctuaire du palais royal ? Et s'il s'agit du temple de Ba'lu, s'agit-il (1) de Ba'lu tout court, (2) de Ba'lu 'Ugārīta, ou (3) d'un temple commun aux divers Ba'alūma ? Pour ce qui est des données, comme temple de Ba'lu nos textes ne mentionnent que la « maison » de Ba'lu 'Ugārīta (le « bt b'l » n'est connu jusqu'à présent que par les textes mythologiques) <sup>203</sup>. Dans la liste de sacrifices qui suit ici, le seul théonyme certain est Šapānu, quoique l'on restitue d'ordinaire la séquence Ba'lu, Šapānu, et Ba'lu 'Ugārīta <sup>204</sup>. Nous avons restitué en premier lieu {b'l špn}, suivant la séquence de divinités

---

accepte l'existence d'un mot *kbd* signifiant « don d'honneur », seule la connaissance des voyelles nous permettrait de faire la part entre les deux mots, pour toutes ces raisons nous prenons partout *kbd* comme signifiant « foie » — tout en admettant que la nouvelle explication puisse s'établir par des textes encore à découvrir. L'existence d'une pierre *kabdu* (alternative proposée par Xella, *ibid.*) est mise en doute par Nougayrol (*Ugaritica* V [1968], p. 101, n.1), selon lequel il s'agirait plutôt d'une épithète, « la pierre 'noble' », que d'un nom proprement dit.

198. Liverani, *UF* 2 (1970), p. 89-108 ; Wesselius, *UF* 12 (1980), p. 450 ; Bordreuil, *SEL* 2 (1985), p. 89-92 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 98-99. De Moor adopte cette analyse de notre texte : *New Year* (1972) II, p. 16 : « a whole shekel » ; *Anthology* (1987), p. 163 : « One full shekel ».

199. Voir RS 1.001, n. 92.

200. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 265 : « ... se aprecia una primera serie de ofrendas de 'tipo' *kbd wdbh* ». Pourtant dans sa traduction l'érudit espagnol sépare les deux termes par un point-virgule : « (en) 'pleitesía' ; y (en) 'sacrificio' » (*ibid.*, p. 260) ; *idem*, *Religión* (1992), p. 30, 76, 82 (de même).

201. Tarragon, *TO* II (1989), p. 157. Cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 « Wiederholung » ; cette traduction entend-elle la restitution {[m]tb} ? (celle-ci ne figure pas au texte de *KTU*, où aucune restitution n'est proposée ; dans *CAT* on trouve {[t]tb}). Cette restitution se trouve pourtant chez Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90, interprétée comme signifiant « pedestal » (*ibid.*, p. 93), sens inconnu à ce mot (voir l'index des mots ougaritiques) et pour lequel aucun parallèle n'est cité. Nous avons déjà critiqué l'interprétation « répondre » (De Moor, *New Year* [1972] II, p. 16 ; *idem*, *Anthology* [1987], p. 164 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 62 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 260 ; *idem*, *Religión* [1992], p. 76) dans notre commentaire des lignes 6-7.

202. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 265, avec point d'interrogation ; *idem*, *Religión* (1992), p. 82 (de même).

203. Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 70.

204. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 (avec la remarque à la p. 145 qu'à la ligne 42 pourrait se trouver {[b'l] ūgrt}, et non {[b'l] ūgrt}), « wegen des fehlenden Raumes » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 60 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 76 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 163 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90. Quant à la question soulevée par Dietrich, Loretz et Sanmartín, la place est tout à fait suffisante pour la restitution de b'l ūgrt à la ligne 42 (avec cette restitution la ligne ne contient que dix-neuf signes, bien dans les normes de cette section de la tablette) ; en RS 18.056:46 la question est plus délicate, car avec cette restitution la ligne contient vingt et un signes, bien au-delà des normes (quinze à

attestée aux lignes 36-38, mais cela n'a que valeur d'hypothèse. En tout cas il ne s'agirait que de divinités de la sphère de *Ba'lu*<sup>205</sup>, peut-être un argument en faveur d'un temple commun aux *Ba'alūma*. Quant à la possibilité de localiser cet autel dans un autre temple, ce ne pourrait être que dans le temple de *'Ilū* (le dernier temple nommé), car autrement le verbe *TB* n'aurait pas de sens. Tous ces éléments font pencher en faveur de l'interprétation suivante : (1) l'autel de *Ba'lu* était situé dans le temple de *Ba'lu* (*'Ugārīta*) ; (2) dans ce temple se déroulait le culte de tous les *Ba'alūma*, aussi bien que des manifestations voisines, comme *Šapānu* ; (3) en raison des ressemblances<sup>206</sup> entre les divinités de cette liste et celle des lignes 33-35, on peut mettre le *nbk* de la ligne 32 en rapport avec le temple de *Ba'lu* — malgré la différence des formules (*nbk* et *mdbh b'l*), le verbe *TB* aurait été utilisé en référence aux sacrifices qui avaient eu lieu dans le *nbk*. Si le troisième élément de cette interprétation n'est pas admissible, on est contraint de conjecturer qu'une des lacunes de la tablette a emporté la mention du temple de *Ba'lu* ou de son autel.

Il n'est pas invraisemblable que le temple de *Ba'lu* dont ce texte sous-entend l'existence ait été le même bâtiment qui est dénommé *bt b'l ūgrt* dans d'autres textes, mais nous ne pouvons confirmer cette hypothèse faute de détails sur les éléments par lesquels on distinguait l'un de l'autre les différents *Ba'alūma* mentionnés dans ces textes.

Ligne 43 *tn l 'šrm pāmt*. Voir RS 1.001:20 *w pāmt tltm*. La répétition par vingt-deux fois d'une série de sacrifices se trouve seulement dans ce texte (et son parallèle RS 18.056:46-47) et dans RS [Varia] 20:20-21. La motivation et la signification de la répétition par vingt-deux fois nous échappent<sup>207</sup>.

La forme *tn* devant la particule *l* du nom de nombre composé fournit un exemple de la forme de l'état absolu sans *-m* : dès lors que l'on reconnaît que les formes *tnm* et *tltm* — que l'on s'attendrait à trouver en ougaritique comme dans les autres langues sémitiques — ne sont pas en fait attestées, on est permis de croire qu'en ougaritique, comme en accadien, le nom de nombre « deux » se terminait par une voyelle<sup>208</sup>. Devant l'absence de données pour déterminer le système vocalique de ce nom de nombre, nous vocalisons conventionnellement ces formes comme diptotes (*-ā*, *-ē*).

Ligne 44. Le mot *šmn* désignant normalement l'huile d'olive, nous préférons voir dans la séquence *šmn gdl* deux offrandes, sans copule<sup>209</sup>, et non pas l'état construit « graisse de vache »<sup>210</sup>. Le bénéficiaire aurait été nommé dans le texte disparu à la fin de la ligne 43.

dix-sept signes dans cette section de la tablette) — on ne peut que faire appel à la ligne 50, qui contient vingt-deux signes, et au principe général que l'on ne peut jamais être certain du nombre de signes primitivement inscrits au côté droit de la tablette, une fois celui-ci disparu.

205. Pour la question de la quasi-équivalence de *Ba'lu Šapāni* et de *Šapānu*, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 134.

206. Nous tenons à notre mot « ressemblances », car non seulement ces listes de divinités sont en partie restituées, mais elles se situent dans des passages différents. En effet, les divinités *B'L* aux lignes 33-35 sont entourées par d'autres offrandes/divinités (*kmm ... ilib*, etc.), tandis que celles des lignes 41-42 forment un tout, précédées par un verbe et une locution adverbiale (donc par deux indicateurs principaux de rupture structurelle) et suivies par une autre locution adverbiale. Nous ne pouvons donc accepter l'analyse de del Olmo Lete (*AuOr* 5 [1987], p. 265 ; *Religión* [1992], p. 82), selon laquelle *ilib* à la ligne 35 et *il* à la ligne 38 joueraient le même rôle dans une structure en chiasme (*B'L ... 'IL ... 'IL ... B'L*).

207. Cf. l'offrande de vingt-deux moutons dans un texte d'Ébla (il s'agit de TM 75.G.2075 vs. VI 2-7 ; cf. Worschech, *UF* 24 [1992], p. 393-94, n. 5).

208. Virolleaud, *GLECS* 2 (1937), p. 79. Gordon a signalé l'existence de la forme *tn* à l'état absolu (*UT* [1965], § 7.9, p. 44 — cette remarque est absente des éditions précédentes de sa grammaire), et un exemple du féminin *tt* à l'état absolu se rencontre en RS 24.249:22' (voir le commentaire *ad loc.*). *tnm* en CTA 18 IV:22, 33 ; 19 II:78 est adverbial (Virolleaud, *ibid.*), et il en va de même de cette forme en RS 24.248:18, 20 dans ce recueil. Jusqu'à ce que les formes *tnm/tltm* soient attestées à l'état absolu, il faut se tenir sur la réserve vis-à-vis de la présentation du nom de nombre « deux » en ougaritique comme ressemblant aux autres langues ouest-sémitiques (Gordon dans *UT* [1965], § 7.9 [p. 44], est plus réservé qu'auparavant, alors que Segert, *Basic Grammar* [1984], § 53.2 [p. 53], indique *tnm/tltm* comme les formes de l'état absolu, et Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 234, traite de « redondant » le *-m* de *tnm* en CTA 18 IV:22, 33 ; 19 II:78).

209. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 40 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 63 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 76 ; Tarragon,



La restitution de *mlk*<sup>211</sup>, bien que le témoignage de RS 18.056:48 fasse défaut, semble plausible, en raison de l'association constante entre le mot *brr* et *mlk* (voir l'index des mots ougaritiques). Pour cette ligne on peut invoquer aussi la longueur de la ligne : dans les deux textes la ligne en question serait très courte sans un mot exprimant le sujet. Cet argument ne joue pas à la ligne 46, ligne d'une longueur normale (vingt signes, entre deux lignes de dix-sept signes et de vingt et un signes respectivement) ; RS 18.056:50 est même un peu long (vingt-deux signes, entre deux lignes de dix-huit signes et de dix-sept signes respectivement).

Nous avons déjà présenté notre interprétation de BRR dans ces textes (voir commentaires aux lignes 3 et 6-7). Si nous maintenons ici notre analyse de l'apport du mot à la ligne 7, à savoir que l'association de BRR et de YTB indique que le roi devait se garder en état de pureté<sup>212</sup> du treizième jour du mois au quatorzième, la conclusion s'ensuit que le roi devait se garder à l'état de pureté du quatorze au dix-neuf du mois, soit, dans les termes de ce texte, du premier jour de la fête de la pleine lune jusqu'au cinquième jour. Élément additionnel : selon notre interprétation des lignes 6-7, pour se garder en état de pureté le roi était resté à l'endroit où avait lieu le rite de purification ordonné à la ligne 3. Or, entre les lignes 7 et 44, ce texte rapporte plusieurs changements de lieu. Le roi a-t-il participé à tous les rites qui se sont déroulés en ces lieux divers ? C'est possible, certes, mais il existe certaines indications du contraire, à savoir les impératifs *šmtr* à la ligne 2 et *ly* à la ligne 37, aussi bien que l'imparfait à la deuxième personne à la ligne 41. Le lecteur averti se rendra compte qu'il s'agit d'indications bien faibles, pour des raisons soit d'interprétation (*šmtr*, *ly*), soit de restitution ([*t*]*tb*). On reconnaîtra, pourtant, que ces indications font partie d'un schéma plus large : quand le roi agit, le texte est à la troisième personne, quand l'officiant agit, le texte est à la deuxième personne<sup>213</sup>. Dans notre texte, la seule forme certaine est [*t*]*tb* à la ligne 54, mais le phénomène correspond — pour ne mentionner que les textes déjà commentés — à *yrdt* dans RS 1.001:20 et aux impératifs de RS 1.002, deux textes où le roi ne figure pas comme acteur. Nous concluons (1) que les

TO II (1989), p. 157 (concernant la nouvelle interprétation par Levine et Tarragon en 1993, voir la note suivante).

210. Caquot et Masson, *Semitica* 27 (1977), p. 12. Cf. Gordon, *UL* (1949), p. 113 : « a large pot of oil » (cf. Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 130). Rien ne recommande l'analyse de la formule comme théonyme composé, « Šmn, the favored » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 93, cf. p. 94, 97). En effet, si le théonyme *šmn* revient dans ces textes, une divinité s'appelant *dd šmn* est inconnue et *dd* ne se retrouve jamais dans ces textes ni comme élément de théonyme (voir l'appendice 1 B), ni comme terme caritatif (voir l'index des mots ougaritiques). Rappelons pour mémoire que la restitution de *dd iṣ* à la ligne 43 (Levine et Tarragon, *ibid.*, p. 90, 93) n'est pas conforme aux restes du dernier signe à la ligne 43, et cette formule, quel qu'en soit le sens, n'est donc attestée qu'une fois, à savoir à la ligne 6 (voir plus haut, le commentaire de la ligne 6, la note 61, et la remarque textuelle à la ligne 43). Signalons aussi que la correction du premier signe de RS 18.056:50 (*{l}* → *{d}*), qui permettrait la lecture de *dd šmn*, est tout à fait arbitraire (voir plus bas, le commentaire de la ligne 45 et la note 219).

211. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 16 ; *idem*, *Anthology* (1987), p. 164 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144 ; *idem*, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 60, 63 ; *idem*, *UF* 13 (1981), p. 330 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 76 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 (changement d'avis par rapport à *Culte* [1980], p. 82) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90 (sans crochets).

212. C'est bien le roi qui est « pur », non pas la parole, comme le pensait Caquot (*ACF* 76 [1976], p. 461), car *brr*, adjectif (verbal) épithète, suit *mlk* aux lignes 44 et 46, et précède directement *rgm* aux lignes 44-45. Selon del Olmo Lete, il s'agirait ici d'« un rito de 'purificación' » (*AuOr* 5 [1987], p. 265 ; *Religión* [1992], p. 82). Pourtant, la comparaison entre les formules précises et les passages où elles se trouvent interdit de penser à une nouvelle cérémonie au cours de laquelle le roi se laverait pour devenir pur.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 font de *brr* le prédicat de la phrase et non l'épithète de *mlk* : « Der König (ist immer noch) rein ». *brr* ayant la forme d'un adjectif (soit commun, soit verbal, comme nous le pensons), il nous paraît préférable de lui attribuer dans la phrase une fonction secondaire, plutôt que principale. On remarquera qu'il en était ainsi déjà dans la phrase où cet état a été fixé (l. 3 *yṛthš brr*). Ici, ce serait différent s'il s'agissait d'un verbe à l'imparfait, mais ce n'est pas le cas. Suit la conclusion que *brr* n'est pas le prédicat de *mlk* et que le verbe *yṛtb* aura cette fonction. Ces mêmes savants sont arrivés à cette dernière conclusion : « Und der (kultische) gereinigte König wird/soll 'antworten' » (*UF* 22 [1990], p. 75).

213. Voir la note 22 et le commentaire concernant la question des formes verbales à la troisième personne sans sujet explicite dans ce texte.

premiers rites (l. 1-20) ont eu lieu au temple de *'Ilu*, (2) que le roi n'a pas participé aux processions du 15<sup>e</sup> jour, (3) que *b ḥmš bt il* signale le retour au temple de *'Ilu*, (4) où le roi était resté du 14<sup>e</sup> au 19<sup>e</sup> jour et (5) où se déroule le reste des activités, à l'exception de l'autre retour, celui de l'officiant au temple de *Ba'lu* (l. 41-44), jusqu'au retour du roi au palais (l. 54-55).

Un séjour effectué par le roi dans un lieu sacré pendant plusieurs jours n'a pas de quoi surprendre, car le roi de Mari en fait de même : sept jours « dans le temple de Dagan »<sup>214</sup>.

Ligne 45. Plus haut (commentaire sur les lignes 6-7) nous avons exprimé notre accord que la formule *TTB* + RGM signifie une réponse, avec le sens littéral de « retourner la parole ». Il est maintenant nécessaire de décider du genre de réponse dont il s'agit dans ce texte : (1) d'une prière<sup>215</sup>, (2) d'un répons<sup>216</sup>, (3) d'un oracle<sup>217</sup>, (4) ou d'une « conversation » avec les mânes<sup>218</sup>. Cette dernière explication paraît la moins plausible. De Moor ne cite en sa faveur que RS 24.256:20, un passage où figurent les *ḡrm*, mais où il n'est pas dit expressément que le roi lui-même fait la réponse — et les *ḡrm* ne sont pas, de toute façon, des mânes (voir le commentaire sur ce texte). L'interprétation royale de RS 24.256:20 est possible, certes, mais il ne s'agirait toujours que d'un seul exemple d'une forme possible de réponse. Quant à la troisième explication, nous ne comprenons pas l'origine de cet oracle : Qui est demandeur ? Quand ? Quelle est la signification du fait que le roi « donne » l'oracle (le verbe est celui de *del Olmo Lete*) ? D'ordinaire les rois vont à la recherche d'oracles, ils ne les transmettent pas. Quoi qu'il en soit de ces questions, les deux interprétations que nous venons de critiquer sont en réalité très proches l'une de l'autre du fait que le culte royal pour *del Olmo Lete* est en grande partie un culte des mânes royaux — il cite, comme De Moor, RS 24.256, aussi bien que RS 24.250<sup>+</sup>, selon lui une « Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit » (références n. 217). N'étant pas disposé à nous avancer si loin sur le chemin de l'interprétation funéraire de ces rites royaux (voir RS 1.001, n. 30), nous ne pouvons accepter les opinions citées. L'étymologie prête à la traduction de Tarragon (« le répons ») une certaine vraisemblance. Son inconvénient, c'est que le sens de ce mot est très précis et que son usage présuppose une liturgie contenant des paroles fixes et dont la déclamation appartient à deux groupes (ou plus) fixes. Or, nous n'avons aucune preuve qu'il existât un système de réponses alternées entre le roi et d'autres membres du groupe présent. Nous avons dans ces textes une série de directives selon laquelle telle personne ou tel groupe doit agir de telle façon. Devant l'absence de preuves pour un dialogue au sens strict du terme, il faut conclure que *(T)TB* + RGM ne signifie pas forcément « répondre à son tour (à une déclamation, dans l'ordre strict de déclamations alternées) », mais qu'il peut avoir le sens de « à son tour, prendre la parole ». On peut par contre, cette fois-ci se rapprochant du sens de « répons », conclure légitimement en comparant la phrase *k lbh yrḡm mlk*, « selon (ce qui est dans) son cœur le roi parlera » (l. 52-53), que les « réponses » proférées par le roi aux lignes 44-46 étaient fixées d'avance. Nous n'avons, à notre connaissance, qu'une seule donnée de ces textes sur le contenu de la « réponse » du roi, à savoir la prière insérée dans le texte rituel RS 24.266. Contre l'identification des paroles de RS 1.003 avec une prière comme celle de RS 24.266 on peut citer le fait qu'il n'est pas dit expressément que le roi lui-même a prononcé la prière. Cependant,

214. ARM 26 : 5:7 (Durand, *AEM* I/1 [1988], p. 82-84 et la note b) ; ARM 26 : 216:11-12 (Durand, *AEM* I/1 [1988], p. 444-45 et la note b).

215. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313, n. 45a « liturgisches Gebet ». Dans cette étude, les savants de Münster enlèvent au roi la responsabilité de cette prière : « Das Wort wiederhole man », en faisant de *brr* le prédicat et non l'épithète (pour la critique de cette analyse syntaxique, voir ci-dessus, la note 212). On trouvera un changement d'avis dans *UF* 22 (1990), p. 75 (citation plus haut, même note).

216. Tarragon, *Culte* (1980), p. 81 ; idem, *TO* II (1989), p. 157. Cf. Levine, *RB* 88 (1981), p. 248 (« responds with a recitation ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 93 (de même) — on remarquera que les paroles récitées ne sont certainement pas celles de la formule *šbū špš* ..., comme le prétend Levine, car l'indication de rupture chronologique se place entre les deux formules.

217. Avec pour seule explication le renvoi à ses études de RS 24.250<sup>+</sup> et RS 24.256, *del Olmo Lete* parle d'oracle (*SEL* 3 [1986], p. 61 ; *AuOr* 5 [1987], p. 265 : « llevado a cabo por el rey ») et de « fórmulas » de la liturgie ougaritique, celle-ci étant « propia del culto regio » (ibid., p. 266, n. 54) ; idem, *Religión* (1992), p. 82 (de même) ; cf. Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 64.

218. De Moor, *Anthology* (1987), p. 164, n. 54.

la prière suit de près la mention du roi, et on pensera en premier lieu à celui-ci comme étant le suppliant. Nous concluons que le roi, à certains moments de ces rituels royaux, devait prononcer certaines paroles, qui étaient plutôt des prières semblables à RS 24.266:26'-36' que des « conversations » avec les mânes, des imprécations, des incantations, etc. Certaines de ces paroles étaient fixées d'avance (*rgm yttb*), d'autres étaient *ad libitum* (*k lbh yrqm*).

En raison de la longueur de la ligne (déjà dix-sept signes avant restitution du mot inconnu), de l'association fréquente des mots *tn* et *šm* et de l'absence de la formule *tn dd šmn* (voir l'index des mots ougaritiques), on choisira la restitution *tn šm* « deux bœufs ». Cette offrande est consacrée à la divinité ŠMN dont l'existence est désormais certaine d'après RIH 77/2B<sup>+</sup>:8-9<sup>219</sup>. D'après l'offrande que reçoit cette divinité selon le texte de Ras Ibn Hani, à savoir, deux oiseaux, il s'agirait d'une divinité chtonienne (voir notre commentaire de *šrm* en RS 1.001:21)<sup>220</sup>, comme on s'y attend si ŠMN est bien l'ancêtre du dieu guérisseur Eshmoun du monde phénico-punique.

Ligne 46 *'lyh*. L'existence d'un lieu cultuel dénommé *'ly* semble établie par RS 24.250<sup>+</sup>:13-15, où l'on trouve une séquence de noms désignant des lieux cultuels, tous portant le suffixe locatif *-h* (*hmnh ... qdšh ... 'lyh ... hmnh ... kbmh*)<sup>221</sup>. Comme en hébreu biblique<sup>222</sup>, les compléments adverbiaux peuvent s'exprimer soit par un suffixe adverbial, soit par une préposition et son régime (soit encore par l'accusatif, qui correspondra à *-Ø* en hébreu).

D'après l'étymologie de *'ly*, à savoir *'LY*, « monter, s'élever », le sens général d'élévation doit être présent dans la définition du mot. La série de lieux mentionnés dans ce texte va, nous semble-t-il, à l'encontre de la traduction « sommet (de l'autel) », car il s'agit d'entités indépendantes<sup>223</sup>. Un rapport avec l'usage du verbe au schème causatif dans le sens d'« offrir » pourrait donner le sens de « lieu de sacrifice »<sup>224</sup>. Pourtant en ougaritique ce sens n'est pas attesté dans les textes rituels proprement dits. On trouve l'usage uniquement pour des objets inanimés (il s'agit du vase léontocéphale RS 25.318 et des deux stèles RS 6.021, RS 6.028). On reviendra donc au sens de « pièce à l'étage supérieur » et à la comparaison avec l'hébreu *'aliyyāh*<sup>225</sup>. Si le temple de *'Ilu* était

219. Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 572-73 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 297-99 ; Ribichini, *Adonis* (1981), p. 174-75 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 69 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 309 ; idem, *Atti* (1983) II, p. 402-5 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 290 ; idem, *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 25 (1984), p. 52 ; idem, *WO* 19 (1988), p. 58-59 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 174 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 408. Comme Xella l'a démontré, l'existence de la divinité ŠMN infirme la correction du {l} certain de RS 18.056:50 en {d} pour aboutir à la lecture {dd šmn} « pot d'huile », correction que l'on accepte encore aujourd'hui, sans toujours indiquer qu'il s'agit d'une véritable correction : De Moor, *New Year* (1972), p. 16 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 144, 145 ; idem, *KTU* (1976), p. 100 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 157 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 90 (avec l'interprétation de *dd šmn* que nous avons déjà critiquée plus haut [n. 210]) ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 et la note 12, 265 n. 53 (présente la lecture {d . šmn} comme certaine) ; idem, *Religi6n* (1992), p. 76 et la note 53, 82 n. 98 (de même).

220. Nous n'irions pas, cependant, aussi loin que Lipiński (*IEJ* 33 [1983], p. 138) qui, en raison de la place occupée dans le texte par *šmn* et par *inš ilm*, préconise l'identité des deux (voir notre commentaire de *inš ilm* en RS 1.001:22).

221. Voir aussi, tablette mutilée, RS 24.276:19'.

222. Voir, par ex., *mizbēhāh* en Lévi. 1:9 ; 4:26 et *passim* (cf. Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 161).

223. Xella, *TRU* I (1981), p. 63 : « nel *'ly* (?) », p. 68 : « une parte del santuario connessa con l'altare » ; cf. idem, *Baal Hammon* (1991), p. 173 : « soit l'escalier d'accès au *hmn* (surélevé !), soit une sorte de terrasse (du *hmn* ?), siège, en tout cas, d'actions rituelles » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 : « am Podest » ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 158 : « à son sommet (i.e. de l'autel) » (cf. idem, *Culte* [1980], p. 64 : « son élévation » – on remarquera les deux analyses du suffixe *-h* ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 93, 97 : « in addition to it » – explication inadmissible parce que le {y} ne s'explique pas [« *'alaihu* », *ibid.*, p. 97, n'existe pas en ougaritique] et que le pronom devrait être au duel à l'instar du prétendu antécédent [« namely, in addition to the two small animals », *ibid.*]).

224. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260 : « sacrificatorio » ; idem, *Religi6n* (1992), p. 76 (de même).

225. Del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 56, 62 (interprétation de RS 24.250<sup>+</sup>:13-15) ; idem, *Religi6n* (1992), p. 150-51, 156 (de même).

comparable à l'un ou l'autre des grands temples connus à Ougarit, l'existence de pièces supérieures ne ferait aucun doute, car il s'agit de temples-tours <sup>226</sup>.

Ligne 47 *šbū špš*. Ce terme, avec l'expression suivante *w hl X*, sont parmi les termes les plus débattus des textes rituels. Pour *šbū špš*, ceci est dû en partie au fait que l'expression fait partie aussi du vocabulaire mythologique, permettant — chose rare, comme on s'en rendra compte — une comparaison entre les deux littératures. Quant à *šbū*, les explications se sont fondées surtout sur l'étymologie et sur l'interprétation des textes mythologiques. Revoyons ces deux aspects du problème avant de revenir à la fonction de l'expression *šbū špš* dans les rituels.

Pour l'étymologie de *šbū*, on a proposé deux racines : (1) *ŠB'*, « sortir », > *šaba'u* « armée », en vue de deux traductions principales, soit « lever du soleil », « l'Est » <sup>227</sup>, soit « coucher du soleil » <sup>228</sup> ; et (2) *DB'* « se cacher, se blottir », en vue de la traduction « coucher du soleil », « l'Ouest » <sup>229</sup>. La première racine est largement connue dans les langues sémitiques, la seconde surtout par l'arabe. Pourtant, la situation étymologique n'est pas claire : en sud-arabique, aussi bien qu'en guèze, on trouve *ŠB'* et *DB'*, tous les deux ayant le sens de « faire la guerre » <sup>230</sup>. Quoi qu'il en soit des origines des deux racines arabes, il nous paraît que l'usage arabe ne se prête pas, de toute

226. Voir les références bibliographiques citées dans la note 251 du commentaire de RS 1.001.

227. Sauren et Kestemont, *UF* 3 (1971), p. 209 ; Levine, *RB* 88 (1981), p. 250 ; idem, *Freedman* (1983), p. 471 ; idem, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 88, 93 ; Ajjan, *Notes* (1983), p. 27-29 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 54-56. La traduction périmée « l'armée de Šapaš » dépend de cette même étymologie : Ginsberg, *KU* (1936), p. 116 ; Nielsen, *Mythologie* (1936), p. 48, 49 ; Aistleitner, *MKT* (1959), p. 98 ; idem, *WUS* (1963), § 2299 ; Caquot, *Syria* 36 (1959), p. 91 ; L'Heureux, *Rank* (1979), p. 197 ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 431, 441 ; cf. Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 188 (voir aussi la note suivante). Remarquons ici que si nous partageons l'interprétation du terme par Levine, son analyse des textes rituels (voir surtout *RB* 100, p. 106-10) pose davantage de difficultés. D'abord, aucun texte n'établit son analyse selon laquelle la formule ferait partie d'une récitation par le roi : si dans deux cas, ici à la ligne 53 et dans RS 24.266:23'-24', la formule est suivie par des formules parlées, aucun lien entre les formules n'est explicite dans les textes, et dans le deuxième cas le roi ne figure pas comme acteur dans le passage en question, alors que dans les autres passages où figure la formule *'rb špš w hl* ... on constate soit qu'une conjonction se place entre la formule de récitation et la formule *hl* (RS 24.250+:23-24, 32-33 TB RGM W HL), soit que la formule de récitation est absente et il existe une rupture évidente dans le rite (voir encore plus bas, n. 255). Ensuite, on ne trouve dans ces textes de la pratique aucun parallèle à la « cosmic perception » qu'exprimerait la formule selon Levine (ibid., p. 88). Enfin, dans ces textes en prose, il n'existe aucune raison de croire que *'Ilu* ait été désigné comme *mlk*, tout court (ibid., p. 93, 109-10), et il est possible que l'on rencontre un usage similaire mais à signification contraire en RS 24.255:17, où *il mlk* semble signifier « le dieu *Milku* » (voir aussi plus bas, les notes 268 et 269).

228. Gordon, *UH* (1947), § 18.1709 ; idem, *UM* (1955), § 20.1608 ; idem, *UT* (1965), § 19.2138 ; del Olmo Lete, *UF* 7 (1975), p. 95-96 ; idem, *MLC* (1981), p. 613 ; cf. idem, *Delcor* (1985), p. 90 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 162, 164 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *Religión* (1992), p. 30, 77 ; Wesselius, *UF* 15 (1983), p. 313.

Cazelles (*MUSJ* 49 [1975-76], p. 445 ; *Henninger* [1976], p. 40-41, n. 14 ; *SDB* 9 [1979], col. 471), suivi par Tarragon (*Culte* [1980], p. 18-19, 82-83 ; *TO* II [1989], p. 158 ; cf. *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 88, 93) fait appel à l'accadien *šubbū* « regarder, observer ». Pourtant le rapport suggéré entre les notions de « regarder » et du « déclin du soleil » est d'ordre si général qu'il faudrait un usage parallèle en accadien pour conférer à l'hypothèse de la vraisemblance : mais il n'existe pas. De plus, le verbe accadien semble être plutôt apparenté à la racine ouest-sémitique avec /p/, par ex., *sāpā<sup>h</sup>* en hébreu.

229. Ginsberg, *Legend* (1946), p. 43 ; Driver, *CML* <sup>1</sup> (1956), p. 150 ; Cazelles, *VT* 7 (1957), p. 424 (pour un autre avis, voir la note précédente) ; Gray, *Krt Text* (1964), p. 63 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 148 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 105, n. 130 ; De Moor, *BiOr* 26 (1969), p. 103 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 201 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 171 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 165 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 164 ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TO* I (1974), p. 546, n. i ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 25 ; Margalit, *UF* 8 (1976), p. 154-56 ; idem, *JNSL* 9 (1981), p. 116 ; idem, *RB* 89 (1982), p. 423-26 ; idem, *AQHT* (1989), p. 240, 453 ; Watson, *JANES* 8 (1976), p. 110 ; Gibson, *CML* <sup>2</sup> (1977), p. 156 ; Mettinger, *David* (1982), p. 134-35 ; Zevit, *JSS* 28 (1983), p. 228 ; Xella, *UF* 16 (1984), p. 349 (cf., sans étymologie spécifique, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 151 ; *GLECS* 24-28 [1979-84], p. 470 ; *TRU* I [1981], p. 47 ; *UF* 13 [1981], p. 328 ; *Baal Hammon* [1991], p. 179) ; Dietrich et Loretz, *UF* 22 (1990), p. 76-77 (cf. idem, *Rituale* II [1988], p. 313) ; Renfroe, *Lexical Studies* (1992), p. 149-50. D'autres traduisent par « l'ouest » ou par « coucher du soleil », sans explication étymologique : Mulder, *UF* 4 (1972), p. 88 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 74 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 8, 18-19 ; Janowski, *Rettungsgewißheit* (1989), p. 78, 199, n. 506.

230. Biella, *Dictionary* (1982), p. 415, 433 ; Beeston et al., *Dictionnaire* (1982), p. 40 ; 140 ; Dillmann, *Lexicon* (1865), col. 1281-83, 1331.

façon, au sens de « coucher du soleil ». En effet, le verbe signifie en arabe « se blottir contre la terre », et « se cacher ». Or, le soleil ne se blottit pas contre la terre, mais passe dans la terre souterraine, si l'on peut dire ; de plus, il ne se cache pas, il « entre » dans les régions infernales. En arabe, où la racine a une existence bien distincte, aucun usage appliqué aux corps célestes n'est attesté <sup>231</sup>. Par contre, la racine ŠB' dénote le fait de « marcher à la guerre » en accadien de Mari <sup>232</sup> et en hébreu biblique, et a le sens de « sortir » en arabe, avec pour sujet les étoiles et la lune <sup>233</sup>. Cet usage spécifique, aussi bien que le simple raisonnement, à savoir que l'armée « sort » du camp pour aller à la guerre, comme le soleil « sort » pour se lever, nous fait conclure que l'étymologie indique plutôt le sens du « lever » du soleil <sup>234</sup>.

Qu'en est-il de l'usage ? Regardons d'abord les textes mythologiques, au nombre de trois (cités ici dans l'ordre de présentation de CTA) :

- |                     |   |
|---------------------|---|
| 1) CTA 15 V:18-20   | 'rb špš l ymġ krt<br>šbā špš b'lny  |
| 2) CTA 16 I:36-37   | [-]mt[-] šbā rbt špš<br>w tgh nyr rbt   |
| 3) CTA 19 IV:208-12 | [...] šbī nrt ilm špš<br>[-]r[...] pġt mīnš šdm<br>l m'rb] nrt ilm špš<br>mġy[t] pġt l áhlm |

Comme dans les textes rituels, nous trouvons deux fois un parallélisme avec 'RB « entrer », dont la dénotation est certaine : il s'agit du coucher du soleil. Mais ce parallélisme, est-il fait de synonymes ou d'antonymes ? On a souvent conclu pour la synonymie. Pourtant, certains ont trouvé que l'interprétation la plus limpide d'un de ces textes (le deuxième) voit dans šbū le lever du soleil, et nous verrons que l'interprétation majoritaire du mot est un faux ami pour un autre texte (le premier).

Commençons par le texte où l'interprétation par synonymie est la plus difficile, CTA 16 I:36-37. En effet, la traduction « lumière des myriades » <sup>235</sup>, donnant une antonymie entre rbt špš et nyr rbt, n'est pas possible, car RS 34.126:19 prouve que nyr rbt est titre de Šapšu. Pourtant, quant à la structure syntaxique du couplet entier, rien n'est sûr, en raison de la lacune au début. On n'acceptera pas l'analyse de šbā comme verbe, ni au parfait, car špš est un nom féminin, ni à l'infinitif « absolu », car cette forme se termine par -u. Il s'agit, donc, soit du complément d'objet direct d'un verbe à restituer dans la lacune, soit de l'accusatif adverbial. Une traduction qui laisse ouvertes les deux possibilités serait :

Au lever du soleil, tu feras X,  
Quand la lumière, la grande (divinité) brille.

Malgré les lacunes, le troisième texte semble consister en deux couplets, et la motivation pour cette structure pourrait être d'exprimer le voyage de Puġatu :

231. Nous n'avons rien trouvé en faveur de l'assertion contraire par Margalit (*JNSL* 9 [1981], p. 116 – sans citation d'autorité).

232. *CAD S*, p. 41. Selon Durand, elle peut signifier « faire la guerre à » (*AEM I/1* [1988], p. 154, n. b).

233. Lane, *Dictionary* 4 (1872), p. 1640. Cf. Renfroe, *Lexical Studies* (1992), p. 149.

234. La comparaison entre « la marche » de l'armée et le « coucher » du soleil faite par del Olmo Lete (*UF* 7 [1975], p. 95-96) semble donc un *non sequitur* et l'appel que ce même savant fait à la guerre de Šapšu contre Mōtu dans les régions infernales se heurte contre un *non exstat* (on ne trouve pas de vocabulaire martial dans le texte cité [CTA 6 I:8s.], et le rôle de Šapšu dans les régions infernales n'est pas, de toute façon, belliqueux).

235. Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 553. Ainsi Gibson, *CML* <sup>2</sup> (1977), p. 95 (qui pense à Yarihu comme nyr rbt). Margalit a bien compris le sens de nyr rbt, et donc, pour garder la synonymie, a dû chercher pour tgh une racine autre que NGH « briller », à savoir GHH dont l'existence est bien précaire (*UF* 8 [1976], p. 155 ; *RB* 89 [1982], p. 425-26 ; suivi par del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 532).

[Au]<sup>236</sup> lever de la lumière des dieux, du soleil,  
*Puġatu* fait X au *minš* des champs ;  
 Au coucher de la lumière des dieux, du soleil,  
*Puġatu* arrive aux tentes.

Pourtant rien n'est certain, car le premier verbe est mutilé et le terme *minš* est unique<sup>237</sup>.

Des trois textes, le premier paraît au premier abord le moins susceptible de s'accorder au sens de « lever du soleil », car l'accord est assez général qu'il s'agit d'une expression métaphorique de la mort de *Kirta* : il « arrive à l'ouest ». Cette interprétation fait naître pourtant une difficulté : tout en prenant *šbū* dans les textes rituels pour un synonyme de '*rb*, plusieurs ont senti que sa fonction, de par la nature du texte, doit comporter une certaine différence par rapport à '*rb*. Cette différence se définit par sa position devant '*rb* à RS 1.003:47, indice que le moment désigné arrive plus tôt que celui désigné par '*rb*<sup>238</sup>. Or, dans ce texte mythologique, *šbiā* vient *après* l'expression '*rb špš*. On répondra, sans doute, que quand *šbū špš* dénote un lieu et non un moment, il est interchangeable avec '*rb*. Mais cette explication est-elle suffisante ? La traduction « littérale » serait :

*Kirta* arrive au (lieu du) coucher du soleil,  
 Notre maître au (lieu du) déclin du soleil.

Cette traduction indique clairement le retour sur ses pas que *Kirta* aurait dû faire, selon l'hypothèse envisagée, car quel que soit le sens du prétendu « lieu du déclin du soleil », il se rencontre fatalement avant le lieu de son coucher. L'interprétation de Garbini<sup>239</sup>, qui voit dans les deux expressions la désignation du séjour nocturne de *Šapšu*, est donc à préférer :

*Kirta* arrive au (lieu du) coucher du soleil,  
 Notre maître au (lieu du) lever du soleil.

Il s'agirait donc d'un mérisme, exprimant la totalité du séjour par ses deux extrémités. Non seulement le contexte, où il est question de la disparition de *Kirta*, mais aussi l'ordre à rebours, ici de l'ouest à l'est, par rapport au trajet céleste du soleil, de l'est à l'ouest, indiquent qu'il s'agit bien d'une description du séjour nocturne du soleil.

Dans les rituels, on ne connaît que trois attestations indépendantes du terme : deux fois dans ce texte (l. 47, 51 — seule la première a son parallèle en RS 18.056) et une fois dans RS 24.256<sup>240</sup>. Ce dernier texte n'ajoute rien de particulier : on y trouve *šbā špš w hl mlk* comme l'activité totale du onzième jour du mois. L'expression '*rb špš* y apparaît aussi (l. 9), indice que les deux termes ont dans ce texte-là aussi des sens différents l'un par rapport à l'autre.

C'est donc notre texte qui seul contient les indications de la fonction de *šbū* par rapport à '*rb*. Nous avons déjà fait allusion à l'indication principale, notée par tous ceux qui ont travaillé sur ces textes, à savoir que *šbū* est mentionné avant '*rb*. Ce fait permet de tirer la conclusion que le moment désigné par *šbū* arrive chronologiquement avant le '*rb špš*. Mais les deux moments peuvent être séparés par un bref intervalle (Cazelles, Tarragon, Xella, Dietrich et Loretz) ou par toute une journée (Garbini, Levine). Les partisans de la première hypothèse citent les deux expressions bibliques qui dénotent deux moments du coucher du soleil, à savoir, *lipnō<sup>w</sup>t 'ereb ... k<sup>2</sup>bō' haššemeš* « au tourner

236. Une fois de plus, *šbi* ne peut pas être une forme verbale dont le sujet serait *nrt ilm špš*. Le parallèle avec *l m'rb* fait penser que devant *šbi* aussi se trouvait une préposition, mais celle-ci n'est pas forcément *ātr* (Margalit, *RB* 89 [1982], p. 424 ; idem, *AQHT* [1989], p. 240-41).

237. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 9 (1977), p. 49 ; Xella, *UF* 16 (1984), p. 347 ; Margalit, *AQHT* (1989), p. 459-61 (dont l'analyse syntaxique ne convainc pas, faisant fi de la structure apparemment similaire des deux bicola).

238. Cazelles, *MUSJ* 49 (1975-76), p. 445 ; idem, *Henninger* (1976), p. 40-41, n. 14 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 471 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 19 ; Xella, *UF* 16 (1984), p. 349 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313.

239. *OrAn* 22 (1983), p. 56. Levine ne traduit pas ce texte (*RB* 88 [1981], p. 249 ; *RB* 100 [1993], p. 108). Dans *ANET* Ginsberg traduisait par « rising » dans *CTA* 19 IV:209 (p. 155), mais ici par « setting » (p. 146 ; voir aussi *Legend* [1946], p. 43) — *CTA* 16 I:36 il ne traduit pas.

240. On se demande à quel corpus pense Tarragon quand il dit : « On retrouvera souvent cette grande formule : *šbu špš w hl ym 'rb špš w hl mlk* » (*TO* II [1989], p. 158, n. 63).

du soir ... au coucher du soleil » (Deut. 23:12) et *bēʾn hāʾarbayim* « entre les deux soirs » (Exod. 12:6, etc.)<sup>241</sup>. Si l'étymologie et l'usage dans les textes mythologiques se prêtaient mieux à cette interprétation, on l'accepterait sans hésiter. Mais cela n'étant pas le cas, l'alternative doit retenir notre attention. Nous n'avons rien trouvé dans cette interprétation qui la rende nettement supérieure à l'autre dans ces textes de la pratique, mais il en est de même de l'autre, et on est donc obligé de laisser parler l'étymologie et l'usage poétique.

Notre connaissance limitée de la morphosyntaxe ougaritique nous empêche de dire précisément pourquoi *šbū* se termine ici par *-u* alors qu'en RS 24.256:14, comme dans deux des trois formes se trouvant dans les textes mythologiques (le dernier comportant la graphie insolite {iā}), la forme se termine par *-a*. Toutefois, nous préférons dire qu'il s'agit de l'usage adverbial de l'infinitif<sup>242</sup> ou d'un nom portant un éventuel suffixe proprement adverbial plutôt qu'y voir un signe d'anarchie casuelle<sup>243</sup>. Quoi qu'il en soit de l'analyse précise du mot, il appartiendra à la catégorie nominale, car il ne s'accorde pas au genre féminin de *špš* comme le ferait un verbe.

Le caractère énigmatique du mot *hl* saute aux yeux dans les multiples interprétations qu'il a suscitées : (1) profané (notion négative)<sup>244</sup>, (2) désacralisé (notion neutre)<sup>245</sup>, (3) pur<sup>246</sup>,

241. L'explication de la forme adverbiale *špšm* en ougaritique comme étant au duel, comme l'est *bēʾn hāʾarbayim* (Dietrich et Loretz, *UF* 22 [1990], p. 77) est inadmissible, « le soleil » et « le soir » n'étant pas la même chose. L'agneau pascal étant abattu le quatorze du mois, on peut penser que la formule hébraïque aurait désigné le moment entre le coucher du soleil et le lever de la pleine lune, mais l'origine de l'expression demeurerait alors obscure, car le lever de la lune ne s'exprime pas, comme de raison, par 'RB.

242. Gordon, *UT* (1965), § 9.26 (infinitif construit en CTA 15 V:18, où le verbe est 'rb) ; Xella, *UF* 16 (1984), p. 341 (suit Gordon) ; Dietrich et Loretz, *UF* 22 (1990), p. 76 (suit Gordon). Comme on le sait, la distinction morphologique entre l'infinitif « construit » et l'infinitif « absolu » n'est pas générale en ougaritique, où il s'agit le plus souvent d'usages différents d'un même nom verbal.

243. Zevit, *JSS* 28 (1983), p. 228. Pour Tropper, *UF* 25 (1993), p. 392, il s'agirait de signes de la perte du système casuel dans l'ougaritique tardif. Parce qu'une plus grande proportion des textes connus appartiennent probablement aux dernières décennies de l'occupation du site qu'on ne l'a pensé jusqu'ici (par exemple, tous les textes inscrits par 'Ilmilkū [cf. Pardee, *Context* [1997], p. 242, n. 3), nous sommes assez sceptique concernant la valeur de ce genre d'explication de tel phénomène dans tel texte sans vue d'ensemble.

244. Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 504 ; idem, *Henninger* (1976), p. 40, 44-45 (pour un changement d'avis, voir plus bas) ; Gordon, *UT Supp* (1967), p. 552, §19.864a (pour *hl ydm*, RS 24.260:6).

245. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ; idem, *ACF* 78 (1978), p. 572-73 ; idem, *ACF* 79 (1979), p. 487 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 354 ; Caquot et Szyner, *Ugaritic Religion* (1980), p. 17 ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384 ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 470 ; idem, *TRU* I (1981), p. 63 et *passim* ; idem, *UF* 13 (1981), p. 309 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 (mais parle aussi de « pureté ») ; idem, *Terra* (1984), p. 52 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 340-341, 348 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 175 (n. 30), 179 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 82-85 ; idem, *TO* II (1989), p. 158 ; idem, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 88, 93, 106 (« profane » en anglais correspond ici à « désacralisé » en français : voir la page 88) ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 193, 198 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180 ; Aartun, *UF* 16 (1984), p. 18-19 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 164 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 29, 32, 188 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 23 ; idem, *Religión* (1992), p. 77 et *passim* ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 58, 61. Ayant d'abord préféré la notion de pureté (voir la note suivante), Dietrich et Loretz (*Rituale* II [1988], p. 313) ont ensuite adopté des traductions en rapport avec l'étymologie hébraïque/arabe (voir ci-dessous), sans pouvoir se décider entre la notion privative (ligne 48 : « wird ... der König (von den Ritualpflichten) entbunden » ; de même à *UF* 22 [1990], p. 75 ; cf. Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 64 [on trouvera davantage d'hésitation à la page 86]) et la notion descriptive (ligne 47 : « wird der Tag (von Ritualpflichten) frei »). On verra que notre compréhension de la formule reflète précisément la seconde notion.

246. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 159-60 ; Cazelles, *MUSJ* 49 (1975-76), p. 444-45 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 471 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 24-25 (voir aussi l'interprétation suivante). Cf., pour l'expression *hl ydm* (RS 24.260:6), Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15 (et la bibliographie plus complète dans notre commentaire de ce texte).

(4) entrer<sup>247</sup>, (5) armée<sup>248</sup>, (6) fosse, rempart<sup>249</sup>, (7) danser<sup>250</sup>, (8) étoile<sup>251</sup>, (9) (de *hl ym*) : « entre dans sa station »<sup>252</sup>. La question étymologique est ici compliquée par la forme biradiale du mot et par la nature de la première consonne, qui se confond avec /h/ dans les langues nord-ouest sémitiques postérieures. Chacune des propositions détaillées ci-dessus a une base, plus ou moins solide, dans le sémitique comparé : 1-3 ≈ arab. *hll*, acc. *elēlu*, 4 ≈ syriaque *hll*, 5 ≈ arab. *hyl*, 6-7 ≈ arab. *hwl*, 8 ≈ qatabanien *hwl*, « Mercure », 9 ≈ arab. *maḥall*- « station ».

La distribution des formules avec *hl*, principalement *w hl mlk*, infirme les interprétations 5 et 6, qui exigent qu'il s'agisse de phrases nominales faisant partie, selon Levine, de récitation du roi. En effet, *w hl mlk* peut bien être employé à proximité immédiate de la formule de récitation, comme ici, mais cela n'est pas toujours le cas. De plus, le sens et la motivation des paroles énoncées sont si étrangers au contexte que la théorie de Levine frôle l'arbitraire (voir aussi n. 227, 255, et 269)<sup>253</sup>.

Notre texte dément l'interprétation par « danser », car ni « le jour », ni « la mer » ne danseraient au même sens que « le roi ». L'interprétation « étoile » repose sur une étymologie bien précaire, aussi bien que « station (d'un astre) » et ni l'une ni l'autre ne conviennent à l'expression *w hl mlk*.

Ceci nous ramène aux trois premières interprétations, toutes les trois fondées sur des nuances de la racine *HLL* dans diverses langues sémitiques<sup>254</sup> : « profané » = un côté de l'usage hébreu, « désacralisé » = un autre côté de l'usage hébreu aussi bien que le sens « devenir libre d'obligations » en arabe, « pur » = *elēlu* en accadien (s'il ne s'agit pas d'une racine *HLL*), cf. *hallēl* syriaque. Voici la liste des expressions attestées dans ces textes qui contiennent les éléments *HL* :

- 1) *šbū špš w hl ym* (RS 1.003:47 = RS 18.056:51-52)
- 2) *šbū špš w hl mlk* (RS 1.003:53 ; RS 24.256:14-15)
- 3) *'rb špš w hl mlk* (RS 1.003:47-48 = RS 18.056:52 ; RS 1.009:9-10 ; RS 18.056:56-57 ; RS 24.256:9 ; RS 24.266:4, 23-24 ; RS 24.291:27-28)
- 4) *(t)tb rgm ... w hl mlk* (RS 24.250<sup>+</sup>:23-24, 32-33)
- 5) [...] *t'h w hl [mlk]* (RIH 78/4:18-19)
- 6) [...] *'w' hl l [m] l k l [...]* (RIH 77/10B<sup>+</sup>:22-23)
- 7) *w āl tš'ū y'šū w hlt* (RIH 77/2B<sup>+</sup>:19-20)
- 8) *w šhl l ydm* (RS 24.260:6)
- 9) *tdn mhlml* (RS 24.266:22-23)

L'examen de cette liste amène à certaines conclusions quant à la distribution des éléments : (1) Le terme *hl* n'est pas lié exclusivement à *mlk* : on trouve aussi *w hl ym* ; (2) Si l'on admet le rapport entre le n° 8 et les expressions précédentes, l'état exprimé par *HL* peut se transmettre aux « mains » ; (3) L'expression *hl mlk* n'est pas liée exclusivement à des formules temporelles : on trouve aussi la récitation (n° 4) et le sacrifice-*t'* (n° 5) ; (4) Le suffixe *-t* (n° 7), si *w hlt* exprime la même notion que *w hl mlk*, indique que *hl* est un verbe ou un adjectif ; (5) Il existe un groupe (n° 9) dont les membres produisent l'état de *HL* ou sur lesquels l'état est produit. Donc le roi est dans l'état de *hl* (comme « jour » ou « mer » ?), état qui peut se transmettre aux « mains », à certains moments du jour, aussi bien qu'après une récitation et après le sacrifice-*t'*.

247. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 25 (signification à laquelle elle préfère « accomplir une purification »).

248. Ginsberg, *KU* (1936), p. 116 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 927 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 201 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 17 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 292, 499.

249. Levine, *RB* 88 (1981), p. 249-50 ; idem, *Freedman* (1983), p. 471 (changement d'avis en 1993 – voir la note suivante).

250. Weinfeld, *WCJS* 8/Bible (1983), p. 120-21 ; Levine, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 88, 93, 106-10 (la traduction est « circuit », l'identification étymologique se trouve à la page 108).

251. Gaster, *AfO* 12 (1937-39), p. 149, 150.

252. Gray, *SVT* 15 (1966), p. 190.

253. Selon De Moor (*Anthology* [1987], p. 164, n. 55), il s'agit de phrases nominales faisant allusion à l'invocation des corps célestes.

254. La quatrième interprétation se fonde sur une fausse étymologie, à savoir, la racine *hll*, qui s'est confondue avec *hll* en syriaque.



Parmi ces indications multiples du champ sémantique de HL, les plus importantes nous paraissent être les deux premières : ce qui se dit du roi se dit aussi du jour et des mains (voir nos commentaires des deux termes pour la justification de ces traductions). Des trois traductions relevant de la racine HLL, « profané », avec résonance négative, semble hors de propos dans un contexte rituel. « Désacralisé » convient mieux, mais n'est pas sans difficultés : que signifierait la mention que « le jour » est désacralisé avant que « le roi » ne le soit (lignes 47-48) ? Et surtout, pourquoi désacraliser les mains *au cours* de la cérémonie (RS 24.260:6) ? Et en quoi consisterait le rôle des « désacraliseurs » (RS 24.266:22-23, *mḥllm* analysé comme participe actif) ? Ou pourquoi les « désacralisés » joueraient-ils un rôle dans le rite (même texte, *mḥllm* analysé comme participe passif) ? Par contre, le sens de « pur » peut s'appliquer sans difficulté à toutes ces entités, particulièrement aux mains. Mais ici une nouvelle difficulté s'élève : la pureté physique est déjà exprimée dans ces rites, normalement au début d'une section de la liturgie, par l'expression *yrḥš brr*. Et la continuation de l'état de pureté est exprimée par la répétition de *brr*, ici aux lignes 7, 44, et 46. Quelle serait la pureté exprimée par HL(L), celle qui entre en jeu le plus souvent seulement à la fin du rite, et qui se présente de plusieurs façons ? Le roi parvient à cet état, le 7<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune y participe, on fait parvenir les mains à cet état, il existe un groupe dont les membres en sont responsables (les *mḥllm*).

Le simple fait que *w ḥl mlk* se situe toujours à la fin d'une section de la liturgie <sup>255</sup> est preuve suffisante qu'il ne s'agit pas tout simplement de la pureté physique, et que *ḥll* et *šḥll* ne désignent pas la pureté nécessaire pour participer à la liturgie. Cette pureté-là s'exprime par RHŠ + BRR. Remarquons ici que l'intervention des *mḥllm* (RS 24.266:22-23) a lieu juste avant '*rb špš w ḥl mlk*, laissant ouverte la possibilité que le rôle de ces personnages est d'effectuer le *ḥl mlk*, et que c'était par leur intervention que *ḥl mlk* s'effectuait dans les autres textes. Existe-t-il un usage rituel similaire capable de nous servir de modèle rituel ? Le système rituel ouest-sémitique dont le développement nous est le mieux connu par des textes est celui de l'hébreu biblique, où nous trouvons justement ce schéma : on se lave au début du rite, et à la fin le résultat est exprimé par un verbe ou un adjectif, soit KPR « expier », soit SLH « pardonner », utilisé surtout pour des rites d'expiation du péché (Lév. 1-12), soit THR « être pur », utilisé surtout après les rites de purification (Lév. 13-14). Mais ce dernier, qui semble le plus proche par son sens de HL-, peut aussi s'employer pour la purification morale <sup>256</sup>, et, comme HL- dans ces textes, a lieu souvent au coucher du soleil <sup>257</sup>. Nous proposons un éclairage de notre problème au moyen de ce schéma rituel : la fonction de HL- sera semblable à celle des termes par lesquels on annonce l'effet du rite hébraïque, mais son sens ne sera identique à aucun des trois termes mentionnés. Pour déterminer le sens du terme ougaritique, il ne faut surtout pas tomber dans le piège qui consisterait à choisir un des termes hébraïques pour prêter son sens à HL- <sup>258</sup>. Celui-

255. Selon Miller, *JBL* 101 (1982), p. 595, *ḥl* se trouve parfois juste avant RHŠ BRR. Le savant américain n'a pas remarqué la rupture chronologique qui se place toujours entre les deux expressions (RS 1.009:9-10 ; RS 24.250:23-27 ; RS 24.256:13-17 ; RS 24.266:4-5, 9-11). RHŠ BRR vient toujours au début d'une série d'actes, pouvant aussi constituer le seul acte d'une journée (comme ici à la ligne 3), tandis que HL MLK vient toujours à la fin d'une série d'actes, pouvant, comme RHŠ BRR, constituer le seul acte d'une journée (par ex., RS 24.256:13-15). L'avis de Levine (*apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 107) selon lequel la formule-*ḥl* ne terminerait pas une section mais précéderait une récitation ne peut s'admettre : les cas clairs où elle termine une section montrent qu'il existe une rupture entre la formule et la récitation (voir déjà plus haut, la note 227).

256. Ps. 51:4 *ūw mēḥaṭṭā' tī' ṭah' rēnī'* « et de mes péchés purifie-moi » ; Ps. 51:9 *t'ḥaṭṭ' ēnī' b' ēzōw' b w' ethār* « enlève mes péchés par l'hysope pour que je sois pur ». Le verset 12 du même psaume parle d'un *lēb tāhōw'r* « cœur pur ». Dans Prov. 20:9 la question est posée, si l'on peut « purifier » (*zikkāh*) son propre cœur, si l'on peut être « pur » (*tāhēr*) de son péché. Selon Jérémie, Dieu purifie de l'iniquité du péché : *w'tiḥartī' m mikkol- 'a wōnām 'a šer ḥaṭ' ūw lī'* (33:8).

257. Par ex. Lév. 22:7 : *ūw bā' haššemeš w'tāhēr* « quand le soleil se couche, il sera pur » (voir aussi Lév. 11:32 ; 14:15).

258. Par exemple : malgré la proximité sémantique avec THR en hébreu, il ne faut pas essayer de trouver identité d'usage. On sait que la racine THR se trouve dans les textes mythologiques ougaritiques pour qualifier le lapis-lazuli, où la nuance doit être « véritable » – le contraire de « faux » ou de « factice ». Par contre l'usage dans les textes en prose n'est pas facile à définir (contre Cazelles, *MUSJ* 49 [1975-76],

ci doit avoir son caractère sémantique propre, qui sera éclairé par l'usage dans ces textes et par le sémitique comparé. Le sens de base qui convient le mieux à tous les usages est celui de « pur », et à ce sens de base la formule de clôture que constitue *w hl mlk* laisse entendre une évolution sémantique qui a pour résultat le sens d'« être libre d'obligations culturelles »<sup>259</sup>. L'effet du rite ougaritique aura été de « purifier » le participant de toute souillure sociale, morale, et rituelle (reprenant les catégories de RS 1.002), de façon qu'il soit « libre d'obligations » culturelles supplémentaires. On verra que cette définition se rapproche de la traduction « désacraliser » largement adoptée ces dernières années, mais qu'elle recèle une différence importante : il s'agit nettement d'une notion positive, et donc non pas seulement neutre, ni privative, car la « liberté d'obligations culturelles » repose sur la « pureté ». La valeur sémantique se colorera selon le sujet et le moment du culte. Ainsi quand il s'agit de « ŠHLL les mains » d'un participant au culte, la notion principale sera la pureté, tandis que le HL d'un jour consistera dans le fait qu'aucune obligation culturelle ne sera obligatoire pendant ce jour. HL- n'aura donc pas pris en ougaritique la notion particulière d'antonyme de QDŠ que l'on voit en hébreu<sup>260</sup>, exprimant plutôt l'état de liberté produit en fonction du contact avec le QDŠ, qu'il s'agisse de la pureté requise (les mains, pendant le culte), ou de la pureté produite (le roi, après le culte).

Voici la paraphrase des usages principaux indiqués plus haut (voir le commentaire de chaque texte pour l'interprétation détaillée) :

- 1) « dès le lever du soleil au septième jour de la fête de la pleine lune, cette fête ne comportera plus d'obligations culturelles » ;
- 2-6) « dès certains moments ou après certains actes, le roi, ayant été purifié par le rite, n'aura plus d'obligations culturelles » ;
- 7) « tu ne sortiras surtout pas, mais tu n'auras pas d'autres obligations culturelles »
- 8) « ordonne qu'il n'y ait plus d'obligations quant à la purification des mains, le faisant dans le sanctuaire de 'Ilu Bêti, et ensuite la femme (du roi) mangera du sacrifice » ;
- 9) « ceux qui sont chargés de s'assurer que le roi a accompli ses obligations culturelles prendront leur décision et après, dès le coucher du soleil, le roi, ayant été purifié par le rite, n'aura plus d'obligations culturelles ».

Quant à la syntaxe de la phrase, la forme biradicale montre qu'il s'agit d'une expression d'état, soit le parfait du verbe précédé par le « waw-consécutif » (*wa halla*), soit l'infinitif à fonction d'absolu (*wa hullu*), soit l'adjectif (*wa hallu*). Quoi qu'il en soit de l'analyse précise, ces multiples analyses possibles, aussi bien que la nature des verbes statifs, ôtent la difficulté qu'on a vue dans la forme du parfait<sup>261</sup>.

p. 444 ; idem, *Henninger* [1976], p. 43 ; voir Pardee, *UF* 13 [1981], p. 152, 156). À Ougarit même, on semble avoir identifié THR avec l'accadien *elēlu* (Nougayrol, *Ugaritica* V [1968], p. 349 ; Cazelles, *MUSJ* 49 [1975-76], p. 444 ; idem, *Henninger* [1976], p. 41, 44 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 131). Du côté de l'hébreu, la racine THR s'utilise souvent immédiatement après un verbe signifiant « laver », comme BRR dans ces textes ougaritiques (mais on remarquera en même temps que ce nettoyage vient à la fin du rite, comme HL- en ougaritique).

259. C'est cette dernière nuance qui prime en arabe, quoiqu'on trouve aussi la notion de pureté, aussi bien rituelle que légale (Stetkevych, *JSS* 31 [1986], p. 43-44). L'usage accadien semble indiquer que la notion de base est celle de pureté, car *elēlu* permet de participer au culte. En hébreu, au contraire, le sens de « libre d'obligations » a été érigé en antonyme de QDŠ, avec par conséquent le sens de ce qui ne porte pas d'obligations culturelles. Ce mot s'est développé ensuite comme le contraire de polarité négative de QDŠ, dénotant ce qui ne peut pas participer au culte parce que souillé. En syriaque le *paēl* signifie « purifier », tandis que certaines formes nominales et l'*afēl* dénotent la « profanation ». S'agit-il d'un développement sémantique indépendant ou d'une influence de la Bible hébraïque ?

Les deux significations, « pur » et « libre d'obligations », vont souvent de pair dans les langues sémitiques : BRR en ougaritique (voir plus haut, commentaire de la ligne 3), *elēlu* en accadien, *nāqā<sup>h</sup>* en hébreu, *zakū* en accadien = *zākā<sup>h</sup>* en hébreu = *d'kī<sup>r</sup>* en araméen.

260. Nous n'avons pas de trace dans les textes rituels d'Ougarit d'une théologie de sacralisation comparable à celle de la Bible hébraïque (cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 85).

261. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 25 : « on attendrait un imparfait ».

Dans la discussion du mot *hl*, nous avons considéré comme élément important dans la détermination du sens du mot discuté l'expression *w hl ym* « et le jour<sup>262</sup> sera *hl* ». Tous n'acceptent pourtant pas cette interprétation de *ym*<sup>263</sup>.

D'abord, il faut insister sur la lecture *ym*. En effet, dans RS 18.056:51-52 se trouve la lecture {[...]} (52) *yt*}, qui a eu son influence sur le choix de la lecture de RS 1.003:47<sup>264</sup>. Pourtant, la répartition sur deux lignes dans RS 18.056 est à prendre comme un indice de la présence de deux mots — non une preuve, car un seul mot peut se répartir sur deux lignes dans RS 18.056, mais un indice tout de même. De plus, la lecture certaine {*hlym*} en RS 1.003:47 constitue un indice important que le dernier signe de l'expression devait être {*m*}, car l'oubli du clou vertical du {*m*} est plus vraisemblable que l'ajout de ce clou à {*t*}.

Ensuite, l'autre interprétation, sous ses deux formes « mer » ou « Yammu », n'est pas soutenable. Dans ce contexte, la seule variante de l'interprétation qui ait un peu de vraisemblance est « Wasserbecken ». Mais nous n'avons aucune preuve, aucun indice même, qu'il ait existé dans le temple de 'Ilū à Ugarit un grand bassin qui s'appelait, comme en hébreu biblique, « la mer » : il s'agit d'une pure extrapolation du culte hébraïque<sup>265</sup>, et même dans ce cas, pourquoi « purifierait-on » ce bassin ? Dans le culte hébraïque on ne purifie les instruments du culte qu'au jour des expiations (Lév. 16, où le bassin n'est pas mentionné) et à la suite d'une profanation (2 Chron. 29). Quant aux sens littéral et divin du mot *yammu*, nous ne voyons ce que viendrait faire ici « la mer », ou la divinité *Yammu*.

Enfin, on doit se demander ce que cela signifie que le jour était *hl* dès le lever du soleil, alors que le roi ne l'était qu'au soir. Si le jour ne comportait pas d'obligations cultuelles, le roi, par définition, n'avait pas d'actes cultuels à accomplir. L'expression ne revenant pas dans ces textes, on ne peut que conjecturer la bonne réponse, mais il nous paraît vraisemblable que le décalage entre les deux états de liberté signifiait que le roi devait, malgré l'absence de responsabilités cultuelles précises, rester dans le lieu saint où s'étaient déroulées les cérémonies de la fin de la troisième « semaine », à savoir le temple de 'Ilū, jusqu'au coucher du soleil<sup>266</sup>.

Le sens de « coucher du soleil » (où « l'ouest ») pour 'rb špš n'est pas discuté : voir notre discussion plus haut de šbū špš.

Ligne 48. Comme pour *ym*, il existe un accord général quant au sens de *mlk*, celui de « roi »<sup>267</sup>, mais tous ne s'y sont pas ralliés<sup>268</sup>. Pourtant, les avis contraires ne sont pas soutenables. Le sacrifice *mlk*

262. Gaster, *AfO* 12 (1937-39), p. 149 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 201 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 17 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 ; Cazelles, *Henninger* (1976), p. 40, 44 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 85 ; idem, *TO* II (1989), p. 158 ; idem, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 88, 93, 106 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 63 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 348 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 55 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 260, 266 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 77, 83 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 (changement d'avis par rapport à *UF* 7, voir la note suivante) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 499. En comparant notre discussion de *hl*, on trouvera les auteurs qui joignent à cette interprétation de *ym* ce qui est à notre avis une interprétation erronée du premier terme.

263. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 160 (« Meer »), 161 (« das kultische Wasserbecken ») ; Levine, *RB* 88 (1981), p. 249-50 (« Yamm ») ; idem, *Freedman* (1983), p. 471 (de même) ; idem, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 93, 106-10 (de même) ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 120, 124, n. 23 (« Sea »).

264. Aartun, *UF* 16 (1984), p. 19-20 « *hlyt* 'Mildes (vom Licht), Dämmerung' ».

265. Comme Tarragon l'a bien signalé (*Culte* [1980], p. 86) à propos de l'expression *b ym mlāt*, celle-ci signifie « au jour de la pleine lune », non pas « dans la mer pleine ». Pourtant, Dietrich, Loretz et Sanmartín ne citent pas cette expression, comme Tarragon le prétend, du moins pas à la p. 161 de *UF* 7 (1975).

266. On peut citer l'analogie de la situation contraire qui se rencontre dans les lois bibliques de pureté : l'homme qui contracte une impureté passagère doit se laver le corps, mais il reste néanmoins impur jusqu'au soir (Lév. 15 *passim*) ; il en est de même du prêtre (Lév. 22:7).

267. Gordon, *UL* (1949), p. 113 (changement d'avis temporaire dans *UM*, voir la note suivante) ; idem, *UT* (1965), § 19.1483 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 130 ; DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 87-88 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1577 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 160 (changement d'avis, voir la note suivante) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ;

est jusqu'ici inconnu à Ougarit et de toute façon ce sens ne convient pas à celui de *hl*, qui ne s'emploierait pas pour exprimer l'accomplissement du sacrifice. Quant à la présence de la divinité *Milku* ici, elle est simplement hors de propos, à moins d'accepter l'hypothèse d'une récitation tout à fait isolée par son sens du texte où elle se trouve insérée<sup>269</sup>. L'acteur le plus souvent mentionné dans ces textes de la pratique est le roi, et l'ensemble du passage ne fournit aucune motivation pour exclure celui-ci comme acteur selon cette formule.

La comparaison entre ce texte et le texte parallèle, RS 18.056, montre que RS 1.003:1-49 et RS 18.056:1-53 constituent un rite qui s'étend sur un mois lunaire calculé de manière inclusive, c'est-à-dire en comptant la nouvelle lune par laquelle le mois commence aussi bien que celle par laquelle il se termine<sup>270</sup>. La section suivante dans RS 18.056 débute par les mots *b yrḥ ṣl-l[...]*, où la lacune est nettement insuffisante pour insérer les mots *b ym hdt* « au jour de la pleine lune » ; il s'agira plutôt du quatorzième jour (*{[b à]rlb't 'šrt}*). Ceci donne à croire que *b ym hdt* en RS 18.056:52-53 avait pour fonction de servir de charnière entre les rites du mois de *ra'su yēni* et ceux du mois de *ṣl-l[...]*<sup>271</sup>. Par contre, dans RS 1.003:50-55 on ne trouve aucune mention du mois suivant. Au contraire, l'adverbe *id*, « en ce moment », semble indiquer la continuation des actes à effectuer au jour de la néoménie. On conclura que les lignes 48-55 de notre texte ont trait au mois qui suit celui de *ra'su yēni*, qu'il s'agisse du mois dont le nom débutait par {š}, comme dans RS 18.056, ou du mois attendu, à savoir celui de *nql* (pour notre réponse à cette question, voir le commentaire de RS 18.056:54). Dans la liturgie de ce second mois, aucun rite ne s'insérerait entre celui de la nouvelle lune et celui de la pleine lune d'après RS 1.003 — comme c'est le cas du mois de *ra'su yēni*, avec cette différence que la purification du roi avait eu lieu le 13 de *ra'su yēni*. La néoménie du second mois n'étant pas liée à une série de rites ayant lieu au cours des jours suivants, il n'était pas difficile de l'envisager comme étant en rapport avec les rites du mois précédent, qui s'étendaient, d'après notre interprétation, jusqu'au 21<sup>e</sup> jour (7<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune = 21<sup>e</sup> jour du mois). Nos deux textes fournissent deux versions du déroulement des rites qui ont eu lieu à la charnière entre les deux mois, RS 18.056 s'étendant jusqu'aux rites du 14<sup>e</sup> jour du mois suivant. La conception de la néoménie

idem, *ACF* 79 (1979), p. 487 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 354 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 17 ; Cazelles, *Henninger* (1976), p. 42 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 24-25 (changement d'avis, voir la note suivante) ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384 ; idem, *TRU* I (1981), p. 367, *et passim* ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 341 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 18, 82-86, 141-42 ; idem, *TO* II (1989), p. 158 ; idem, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 88, 93, 106 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 193, 198 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 54 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 120-21 ; Aartun, *UF* 16 (1984), p. 18-19 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201, 204 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 162-64 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 260 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 29, 32 ; idem, *Religión* (1992), p. 77. Cf. Ginsberg, *KU* (1936), p. 116 (soit le roi, soit la divinité MLK).

268. — La divinité *mlk* : De Moor, *UF* 2 (1970), p. 192, 201 « (the god) *mlk* » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 17 « *Milku* » ; idem, *Anthology* (1987), p. 164 « *Maliku* » ; Levine, *RB* 88 (1981), p. 249-50 « *Mulk* » ; idem, *Freedman* (1983), p. 471 « *Mulku* » ; Korpel, *Rift* (1990), p. 499 (« *Maliku* »).

— Le sacrifice *mlk* : Gordon, *UM* (1955), § 20.1119 (voir aussi la note précédente) ; Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 112 ; Dietrich et Loretz, *OLZ* 62 (1967), col. 542-43 (voir aussi la note précédente).

— Le nom commun « roi », utilisé comme titre de *'Ilu* : Levine, *apud* Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 93 « 'the King' (= Il) ».

269. Et même : « Exactly how the god Mulk fits into such a cosmogony is not presently clear to me » (Levine, *RB* 88 [1981], p. 250). Changement d'avis en *RB* 100 (1993), p. 93, 109-10 (cf. la note précédente et nos critiques de l'hypothèse dans laquelle cette interprétation s'insère, plus haut, n. 227, 255).

270. La nouvelle interprétation par De Moor (*Anthology* [1987], p. 164 ; cf. *New Year* [1972] II, p. 17 « New Moon »), selon laquelle *ym hdt* signifierait « day of renewal », à savoir « the day of renewal of the two halves of the day, i.e. the day of the equinox », semble représenter le parti pris selon lequel une liturgie mensuelle ne peut débiter et se terminer par la néoménie. La formule étant précisément celle qui désigne ailleurs la nouvelle lune, nous nous trouvons contraint de trouver une explication autre que celle que propose De Moor. Dietrich et Loretz (*Rituale* II [1988], p. 313) traduisent « des neuen Tages » (ajoutant en note « also am Abend »), interprétation que nous ne pouvons accepter, pour la raison que nous venons de donner ; selon leur nouvelle interprétation, il s'agirait d'un « Nachtrag zum ersten Tag des Rituals » (idem, *Mantik* [1990], p. 55), ce qui ne s'accorde pas avec la structure des lignes 38-49.

271. D'autres hypothèses sont possibles, liées au problème de l'identification du mois de *ṣl-l[...]* : voir notre commentaire de RS 18.056:54.

par rapport aux rites du mois se réalise sous trois formes dans nos deux textes : (1) selon l'usage ordinaire dans ces textes<sup>272</sup>, les rites du mois débutent par la néoménie (RS 1.003:1-2 = RS 18.056:1-2) ; (2) les rites du mois débutent par une néoménie tandis que la néoménie suivante sert de charnière entre les rites de ce mois-ci et du suivant (RS 18.056:1-2, 52-57) ; (3) les rites du mois débutent par une néoménie et se terminent par la suivante (RS 1.003:1-2, 48-55).

Ligne 49. Le dernier signe est certainement {t} et la lacune est suffisante pour la restitution de trois signes. Les noms divins qui consistent en quatre consonnes dont la dernière est {t} et désignent des divinités bénéficiaires selon d'autres textes de l'offrande de deux béliers, sont *'Aṭiratu* et *Bittu Bēti* (RS 24.256:23-24)<sup>273</sup>. Les deux clous horizontaux qui semblent appartenir à la fin de la ligne correspondante dans RS 18.056 (l. 53)<sup>274</sup> font peut-être partie de la ligne précédente (il s'agirait du {b} de *b ym*), qui aurait été écrite en descendant vers la droite (ceci expliquerait pourquoi le mot *ym* a été réparti sur deux lignes, car la fin de la ligne 7 arrive juste en face de ces signes).

Ligne 50. Ici commence la partie du texte qui diffère complètement du texte de RS 18.056:54s. Comme nous venons de le dire, l'adverbe *'id*, signifiant « en ce moment »<sup>275</sup>, indique que les actes prescrits aux lignes 50-55 se déroulent au jour de la nouvelle lune du mois qui suit celui de *ra'su yēni* (pour le problème que pose le {š} à RS 18.056:54, voir notre commentaire sur ce texte). En cet endroit de RS 18.056, la prescription saute jusqu'au rite du 14<sup>e</sup> jour du mois suivant. S'il y a un rapport entre ce passage de notre texte et RS 24.248:17-20, il faut conclure que le rite des *mṭbt* ne tombait pas toujours au même jour du mois (ici apparemment le 1<sup>er</sup> du mois, le 10 d'après RS 24.248 [mais le sens de ce texte n'est pas certain, vu son état de conservation] ; les *sukkōt* hébraïques avaient lieu le 15 du mois).

Quant à la participation *directe* du roi à l'acte même du sacrifice, on ne peut mieux faire que de comparer avec la situation à Mari, où l'on jouit d'une documentation beaucoup plus riche qu'à Ugarit. Mais là aussi le rôle exact du roi n'est pas précisé : malgré le fait que « Zimri-Lim a un caractère sacré », « il ne saurait être tenu pour un 'grand prêtre' »<sup>276</sup>, et « ... il n'est pas sûr que ce soit le roi ... qui ait eu, lors d'un sacrifice, à trancher lui-même la gorge à l'animal »<sup>277</sup>.

Il s'agit de l'unique attestation du nom divin *Prḡl šqrn*, désignant le bénéficiaire du sacrifice du roi<sup>278</sup>. La lecture est certaine (voir la remarque textuelle), et toute analyse fondée sur une autre

272. RS 24.249:15' ; RS 24.256:1-2.

273. Non seulement la place semble insuffisante pour la lecture {[ttr]t} (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 145 ; idem, *KTU* [1976] ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 313 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 60, 63 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 261 ; idem, *Religión* (1992), p. 77 ; De Moor, *Anthology* [1987], p. 164 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 158 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 88, 91, 93), mais la divinité *'Aṭartu* n'est jamais, selon les autres textes de cette collection, gratifiée de deux béliers.

274. Voir nos remarques textuelles sur RS 18.056:53 (il ne s'agit pas de {t} !).

275. Aucun texte ne nécessite l'analyse comme conjonction de subordination (Virolleaud, *PRU* V [1965], p. 11 [traduisant RS 19.013:1 – voir aussi plus loin dans cette note] ; Xella, *TRU* I [1981], p. 63 ; idem, *Baal Hammon* [1991], p. 178 [{y'd}] dans le texte cité sera une faute de frappe] ; Levine, *Freedman* [1983], p. 469 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 158 ; cf. idem, *Culte* [1980], p. 119 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 112), et l'on y verra donc un adverbe (Gordon, *UT* [1965], § 19.71a ; Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 586 [traduisant RS 24.260:1 – voir aussi plus haut, cette note] ; De Moor, *New Year* [1972] II, p. 17 ; idem, *Anthology* [1987], p. 165 ; Gruber, *Nonverbal* [1980], p. 155 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 266 ; idem, *Religión* [1992], p. 83 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 313). Le problème se pose autrement dans les textes qui commencent par le mot *id* – voir notre commentaire de RS 19.013:1. Quoi qu'il en soit de la fonction syntaxique du mot *id*, il n'est pas à notre avis tout à fait vrai que la particule introduise toujours une série de rites ayant lieu dans une seule journée (Xella, *UF* 16 [1984], p. 348), car tel texte (RIH 77/2B\*) continue par *'lm* (on se souviendra que pour Xella *'lm* ne signifie pas « au (jour) suivant », mais « successivement » – voir commentaire de *'lm* ici plus haut, ligne 8).

276. Durand, *Le système palatial* (1987), p. 101.

277. Idem, *AEM* I/1 (1988), p. 25.

278. De Moor (*UF* 2 [1970], p. 203) a cité avec raison le début de RS 24.260 (*id ydbḥ mlk l ūšḥr ḥlmt*) pour réfuter l'hypothèse de Gaster (*OLZ* 39 [1936], col. 404), qui voit dans *l prḡl* une locution adverbiale de manière (« according to custom ») et dans *šqrn* un verbe à l'infinitif (« erect »). La syntaxe ne favorise, non

lecture est vouée à l'échec<sup>279</sup>. Le premier élément pourrait correspondre à la déesse *Piringir*<sup>280</sup>, forme hourrito-hittite du sumérien *dpirig-gal* « grande lionne »<sup>281</sup> — il est évident que la forme ougaritique serait plus proche de la forme sumérienne. Le second élément est inconnu ; s'agirait-il d'un toponyme, suivant la formule courante nom divin + toponyme ? Ou l'explication érudite mais compliquée proposée par De Moor serait-elle valable ? à savoir, *sqm* = arab. *šāqūrat*- « troisième ciel » ≈ *nun.gal* dans le nom sumérien *pirig.gal.nun.gal* (l'un des sept sages) ≈ *igigi* (qui habitent les cieux)<sup>282</sup>. Il est pour le moins surprenant qu'une divinité inconnue eût figuré au centre de « la fête des tentes » ougaritique. Si, malgré la différence de forme entre *Pirinkir* et *prgl sqm*, ces divinités sont identiques, nous sommes en présence d'un nouvel indice de l'importance de l'élément hourrite dans le culte ougaritique.

Depuis la section où il est question d'activités ayant lieu à la maison de *'Ilu* (lignes 38-49), le lieu principal n'a pas changé (pour notre explication du rapport entre *bt il* et *mdbh b' l* [l. 41], voir notre commentaire de la l. 44 ; pour celle du retour du roi au palais indiqué aux lignes 54-55, voir notre commentaire *ad loc.*). Le « toit » où devaient se dresser les « demeures de branchages » sera donc le toit du temple de *'Ilu* (voir le commentaire de *bt il*, l. 38, et de *'Iyh*, l. 46). Les rites du mois de *ra'šu yēni* ont donc commencé à ce temple et se sont terminés au même endroit.

Ligne 51 *ārb' ārb'*. Les « demeures », ou « habitations », faites de branches vont, d'après les trois textes ougaritiques qui en parlent, par multiples de quatre : le mot *ārb'* se trouve ici, tandis qu'en CTA 23:19 et RS 24.248:21-22, on trouve *tmn* « huit », apparemment comme ici répétée : *tmn tmn* (pour les problèmes de ce dernier texte, mutilé, voir notre commentaire). Personne, à notre connaissance, n'a pris note de ce phénomène, ni proposé d'explication pour les chiffres dans les textes individuels<sup>283</sup>. De plus, dans les trois textes, les « demeures » sont, d'après des restitutions plausibles, réparties chaque fois en deux groupes. Dans les deux autres textes (s'il faut corriger RS 24.248:21 sur CTA 23:19), il s'agit de *mṭbt ilm* « demeures de dieux », et il est vraisemblable que ces « demeures de branchages » sont aussi destinées à abriter des (statues de) divinités. Mais lesquelles ? Nous ne voyons pas dans ce texte d'indication claire de leur identité. Ainsi, la solution que pourrait sous-entendre la référence faite par del Olmo Lete (voir la note 283) aux huit divinités des lignes 15-17 (en fait il s'agit de cinq divinités individuelles, une paire, et deux groupes de divinités) n'est pas recevable, car nous ne voyons aucun critère qui nous permettrait (1) de séparer ces huit entités des divinités précédentes (*ilh*, *ilhm*, *ilhm*), ni (2) de répartir ces huit entités en deux groupes de quatre.

plus, l'analyse de *mlk* comme désignant le sacrifice-*mlk* (Dussaud, *AfO* 11 [1936-1937], p. 167 ; Gordon, *UH* [1947], § 18.1183 ; idem, *UM* [1955], § 20.1119 – changement d'avis dans *UT* [1965], où l'entrée *mlk* = « a kind of sacrifice » ne figure plus ; cf. Herdner, *Syria* 33 [1956], p. 112 – commentant la formule *hl mlk* ; Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61-62 ; idem, *PRU* V [1965], p. 7, 9), comme on l'a vu dès le début (Dhorme, *RB* 40 [1931], p. 41 ; Virolleaud, *Syria* 15 [1934], p. 152, n. 1 [avec changement d'avis plus tard, comme nous venons de l'indiquer] ; voir la discussion bibliographique de Heider, *Molek* [1985], p. 44-45, 59, 142).

279. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 145 {s {< . } qn} ; idem, *KTU* (1976), p. 76 {s.ām} ; cf. Dietrich et Loretz, *Ritua'le* II (1988), p. 313 « am (fernen) Ende » ; Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 229 ; idem, *TRU* I (1981), p. 63 « a *prgl*, verso l'angolo (??) » ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 178 « à *Prgl*, dans le coin » ; Del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 266 « al 'sarmiento' (y) al 'cuerno' » ; idem, *Religión* (1992), p. 83 ; cf. Tarragon, *TO* II (1989), p. 158, n. 64 (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 111, 112, acceptent sans question l'existence de la divinité *Prgl sqrn*).

280. Pour ce théonyme, voir Laroche, *RHA* 35 (1977), p. 201.

281. Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 215 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 203 ; cf. idem, *Anthology* (1987), p. 165.

282. *Anthology* (1987), p. 165, n. 58.

283. Del Olmo Lete (*AuOr* 5 [1987], p. 266-67 ; *Religión* [1992], p. 83-84) signale le côté surprenant du chiffre « huit », et fait référence aux huit divinités des lignes 15-17, mais sans en tirer de conclusion. De Moor (*Anthology* [1987], p. 121-22, n. 25 ; p. 165, n. 59) fait référence aux textes où se trouve le chiffre huit, mais sans remarquer le rapport entre les deux chiffres et sans les expliquer ni l'un ni l'autre.

Le mot *mtbt* est expliqué comme dérivé de la racine YTB, « s'asseoir, habiter », et comme ayant la signification de « demeure, habitation »<sup>284</sup>, plutôt que « siège »<sup>285</sup>. Dans ce sens, notre texte ajoute un élément, car si *āzmr* signifie bien « branches découpées » (< ZMR « tailler »)<sup>286</sup>, l'absence d'attestations de « sièges de branches » et le rapport évident avec les *sukkōt* hébraïques, qui étaient faites de branches, font penser à une sorte de hutte<sup>287</sup>.

Ligne 52-53 *k lbh yr[gm] mlk*. Voir commentaire de la ligne 45<sup>288</sup>.

284. Gaster, *OLZ* 39 (1936), col. 404 ; Gordon, *UG* (1940), § 7.6 ; 14.407 ; idem, *UH* (1947), § 8.7 ; 18.934 ; idem, *UL* (1949), p. 113 ; idem, *UM* (1955), § 8.8 ; 20.878 ; idem, *UT* (1965), § 8.8 ; 19.1177 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 130 ; De Moor, *UF* 1 (1969), p. 177, n. 68 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 59 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 17 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 161, n. 65 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 165 ; Gruber, *Nonverbal* (1980), p. 155 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 63, 69 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 348 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 178 ; del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 53 (« huttes ») ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 266 ; idem, *Religi3n* (1992), p. 83 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 158 (changement d'avis, voir la note suivante) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 373, 383, 635. La méthode qui consiste à interpréter ce mot d'après un mot restitué à la ligne 41, à savoir *mtb* (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 113), est inadmissible : il faudrait prouver l'existence d'un mot *mtb* signifiant « pedestal, stand » avant de le restituer dans un endroit du texte, et il faudrait prouver que *mtbt* en serait le pluriel avant d'interpréter ce passage d'après l'autre. Or, aucune preuve n'est avancée (voir plus haut, la note 201).

285. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 41 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1264 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 116 (voir la note précédente).

286. De Moor, *UF* 1 (1969), p. 177, n. 68 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 59 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 17 ; idem, *Anthology* (1987), p. 165 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 161, n. 65 ; Sasson, *RSP* I (1972), p. 391 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 146 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313 ; Gruber, *Nonverbal* (1980), p. 155 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 63, 69 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 348 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 178 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 266 ; idem, *Religi3n* (1992), p. 83 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 285 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 158. L'existence de la racine ouest-sémitique nous oblige à douter que *āzmr* ait le même sens que le mot accadien *zumru*, « fruit » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 113).

287. Certains traduisent comme s'il s'agissait de ZMR « chanter » (Gaster, *OLZ* 39 [1936], col. 404 ; Gordon, *UL* [1949], p. 113 – traduction absente de toutes les éditions de la grammaire ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 130), mais on sait maintenant que la racine signifiant « faire de la musique » s'écrit QMR en ougaritique (voir les éléments bibliographiques réunis par Pardee dans *Afo* 34 [1987], p. 424-25, et dans *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 97). Pourtant, aucune solution n'est facile, car il existe aussi en ougaritique la racine ZBR signifiant « tailler la vigne » (*CTA* 23:9). Le présent contexte semble favoriser l'hypothèse selon laquelle il aurait existé en ougaritique deux racines signifiant « tailler », dont l'une (ZBR) serait d'usage spécialisé pour la vigne.

Nous signalons ici le débat autour du sens de *zmr* dans le « calendrier de Gézer », ligne 6, en particulier le rapport entre cette racine et la taille de la vigne, en l'occurrence celle de l'été, qui permet au raisin mûrissant d'être mieux ensoleillé (Dalman, *PEFQS* 1909, p. 119 ; Albright, *BASOR* 92 [1943], p. 23, n. 38). Il est tentant de proposer de rapprocher l'emploi ici de *āzmr* cette taille d'été, mais la saison ne semble pas correspondre, car il s'agit déjà de la vendange. L'avis contraire au sujet du texte de Gézer, à savoir que *zmr* désignerait la vendange même (voir en particulier Lemaire, *VT* 25 [1975], p. 15-26), ne convient pas mieux à notre texte, car si l'on peut facilement se représenter des huttes faites de sarments provenant de la taille de la vigne, le rapport avec la « coupe » des grappes serait purement symbolique. De toute façon, l'action de couper les grappes de raisin est exprimée plus haut par √MTR, et on pensera donc que *āzmr* ne connote que le fait de « couper » les branches servant à confectionner les demeures.

288. La répartition des signes qui a pour résultat la locution prépositionnelle *k lbh* nous paraît assez claire pour nous permettre de qualifier de gratuite la correction « k (kl) lbh » (*KTU*, p. 76 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 145 « k<l> lbh » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 313 et la note 53a). On préférera l'interprétation de del Olmo Lete : « ad libitum » (*AuOr* 5 [1987], p. 266 ; *Religi3n* [199], p. 83). La correction semble avoir fasciné certains usagers de *KTU*, car on voit réapparaître le mot *kl*, « tout », que le texte soit corrigé ou non : cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 63 « con tutto il suo cuore / come egli vuole » ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 158 « le tout sur elle (i.e. la terrasse) » (de même Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 112), interprétation acceptée par Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 178, 179 « le tout sur celui-ci » ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 165 « with (all) his heart ». L'avantage de l'analyse de Tarragon (et Levine) est qu'elle ne fait pas appel à la correction du texte et qu'elle rappelle le mot *bh* qui se trouve à la ligne précédente. Les inconvénients en sont les suivants : (1) on ne connaît pas dans ces textes de phrase nominale entière consistant en *kl* + locution prépositionnelle ; (2) cette analyse laisse la phrase verbale *yr gm mlk* sans précision quant aux termes que le roi doit énoncer (la traduction de Tarragon, à savoir « le roi répon[dra] » [*TO* II, p. 159 ; cf. *RB* 100, p. 112] est donc plus fidèle au texte par son absence de complément d'objet direct que celle de Xella, à savoir « Le roi prononce une invocation » [ibid.] ; par contre,

Ligne 54. La restitution du début de la ligne, sans parallèle précis comme elle l'est, nous paraît désespérée. Celle de LBŠ<sup>289</sup> est très difficile, sinon impossible, et, de toute façon, cette racine ne revient pas souvent dans ces textes et n'est pas attestée dans un contexte comme celui-ci : nous ne voyons pas de rapport obvie entre LBŠ et ŠP(M), ce dernier ne désignant pas une sorte de vêtement. Si {mh[--]} plus loin dans la ligne est bien une forme verbale, la syntaxe de la ligne semble requérir aussi un verbe au début de la ligne — la plupart de ceux qui ont restitué {l[lbš]} ou {l[lbš]n<sup>1</sup>} ont traduit ainsi. Sans l'apport que fournirait ce verbe, il est impossible de bien expliquer *špm*<sup>290</sup>. Le mot *šp* ne se trouve dans ces textes que dans l'expression *šp hršh* (RS 24.249:2'), elle-même très difficile, et attestée une seule fois dans les textes mythologiques, dans la phrase *āšlw b šp 'nh* « je me reposerai à l'éclat de ses yeux » (CTA 14 III:149). À notre avis, donc, l'état de la tablette et la pénurie de données sur ŠP(M) interdisent la traduction du début de la ligne<sup>291</sup>.

Par contre, l'interprétation de {mh[...]} comme le verbe MH(Y) + une partie du corps, en l'occurrence le visage<sup>292</sup>, est, semble-t-il, renforcée par notre lecture d'un clou horizontal là où le clou supérieur du {h}, pronom de la 3<sup>e</sup> p. du sing. masc., aurait dû se placer. Du reste, la place disponible convient parfaitement à la restitution {[. pn]h<sup>1</sup>}, et on la qualifiera donc de vraisemblable, sans pouvoir toutefois en dire plus, car la formule n'est pas attestée par ailleurs. Cette absence rend impossible aussi l'explication de la motivation pour l'acte.

Lignes 54-55 *ttbn*<sup>293</sup> *b bt*. Du point de vue épigraphique, la restitution {b . [bt]} est vraisemblable, car le bord gauche de la cassure semble suivre la ligne du {b} et parce que la place disponible

la phrase ordinaire pour « répondre » dans ces textes est RGM + TTB – voir plus haut, commentaire des lignes 6-7 et 45 ; voir aussi plus haut, notes 227, 255, 269, nos critiques de l'interprétation du passage par Levine) ; (3) l'ordre de cette phrase verbale que l'analyse de Tarragon sous-entend, à savoir Ø-conjonction + verbe à l'imparfait + sujet nominal, est très rare dans ces textes, alors que l'ordre qui consiste en une location prépositionnelle + verbe + sujet est fréquent.

289. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 17 ; idem, *Anthology* (1987), p. 165 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 66 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 145 ; idem, *KTU* (1976) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 313 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 58 ; Xella, *UF 11* (1979), p. 836, n. 10 ; idem, *TRU I* (1981), p. 61, 63 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 178, 179 ; Gruber, *Nonverbal* (1980), p. 155 ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 266 ; idem, *Religión* (1992), p. 83, 97 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 159 ; Levine et Tarragon, *RB 100* (1993), p. 112, 113 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 36. On se rappellera (voir nos « remarques textuelles ») que la place semble insuffisante pour la restitution {l[lbš]n<sup>1</sup>}, apparemment inventée par les auteurs de *KTU* (on la trouve uniquement là et chez les auteurs qui en dépendent : Xella dans *TRU* et *Baal Hammon*, De Moor et Spronk), et il faudrait donc que ce qui ressemble à l'extrémité droite d'un clou horizontal fût en fait le reste très mutilé du troisième clou du {š}. Cependant, cette lecture n'est pas satisfaisante, car le {š} dans ce texte prend son aspect ordinaire, à savoir que les deux clous latéraux ont la forme d'un clou vertical placé en biais, plutôt que l'aspect selon lequel les clous latéraux ont la forme d'un *Winkelhaken* et, de plus, la place semble trop large pour le troisième clou du {š}. Ces mêmes observations interdisent la restitution de LQH, « prendre ».

290. On ne peut tenir compte des interprétations fondées sur la fausse lecture {ypm}, acceptée par tous les spécialistes depuis la parution de *KTU* (voir la remarque textuelle).

291. L'ovin-*šuppu* figure dans le rite mariote d'extispicine (Durand, *AEM I/1* [1988], p. 36, 162, n. a, 264-65, 614) ; mais sans d'autres attestations de ce mot en ougaritique et sans connaître le verbe qui régit le mot *špm* ici, on ne peut avoir recours au terme accadien pour expliquer l'ougaritique.

292. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 17 (*w mh [pnh]* « and wipe his face ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 165 (« and let him wipe his face ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 145 (*w mh [pnh]*) ; idem, *KTU* (1976), p. 76 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 313 (« und wische seine Gesicht ab ») ; Gruber, *Nonverbal* (1980), p. 155 (« and he wipes [his face] ») ; Xella, *TRU I* (1981), p. 63 (« et si deterga [il suo volto] ») ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 179 (« et on lui nettoie le visage ») ; del Olmo Lete, *AuOr 5* (1987), p. 266 (*w mh [pnh]* « y limpio su rostro ») ; idem, *Religión* (1992), p. 83, 97 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 159 (« et on lui essuie [le visage] »). Voir plus haut, note 79, notre description des difficultés qui infirment l'interprétation de MH(Y) comme étant apparenté à MH' en hébreu (Levine et Tarragon, *RB 100* [1993], p. 91, 94-95, 112, 113).

293. Sur la place qu'occupe cet acte dans le déroulement du rite, voir ci-dessus « Structure du texte », III A, où nous présentons la forme comme désignant l'officiant, donc à la deuxième personne du singulier avec pronom suffixe troisième personne du singulier masculin. Verreet (*Modi* [1989], p. 59) prend la forme pour un pluriel mais sa traduction, « Man läßt ihn ... zurückkehren », et sa vocalisation, *tafaṭibūna*, ne sont pas conséquentes (le complément d'objet direct « ihn » étant absent dans la vocalisation ; cf. la même



correspond parfaitement à cette lecture. « La maison » du roi, c'est le palais, et ce retour laisse entendre que le roi lui-même est ailleurs pendant les moments qui précèdent. Selon le schéma chronologique que ce texte semble brosser pour le mois de *ra'su yêni*, aucun rite n'a lieu entre le 7<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune et le 1<sup>er</sup> jour de la fête de la nouvelle lune suivante. Mais on ne trouve, non plus, aucune indication sur les mouvements du roi. Il nous paraît peu probable que le roi ait été séquestré pendant toute la dernière semaine du mois, surtout quand le texte lui-même dit qu'au 7<sup>e</sup> jour *'rb špš w hl mlk*. On peut donc proposer de reconstituer ainsi l'itinéraire du roi : du temple de *'Ilu* au 7<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune, il rentre au palais, et poursuit ses activités normales jusqu'à la veille de la nouvelle lune suivante. Il retourne alors au temple de *'Ilu*, où il participe au sacrifice et à la « fête des tentes ». Au lendemain de la nouvelle lune (*šbù špš*), n'ayant plus d'obligation cultuelle (*w hl mlk*), certains actes — que l'état de la tablette (début de la ligne 54) ne nous permet pas de comprendre — sont accomplis en sa faveur, puis l'officiant le reconduit au palais. Là le roi fait une prière qui semble, de par la séquence des activités imposée dans le texte lui-même, ne pas être une prière à résonance principalement rituelle <sup>294</sup>.

Des « demeures de branchages » sur le toit (du temple de *'Ilu*) on n'entend plus parler. Si cette fête correspond en quelque manière à la « fête des tentes » hébraïque, et en tenant compte de sa fonction probable de fête de la fin des récoltes, on est contraint d'accepter qu'elle durait plus d'une nuit. Ce texte semble donc se concentrer sur le rôle du roi au début de cette fête. Une autre tablette nous apportera un jour, peut-être, de plus amples données sur le déroulement de la fête, répartie en plusieurs jours au début du premier mois de la nouvelle année.

### Conclusions générales

Ce texte contient les rites effectués au cours du mois où débutent les vendanges, vraisemblablement le dernier mois de l'année. Une grappe de raisin est présentée au dieu *'Ilu* au début du mois. Ensuite, aucune activité rituelle n'a lieu avant la fête de la pleine lune qui commence par la purification du roi, au treizième jour, et qui continue pendant sept jours. On peut imaginer que pendant les deux semaines qui séparent les deux fêtes — dans la mesure où le calendrier rituel correspond aux saisons de l'année <sup>295</sup> — ont eu lieu certains travaux associés aux vendanges. La fête du 14<sup>e</sup> jour était moins importante que celle du 15<sup>e</sup> jour, où ont eu lieu des processions liturgiques et

---

traduction par Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 62, où « *ihn* » est correctement mis entre parenthèses). Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 313, traduisent aussi comme pluriel, mais donnent au shafel un sens intransitif : « Sie kehren (dann) zurück ». Xella semble voir dans la forme un pluriel ; aussi a-t-il traduit une fois en essayant de faire ressortir le shafel, mais sans complément d'objet direct (« Si fac[cia ri]torno nel tem[pio] » : *TRU* I [1981], p. 63), une fois comme un verbe intransitif (« On retourne dans le temple » : *Baal Hammon* [1991], p. 179). Pour Tarragon il s'agit apparemment d'un pluriel, sans suffixe : « on (le) fait [re]venir » (*TU* II [1989], p. 159 ; changement d'avis dans Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 112, 113 : le verbe est pluriel mais au passif : « They are brought back » — sans identification ni du sujet ni du complément d'agent inexprimé).

Si l'on croit, comme nous, qu'il s'agit d'une directive, l'usage dans ces textes qui consiste à adresser l'officiant au singulier (cf. *yrdt* à RS 1.001:20, [*t*]b ici à la ligne 41, et les formes de l'impératif aux lignes 2 et 37) s'oppose à l'analyse de *ttbn* comme étant au pluriel.

Le schème-Š du verbe YTB n'étant pas encore, à notre connaissance, attesté en ougaritique et sûrement pas dans ces textes de la pratique, on peut douter qu'il s'agisse ici de l'usage technique désignant l'intronisation du roi (del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 266 ; idem, *Religión* [1992], p. 83, 97 ; cf. encore plus bas, commentaire de RS 24.291:3 št).

294. Cf. Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 145 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 267, n. 66 ; idem, *Religión* (1992), p. 84, n. 113 ; Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 179, n. 44. Comme nous l'avons dit dans les remarques textuelles, les restitutions ne sont pas absolument certaines, mais le parallèle avec le texte araméen de Zakur, qui lève aussi ses mains — dans ce cas vers une divinité, en l'occurrence *b'İšmyn*, pour lui adresser une prière — appuie ces restitutions, déjà épigraphiquement plausibles. On comparera aussi le geste de lever les yeux vers une divinité en lui adressant une prière (ici RS 24.266:27'). Cf. Clemens, *EANE* (1977) V, p. 387.

295. Pour ce problème à Mari, voir Durand, *AEMI* I/1 (1988), p. 30.

un grand nombre de sacrifices <sup>296</sup>. La variation selon les mois entre le 13 / 14, d'un côté, et le 14 / 15, de l'autre, pour le rite de lustration et le début de la fête de la pleine lune suit peut-être le cycle lunaire, mais d'une manière actuellement difficile à expliquer (voir le commentaire de la ligne 3) ; le fait que la célébration principale a eu lieu toujours le 15<sup>e</sup> jour reflète un souci de systématisation cultuelle. Le 5<sup>e</sup> jour de cette fête de la pleine lune était lui aussi très important, comportant beaucoup de sacrifices à consommer <sup>297</sup>. Les indications topographiques constituent un élément important de ce texte, et nous les avons vu s'appliquer surtout aux officiants, tandis que le roi serait resté dans le temple de 'Ilu pendant toute la fête de la pleine lune.

Probablement en fonction de la place de ce mois comme le dernier de l'année, ce texte présente entre les rites de deux mois une continuité presque sans parallèle dans ces textes : du 7<sup>e</sup> jour de la fête de la pleine lune on passe immédiatement et sans transition (ligne 54 : *w b ym hdt*) à la nouvelle lune du mois suivant, où est célébrée une sorte de fête des tentes à laquelle le roi participe. Cette fête a lieu sur le toit d'un bâtiment qui n'est pas identifié, mais que nous avons expliqué comme étant le temple de 'Ilu. RS 1.003:48-55 a surtout trait aux activités du roi au cours du premier jour de cette fête <sup>298</sup>, qui a dû se dérouler sur plusieurs jours. La sobriété de la fête du premier jour de *ra'su yēni* n'est pas imitée ici : plusieurs sacrifices ont lieu, auxquels participe le roi lui-même.

---

296. Les lacunes nous interdisent le calcul précis, mais aux lignes 32-36 on trouve neuf sacrifices, qui devaient se répéter [X]-nombre de fois au NBK, et de nouveau au temple de *Ba'latu Bâtīma Ramīma* (l. 37-38). S'il s'agissait d'un chiffre plus restreint, par exemple sept, le total serait quand même de cent vingt-six victimes.

297. Aux lignes 38 à 45 trois séries d'offrandes et de sacrifices sont nommées. La plus importante, la deuxième, comporte par vingt-deux fois la répétition du sacrifice de trois victimes, pour un total de soixante-six victimes sanglantes au cours de cette seule deuxième série.

298. Comme nous le verrons, RS 18.056 passe directement au 14<sup>e</sup> jour du mois suivant, en l'occurrence un mois intercalaire, selon notre interprétation.

## Chapitre 4 : RS 1.005

RS 1.005 = AO 11.995 = CTA 33 = UT 5 = KTU 1.43

Fig. 4

*Dimensions* : hauteur 155 mm ; largeur 105 mm ; épaisseur 28 mm.

*État* : La forme de la tablette est entière ; il ne manque que le coin inférieur gauche et quelques éclats moins importants. On peut en général combler ces petites lacunes par des restitutions vraisemblables, mais les lacunes au début des lignes 16-22 sont trop grandes pour permettre la restitution.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est grande et les signes sont imprimés avec très peu de pivotement du calame à droite. Pour écrire les deux premières lignes le scribe s'est servi de la marge droite de la tablette et a continué sur le verso. Les grands problèmes de lecture proprement dite se trouvent dans ces fins de lignes (voir les remarques textuelles) : sera-ce parce que le scribe, au lieu de retourner la tablette entièrement, la tenait partiellement retournée et imprimait les signes selon un angle inhabituel ? Au lieu de s'inscrire sur la tranche inférieure, la ligne 20 est placée sur le verso, ceci probablement pour deux raisons : d'abord parce que la ligne 19, commencée sur le recto, s'était terminée sur la tranche, ensuite parce que cette tranche est relativement mince.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXV, après la p. 308 (copie seule ; copie reprise dans CTA [1963], fig. 79 ; phoro pl. XXXVIII). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 41-43.

### Principales études

- |   |  |
|---|--|
| Caquot, <i>SDB</i> 9 (1979), col. 1406.                       | Dietrich et Loretz, <i>Jahwe</i> (1992), p. 39-76.         |
| Del Olmo Lete, <i>Sefarad</i> 46 (1986), p. 363-71.           | Ginsberg, <i>KU</i> (1936), p. 117-18.                     |
| ---- <i>Religião</i> (1992), p. 44, 87-88, 96, 189-95.        | Gordon, <i>UL</i> (1949), p. 114-15.                       |
| De Moor, <i>Anthology</i> (1987), p. 168-71.                  | Gray, <i>Legacy</i> <sup>2</sup> (1965), p. 212.           |
| De Moor et Spronk, <i>Cuneiform Anthology</i> (1987), p. 69.  | Pardee, <i>OLA</i> 55 (1993), p. 301-18 <sup>1</sup> .     |
| Dhorme, <i>RB</i> 40 (1931), p. 41-43.                        | Tarragon, <i>Culte</i> (1980), p. 98-112, 167-69.          |
| Dietrich, Loretz et Sanmartín, <i>UF</i> 7 (1975), p. 525-28. | ---- <i>TO II</i> (1989), p. 161-63.                       |
| Dietrich et Loretz, <i>Rituale II</i> (1988), p. 326-27.      | Thoburn, <i>Old Testament Sacrifice</i> (1954), p. 134-36. |
|   | Xella, <i>TRUI</i> (1981), p. 86-90.                       |

### Texte

#### Recto

- 1) k t'rb . 'ttrt . hr . g'l<sup>1</sup>
- 2) bt mlk . 'šr . 'šr . 'b . l -- l . l bt il'm<sup>1</sup><sup>2</sup>
- 3) kb'kb'm . -trmt .
- 4) lb'š<sup>1</sup> [.] w 'k'lt<sup>1</sup> . ūšp<sup>1</sup>gt
- 5) hr'š<sup>1</sup> . tltt . mzn .
- 6) drk . š . ālp . w tlt

1. Ce travail représente l'état de notre intelligence du texte en août 1991, lorsque nous avons envoyé le manuscrit terminé pour la publication.

2. D'autres lectures sont : soit {bg---bt}, soit {-l'ml-[l]-bt} (cf. Pardee, *OLA* 55 [1993], p. 306-7, n. 8).

7) šin . šlmm [.] šb<sup>c</sup> pāmt

8) l ilm . šb<sup>f</sup> [.] l ktr .

9) 'lm . t<sup>c</sup>rbn . gtrm .

10) bt . mlk <sup>f</sup> . tql . hrš .

11) l špš . w yrh . l gtr .

12) tql . ksp <sup>f</sup> . t<sup>b</sup> . ā<sup>f</sup>p<sup>l</sup> w n<sup>f</sup>pš<sup>l</sup>

13) l <sup>c</sup>nt<sup>f</sup>h<sup>l</sup> . tql . hrš .

14) l špš [w] <sup>f</sup>yrh . l gtr . tn

15) [t]<sup>f</sup>ql<sup>l</sup> . ksp<sup>f</sup> <sup>f</sup> . t<sup>b</sup> . āp . w npš

16) [ ]<sup>f</sup>-lbt . ālp . w š

17) [ ]m . l gtrm .

18) [ ] . l <sup>c</sup>ntm .

19) [ ]<sup>f</sup>-lrm . dkrm .

Verso

20) [ ]<sup>f</sup>-l . l <sup>c</sup>ntm .

21) [ ]l slm .

22) <sup>f</sup>-l [-(-)] <sup>f</sup>-lry . ylbš .

23) mlk . ylk . lqh <sup>f</sup> . l ilm .

24) ātr . ilm . ylk . p<sup>c</sup>nm .

25) mlk . p<sup>c</sup>nm . yl[k .]

26) šb<sup>c</sup> pāmt . l klhm .

### Remarques textuelles

1-6) Voir photo et copie partielles de ces lignes par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 274-75.

1) Le premier {b} est entier : c'est la fente traversant verticalement le milieu du signe qui lui donne superficiellement l'air d'un {d} (contre Virolleaud).

Le dernier signe a été fidèlement copié par Virolleaud — la difficulté réside dans l'interprétation de la disposition des clous<sup>3</sup>. Sans exprimer de doute, les auteurs de *KTU* ont lu {b}<sup>4</sup>. Cette lecture nous paraît la meilleure : elle suppose seulement une entorse à la forme normale du {b}, à savoir que le second clou vertical était couché vers la droite avec pour résultat de ressembler plutôt à un *Winkelhaken*.

2) La copie de Virolleaud reproduit fidèlement la fin de la ligne. L'ensemble de cinq clous qui suit {'šr .} peut se comprendre soit : (1) comme {bg} ; (2) comme {b .} ; (3) comme signe mal effacé suivi de {m}. Dans les deux premières lectures, le {b} ressemble fortement au dernier signe de la ligne précédente. Du point de vue purement épigraphique, la première interprétation est préférable, car le dernier clou est plus large que ne l'est généralement le séparateur dans ce texte<sup>5</sup>.

3. « La ligne se continue, au revers, par un groupe de clous qui ne forment aucun signe connu » (Herdner, *CTA* [1963], p. 116, n. 2).

4. Voir déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 525, 527 ; la même lecture dans Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 40, et dans *CAT* (1995), p. 81.

5. L'hypothèse selon laquelle ce signe serait syllabique, GIN/DU, et le suivant NU (Aistleitner, *Bib* 22 [1941], p. 220 ; De Moor, *UF* 2 [1970], p. 310 ; abandonnée implicitement par De Moor dans *Anthology* [1987], p. 169, et par De Moor et Spronk dans *Cuneiform Anthology* [1987], p. 69 – copie « normalisée ») ne

Ensuite on voit un espace qui semble contenir les restes après érasure de deux signes ou de deux éléments d'un seul signe. Mais les traces du premier élément sont très superficielles, au point que l'on se demande si le scribe n'a pas passé outre cet endroit pour éviter une impureté dans l'argile. Les traces du second élément sont un peu plus profondes — elles n'ont pourtant la forme d'aucun signe connu (le {t} lorsqu'il est mutilé ne laissant parfois qu'un trou dans l'argile, nous avons indiqué plus haut, la note 2, la possibilité de cette lecture). Le trait de séparation qui suit ces traces n'est pas, lui non plus, très clair, mais il existe bien un trait vertical émoussé devant le {b} de *bt* que nous avons ainsi identifié.

On peut proposer comme hypothèse de lecture celle-ci : le scribe a d'abord écrit {bgb.tilm}, répétant {gb} de la ligne précédente ; ensuite il s'est rendu compte qu'il aurait dû écrire {bbilm} ; pour réparer sa faute il a effacé le second {b}, laissant le {g} comme séparateur (= {b.-btilm}). Le principal problème épigraphique dans cette hypothèse est qu'on ne voit pas de traces claires du {b} parmi les restes décrits au paragraphe précédent. La lecture « b\* .(?) (Rasur : xx) . bt » que l'on trouve dans *KTU* est donc plus fidèle aux traces se trouvant sur la tablette que ne l'est la nouvelle lecture de Dietrich et Loretz, à savoir « b\* gb\* . bt » (*Jahwe*, p. 40).

La distinction entre {m} et {t} dans le dernier mot n'est possible que d'après le contexte (par rapport à *CTA*, italique).

- 3) Le troisième signe est probablement {k} (*KTU*) et non {r} (*CTA*) : on ne voit aucune trace du dernier clou du {r}. Ensuite se présentent deux têtes de clous verticaux et ce qui semble être le coin inférieur gauche du premier clou inférieur de {b} (voir déjà la copie de Virolleaud ; la transcription dans *CTA* indique une lacune ici ; dans *KTU* on trouve la lecture de {b} avec astérisque).  
Pour la lecture de la fin de la ligne, voir Pardee, *UF* 19 (1988), p. 199 ; idem, *Ritual* (1993), p. 307<sup>6</sup>.
- 4) Le coin inférieur gauche du {k} est visible et sa position par rapport à l'extrémité droite du signe est un indice clair de cette lecture (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*)<sup>7</sup>.
- 5) La lecture du troisième signe comme {s} convient à la place disponible<sup>8</sup> ; il semble aussi que l'on voie la pointe du premier clou de ce signe (devant le {k} à la ligne suivante), que le scribe aurait étirée plus que d'habitude vers le bas. Le clou vertical après {hr's<sup>1</sup>} semble mieux convenir à la forme du séparateur dans ce texte, qu'à celle du clou vertical d'une lettre. En effet, non seulement ce clou est moins large que la plupart des clous verticaux finaux dans ce texte, mais le séparateur a tendance à être assez grand.
- 7) Les deux clous du deuxième {m} sont conservés (cf. *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*).
- 8) L'extrémité inférieure du {'} est visible (absent chez tous les témoins avant Dietrich et Loretz, *Jahwe*, p. 40).
- 11) Le trait de séparation à la fin de la ligne est certain (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*).
- 12) On voit des traces du {s} (avec *KTU*, contre Virolleaud), mais elles sont si minimes que l'absence chez *KTU* de l'astérisque étonne (dans *Jahwe*, p. 40, la lecture des traces est abandonnée : on y trouve des crochets au {s}).
- 13) Le second signe est certainement {'} (avec *KTU*<sup>9</sup>, contre Virolleaud : Herdner hésitait — voir *CTA*, p. 116, n. 8) : le scribe n'a pas enlevé le calame de l'argile d'un coup net, et on voit comme résultat une ligne verticale dans l'argile au milieu du signe, mais elle n'est pas assez profonde pour constituer le bord gauche d'un clou indépendant.

peut pas être adoptée : les deux clous supérieurs gauches du premier signe n'ont pas la forme de clou horizontal, *Winkelhaken*, du signe DU, tandis que le deuxième signe n'est pas nettement incisé sur la tablette (voir la suite de nos remarques).

6. Voir aussi la copie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 275. Nous ajoutons ici que la situation épigraphique ne conforte pas l'avis de De Moor, selon lequel il est « absolutely clear that the scribe wrote *ztrmt* first » (*UF* 17 [1986], p. 408, n. 6 ; cf. Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 146, n. 4 ; Tropper, *Nekromantie* [1989], p. 131). Ce qui sur la photo peut avoir l'air du bord gauche de {z} n'est en fait que ce qui ressemble à la pointe d'un clou vertical et le bord gauche de l'effacement, dont la forme est irrégulière (les deux entailles s'étendant vers la gauche sur la photo de Pitard ne s'alignent pas avec la pointe verticale pour former un {z} !). Mais de toute façon l'argument est spécieux, car même si le scribe avait écrit {ztrmt} — chose impossible à prouver après l'érasure de la faute —, il s'est rendu compte que son texte était fautif (cf. Pardee, *UF* 19 [1987], p. 199). On ne peut pas prendre pour preuve de l'existence d'un mot un texte dans lequel le « mot » en question a été effacé. Et même si l'on accepte l'existence du mot en ougaritique (nous ne le faisons pas) il est téméraire de dire que le scribe s'est trompé en effaçant le mot, c'est-à-dire, que nous savons mieux que lui ce qu'il devait écrire.

7. Ce coin de clou est aussi absent sur la copie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 275.

8. Voir Pardee, *UF* 19 (1987), p. 199-200.

9. Voir déjà la remarque épigraphique de Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 528.

L'astérisque que Dietrich et Loretz ont attaché au quatrième signe seulement dans *Jahwe* (p. 41) paraît superflu, car le coin inférieur gauche du clou est conservé et on n'y voit aucune trace d'un autre clou.

La lecture du cinquième signe semble certaine : il s'agit de {h/i/p}. Avec tous les éditeurs précédents nous voyons les traces d'au moins un autre clou en dessous du clou supérieur, et la suggestion de voir en ce clou supérieur le clou horizontal d'un {m}<sup>10</sup> ne peut donc pas être acceptée. Pourtant, la partie inférieure du signe ayant disparu, la distinction entre {h/i/p} est possible seulement d'après le contexte (par rapport à *CTA*, italique).

- 14) Le coin supérieur droit du {y} est visible (absent chez tous les témoins avant Dietrich et Loretz, *Jahwe*, p. 41).
- 15) La restitution communément admise de *tql ksp* au début de la ligne est appuyée par des traces qui semblent correspondre au coin supérieur droit du {q} et à la partie supérieure du premier clou du {l} (absent chez tous les témoins avant Dietrich et Loretz, *Jahwe*, p. 41 ; ces derniers indiquent pourtant le {t} comme étant entier alors qu'il a disparu complètement).
- 16) Le premier clou visible est trop gros pour être qualifié de trait de séparation, surtout sans indication de doute (contre tous les témoins). Il s'agit plutôt d'un clou vertical, mais la cassure suit son côté gauche, rendant malaisé de décider entre {s} et {l}. Toutefois, une restitution comme {[i]l<sup>1</sup> bt} serait parfaitement en accord avec les traces qui restent.
- 18) La trace de {š} au début de la ligne que Dietrich et Loretz ont pensé trouver en 1992 (*Jahwe*, p. 41, 54), et qui aurait pu servir à légitimer la restitution {[āp w np]š<sup>1</sup>}, ne se trouve pas sur la tablette. Comme on le verra sur la photo dans *CTA*, prise après le réajustement des fragments, mais avant le remplissage des fentes avec du plâtre, la cassure passe verticalement le long du trait de séparation devant {l'ntm}.
- 19) On voit des restes devant {rm} (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*) : il s'agit d'un trou rond, avec peut-être des traces de deux des lignes droites produites par le calame. La lecture de {[l]l} qu'a proposée Xella<sup>11</sup> est donc en conformité avec la forme générale de la trace (aussi bien qu'avec le contexte, comme nous le verrons au cours du commentaire).  
 Au-dessous de la ligne 19, sur la tranche inférieure de la tablette, on trouve un trait horizontal servant de séparateur, comme entre les lignes précédentes et suivantes. Ce trait, qui s'étend de la cassure à gauche jusqu'au bord droit de la tablette, est bien incisé et il exprime sûrement le désir de la part du scribe de placer ici un séparateur. Au-dessus de ce trait on trouve un autre trait, long d'environ 30 mm et placé à peu près au milieu de la tranche en son état actuel — parce qu'il commence après la cassure à gauche, il n'a jamais touché ni l'un ni l'autre des deux bords de la tablette. Ce second trait n'est ni nettement ni profondément incisé, et son début est émoussé. Nous ne pouvons rien dire concernant la raison de ce trait diminutif, mais les différences entre celui-ci et le suivant semblent suffisantes pour nous permettre de dire que le scribe n'avait pas l'intention de placer ici un double séparateur. On ne verra donc pas de division plus importante entre les lignes 19 et 20 que celle qui est marquée par le trait entre les lignes précédentes et suivantes.
- 20) Le reste d'un signe indiqué par *KTU* (absent dans *CTA*) au début de la ligne est constitué par le bord droit d'un clou vertical, que Virolleaud, semble-t-il, voulait indiquer par sa façon de tracer la cassure (il a interrompu le tracé en haut et en bas d'une ligne qui correspondrait à ce clou vertical)<sup>12</sup>. Mais le trait de séparation que les auteurs de *KTU* pensaient voir après le {l} n'existe pas (avec Virolleaud et *CTA*).
- 22) Comme on peut le voir sur la copie et la photo, et comme tous les éditeurs l'ont reconnu, la cassure traverse verticalement la rangée de clous de {h/y}, et il n'est donc pas possible de distinguer entre ces deux lectures.

Les traces perceptibles au début de la ligne ne confortent pas l'hypothèse selon laquelle {[ūš]h<sup>1</sup>ry} est à restituer. Pourtant, la place est suffisante (contre *CTA*) et la lecture n'est donc pas à rejeter d'emblée. Les deux premiers signes pourraient à la rigueur être {l} et {ū}. Pour la lecture {l} on remarquera que les trois clous du {l} ne sont pas toujours de la même longueur. Si, pour prendre l'exemple le plus proche, la ligne suivante était brisée comme celle-ci, on trouverait une trace semblable à celle qui se voit aujourd'hui au début de la ligne 22. Par contre, les traces qui paraissent être deux clous verticaux là où le {ū} devrait se placer pourraient être le coin inférieur gauche du clou inférieur horizontal du {ū} et l'extrémité inférieure d'un des clous verticaux qui a dépassé le clou horizontal, comme dans le {ū} de *ūšpġt*, à la ligne 4. Mais

10. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 205, n. 9 (abandonnée dans *Anthology* [1987], p. 170).

11. *OrAn* 17 (1978), p. 229, suivi dernièrement par Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 41.

12. Le {m} que propose Xella (*ibid.*) est possible, mais devrait porter le circellus indicateur de mutilation. La lecture de {š} proposée par Dietrich et Loretz (*Jahwe* [1992], p. 41) n'est pas à retenir, car cette lecture suppose que le clou latéral droit du signe ait été écrit comme un clou vertical, au lieu de présenter le biais que le scribe de ce texte donne normalement à ce clou.

tout cela n'est pas évident, et, surtout, on se rend compte que le texte résultant de cette lecture, *l ušhry ylbš*, ne donne pas de sens satisfaisant. La lecture de {lml} que peut supposer la note de Dietrich et Loretz dans *Rituale* II (p. 327) et que ces mêmes savants proposent en toutes lettres dans *Jahwe* (p. 41) bien qu'incertaine est vraisemblable (voir notre copie et le commentaire).

Dans la lacune qui suit ces traces, il y a de la place pour un signe, deux au plus (cela dépend de la largeur du deuxième signe en partie visible, et de celle du signe qui vient après la lacune, à savoir {h/y}).

Le trait de séparation à la fin de la ligne est certain (avec Virolleaud, contre *CTA* et *KTU*).

- 23) On ne peut pas douter du {h} (avec *KTU*, contre Virolleaud, *CTA*) : il comporte certainement quatre clous (le clou de droite n'est sûrement pas « le fait d'une cassure ») et le clou inférieur est un *Winkelhaken* que le scribe a fait pivoter un peu vers la droite plutôt qu'un clou « vertical »<sup>13</sup>. Ce signe semble avoir été placé sur un trait de séparation, ce qui explique en partie les difficultés éprouvées pour le déchiffrement ; et le clou inférieur du {h} est souvent placé en biais, à savoir avec sa « base » un peu à droite de l'axe vertical.
- 26) Le séparateur à la fin de la ligne paraît sûr (contre tous les témoins) : son emplacement, la profondeur du trait, et le fait que toutes les lignes depuis la ligne 17 ont un séparateur à la fin sont autant d'arguments en faveur de cette interprétation de la trace visible.

### Traduction

#### Recto

- 1) Quand 'Aṭṭartu-Hurri entre dans (la pièce à) « tertre »
- 2) du palais royal, dresse un festin dans le sanctuaire des divinités
- 3) astrales. (Comme) offrande-trmt :
- 4) (un) vêtement et (une) tunique, un (vêtement-)ušpḡt,
- 5) de l'or : trois (sicles) (sous forme de) balance de
- 6) voyage (lit. de voyageur ?). (Un) bélier, (un) bœuf, et trois
- 7) (têtes de) menu bétail (comme) sacrifice de bien-être : sept fois
- 8) pour les divinités (astrales ?), sept (fois) pour Kôṭaru.

- 9) Au (jour) suivant, les Gaṭarūma entreront
- 10) dans le palais royal : (un) sicle d'or
- 11) pour Šapšu et (pour) Yariḫu, pour Gaṭaru
- 12) (un) sicle d'argent pur ; (un) museau et (un) cou
- 13) pour 'Anatu. (Un) sicle d'or
- 14) pour Šapšu [et] (pour) Yariḫu, pour Gaṭaru deux
- 15) [si]cles [d'argent] pur ; (un) museau et (un) cou
- 16) [pour X-divinité ; pour 'I]lu-Bêti (un) bœuf et (un) bélier.

17) [...]M pour les Gaṭarūma.

18) [...] pour 'Anatu aussi.

19) [...] pour les Gaṭarūma mâles.

#### Verso

20) [...] pour 'Anatu aussi.

21) [...]L SLM.

13. Citations de *CTA*, p. 116, où l'on trouve maintenue en fin de compte la lecture ({lq'h}) (p. 117).

22) I--I[-(-)]I-IRY on vêtira.

23) Le roi doit aller prendre les dieux.

24) À la suite des dieux on ira à pied.

25) Le roi (lui-même) doit [aller] à pied,

26) sept fois pour eux tous.

#### Texte vocalisé

- 1) kī ti'rabu 'attartu hurri gabba
- 2) bēti malki 'uṣur 'ašra bi bēti 'ilīma
- 3) kabkabīma tarūmatu
- 4) lubūšu<sup>14</sup> wa kutunu 'uṣpaḡḡatu
- 5) hurāṣu ṭalātatu mōzānā
- 6) darrāki šû 'alpu wa ṭalātu
- 7) ṣa'ni šalamūma šab'a pa'amāti
- 8) lê 'ilīma šab'a lê kôṭari

- 9) 'alāma ti'rabūna gaṭarūma
- 10) bēta malki ṭiqlu hurāṣi
- 11) lê šapši wa yariḥi lê gaṭari
- 12) ṭiqlu kaspi ṭābi 'appu wa napšu
- 13) lê 'anatiha ṭiqlu hurāṣi
- 14) lê šapši [wa] yariḥi lê gaṭari ṭinā
- 15) [ṭi]qlê [kaspi] ṭābi 'appu wa napšu
- 16) [            lê 'i]li bēti 'alpu wa šû

17) [            ]M lê gaṭarīma

18) [            ] lê 'anatima

19) [            lê ga]ṭarēma dakarēma

20) [            ]I-<sup>1</sup> lê 'anatima

21) [            ]L SLM

22) I--I[-(-)]I-IRY yilbaš-/yalabbiš-<sup>15</sup>

23) malku yalik laqāḥu 'ilīma

24) 'āṭra 'ilīma yalikū pa'nēma

25) malku pa'nēma yali[k]

26) šab'a pa'amāti lê kullihumu

14. Nous n'avons aucune donnée pour la vocalisation du nom commun « vêtement » en ougaritique. Celle-ci a été choisie par rapport à l'hébr. *l'būš* et à l'accadien *lubūšu*.

15. La structure de la phrase étant incertaine, on ne sait pas si quelqu'un s'habille (schème-G) ou si quelqu'un habille une/des statuette(s) divine(s) (schème-D) – voir le commentaire.



**Structure du texte**<sup>16</sup>

Lignes 1-8 : rite d'entrée de 'Attartu Hurri au palais royal, rite auquel participent les « dieux étoiles » et Kôtaru. A l'intérieur de cette section on trouve un festin-šr et deux série d'offrandes, des trmt et des šlmm.

Lignes 9-20 : rite d'entrée des Gaṭarūma au palais royal, rite auquel participent 'Anatu et 'Ilu Bēti. Ici les offrandes ne sont pas qualifiées par des termes dénotant le type. Le rite propre se trouve aux lignes 9 à 16, avec quatre prolongements aux lignes 17 à 20. L'état de la tablette interdit toute conclusion sûre quant à la fonction des traits horizontaux entre les lignes 17 à 20, mais un raisonnement inspiré par les traits entre certaines des lignes de la section suivante indiquerait que ces traits marquaient des étapes du rite. Nous rattachons les lignes 17 à 20 à cette section du texte en raison de la présence des Gaṭarūma et de 'Anatu aux lignes 17 à 20, comme aux lignes 9 à 16.

Lignes 21-26 : rite de procession des dieux principaux, qui se divise en quatre étapes :

- ligne 21 : incertain (peut-être se produit-il un événement sur des gradins) ;
- ligne 22 : rite de vêtue, dont le contenu précis est incertain ;
- ligne 23 : le roi prend les statuette des divinités ;
- lignes 24-26 : procession à pied, à laquelle le roi participe.

**Les dieux**

l. 1-3	l. 3-6	l. 6-8	l. 9-13	l. 13-16	l. 17	l. 18	l. 19	l. 20	l. 23-26
'rb / šr	trmt	šlmm	'rb	('rb)	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø
'ttr hr	('ttr hr)	ilm (kbbbm)	gtrm	špš	gtrm	'nt	gtrm dkrm	'nt	ilm
ilm kbbbm		ktr	špš	yrh					
			yrh	gtr					
			gtr	[...]					
			'nt	[i]l bt					

**Sommaire des offrandes**

Lignes 2-3 : un festin-šr sans indication du contenu (s'agit-il des sacrifices nommés aux lignes 6 à 8 ?).

Lignes 3-6 : quatre offrandes-trmt : trois vêtements et une balance en or.

Lignes 6-8 : soixante-dix sacrifices-šlmm : un bœuf, un bœuf, trois têtes de menu bétail, répété deux fois sept (5 x 2 x 7 = 70).

Lignes 10-13 : quatre offrandes/sacrifices sans indication du type : un sicile d'or, un sicile d'argent pur, un museau et un cou.

Lignes 13-16 : sept offrandes/sacrifices sans indication du type : un sicile d'or, deux sicles d'argent pur, un museau et un cou, un bœuf et un bœuf.

Ligne 17 : texte mutilé.

Ligne 18 : texte mutilé.

Ligne 19 : texte mutilé.

Ligne 20 : texte mutilé.

Lignes 23-26 : aucune offrande.

**Les bénéficiaires — les offrandes**

il bt : un bœuf et un bœuf (l. 16 = sans indication du type).

ilm (kbbbm) : un festin-šr (l. 2-3), sept bœufs (l. 6-8 = šlmm), sept bœufs (l. 6-8 = šlmm), vingt et une têtes de petit bétail (l. 6-8 = šlmm).

gtr : trois sicles d'argent pur (l. 11-12, 14-15 = sans indication du type).

gtrm : une offrande dont le contenu a disparu (l. 17 = sans indication du type).

gtrm dkrm : une offrande dont le contenu a disparu (l. 19 = sans indication du type).

16. Voir déjà notre article dans OLA 55 (1993), p. 305-6.

*ktr* : sept bœufs (l. 6-8 = *šlmm*), sept bœufs (l. 6-8 = *šlmm*), vingt et une têtes de petit bétail (l. 6-8 = *šlmm*).

*špš w yrḥ* : deux sicles d'or (l. 10-11, 13-14 = sans indication du type).

*'nt* : un museau et un cou (l. 12-13 = sans indication du type), deux offrandes dont le contenu a disparu (l. 18, 20 = sans indication du type).

*'ttr hr* : un vêtement (l. 4 = *trmt*), une tunique (l. 4 = *trmt*), un vêtement-*špḡt* (l. 4 = *trmt*), trois sicles d'or sous forme de balance (l. 5 = *trmt*) — on ne sait dans quelle mesure *'ttr hr* bénéficie des offrandes faites aux *ilm* (*kbbm*).

Divinité inconnue : un museau et un cou (l. 15-16 = sans indication du type).

### Commentaire

Lignes 1-8. La procession de la déesse *'Atartu*, figurée sans doute par une statue <sup>17</sup>, s'accompagne dans ces textes aussi bien des sacrifices sanglants dont il est ordinairement question que d'offrandes de vêtements, de tissus, et d'or et d'argent. En l'occurrence, il est d'abord question d'un festin (l. 2-3), ensuite de ces objets précieux (l. 4-5) et enfin de sacrifices sanglants (l. 6-8). L'offrande de vêtements implique sans doute un rite de « vêtiture » <sup>18</sup>.

Ligne 1 *k t'rb*. La conjonction *k* peut marquer un acte principal auquel s'associe une série d'événements dont l'expression sera soit verbale (ici *'šr*), soit nominale (ici les lignes 4-8). Cette particule et la forme verbale qui l'accompagne, à savoir l'imparfait, expriment un élément d'inaccompli qui ne s'accorde pas avec la théorie selon laquelle les textes rituels ougaritiques seraient « descriptifs » <sup>19</sup>.

17. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 62 (à propos de RS 19.015:10, 11) ; Weidner, *AfO* 18 (1957-58), p. 168 (à propos de RS 19.015:10, 11) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 310 ; idem, *Anthology* (1987), p. 168, n. 5 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 78 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 525 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 322, n. 11a (à propos de RS 19.015:11) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 45 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 98-112 ; idem, *TO II* (1989), p. 162, n. 70 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 88 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; Stolz, *OBO* 48 (1982), p. 108, n. 24 ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 91 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 189 ; Mettinger, *Graven Image* (1995), p. 126.

18. Tarragon, *Culte* (1980), p. 98, 104-105 (à la p. 171 on trouve « vestition ») ; cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 310 ; idem, *Anthology* (1987), p. 169, n. 10 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366, n. 16 ; idem, *Religión* (1992), p. 191, n. 97.

19. Cf. RS 1.001:1 *t'* et note 55, et RS 1.003:3 et note 38. Cf. encore Levine, *Freedman* (1983), p. 473 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 78-79. Pour del Olmo Lete, par contre, « ... formalmente este se presenta como ritual 'prescriptivo', con determinación de ofrendas y 'gestos' cultícos » (*Sefarad* 46 [1986], p. 365 ; *Religión* [1992], p. 190) ; voir aussi la discussion générale du même auteur dans *Essais I* (1986), p. 41-46, et dans *Religión* (1992), p. 14-19 ; cf. Liverani, *RANL VIII/19* (1964), p. 186. Nous ne comprenons pas la distinction entre la forme et la fonction que Levine (et Tarragon) pensent trouver dans ces textes, et dans certains textes rituels d'Émar : à ce que nous voyons, et la forme et la fonction sont « prescriptives ». On aimerait pouvoir établir au moins que la description d'après Levine et Tarragon n'est pas d'un acte accompli, car le verbe rituel en ougaritique est normalement à l'imparfait, mais s'ils traduisent *y'rb* par « enters » (*RB* 100, p. 78), ils disent plus loin que « Our understanding is that these texts record, or report on what was performed » (ibid., p. 79). Or, il est impossible de rapporter sur une tablette en argile l'accomplissement au présent d'une série d'actes s'étalant sur un mois ou deux. On doit conclure qu'il s'agit d'actes inaccomplis, et la question est dès lors de savoir s'il s'agit d'un inaccompli ponctuel ou à longue durée. Là il paraît nécessaire de contredire l'un des arguments de Levine et Tarragon : aucun texte ougaritique ne constitue la simple copie d'un autre, et on ne peut donc pas être certain que « at least some of the ritual texts served as manuals for priests at Ugarit » (ibid.). RS 1.003 n'est pas le même que RS 18.056 ; les exemplaires du rite connu le mieux par RS 1.002 comportent des différences assez importantes pour faire croire que chacun servait à une nouvelle occasion ; RS 24.253 n'est que la copie partielle de RS 1.009, et les raisons de la copie sont inconnues. Si copie il y a, tout au plus on pensera qu'il s'agit d'exercices de jeunes scribes apprenant à bien rédiger un texte rituel. Pourtant, dans le cas de RS 24.253, il nous paraît plus vraisemblable qu'il s'agit d'un texte préparé spécialement pour la fête de la pleine lune, qu'il s'agisse ou non du même mois que celui dont fait état RS 1.009 (le cas de RS 24.284 est encore plus compliqué — de plus amples discussions se trouveront dans le commentaire sur ces textes). Remarquons enfin que si certains textes d'Émar sont bien des textes « prescriptifs » à longue durée (non pas descriptifs,

Le terme « procession » paraît être le meilleur pour rendre les *realia* qu'exprime l'expression 'RB + *bt mlk* <sup>20</sup>. On n'oubliera pas, toutefois, que l'expression ougaritique met l'accent sur le terme de la procession, à savoir l'entrée au palais royal — ce n'est qu'à la fin de ce texte que l'on trouve le verbe *hlk* « aller, marcher ». L'usage processional du verbe 'rb se trouve deux fois dans ce texte, deux fois dans RS 19.015 et encore une fois en RS 24.643:18. Le terminus de la procession est toujours le *bt mlk* ; le terme *gb* ne se trouve qu'ici devant *bt mlk*. La déesse 'Attartu est trois fois sujet du verbe, ici sous la forme de 'Attartu Hurri, en RS 19.015:10 et en RS 24.643:18 sous la forme de 'Attartu Šadī ; ailleurs il s'agit des *gtrm* (ici l. 9) et des *ršpm* (RS 19.015:11). Ces « entrées » constituent une ancienne pratique amorite, comme le montrent les textes de Mari <sup>21</sup>. Le texte très mutilé de RIH 77/4<sup>+</sup> semble mentionner la sortie de la divinité *Rašap-Guni*, passage qui peut de manière plausible s'interpréter comme rapportant la fin d'un rite d'entrée — interprétation qui doit se ranger parmi les hypothèses de travail jusqu'à plus ample informé.

Le point de départ de la procession n'étant jamais indiqué, on ne peut que le conjecturer comme étant le sanctuaire principal de la divinité concernée, soit en ville, soit à la campagne, soit même dans une autre ville <sup>22</sup>. Le mode de transport des divinités d'un sanctuaire à l'autre n'est pas indiqué, mais il peut s'agir du char de la divinité tiré par ses chevaux et précédé par ses coureurs (cette hypothèse implique que la route de la procession devait éviter les rues trop étroites pour permettre le passage du char) <sup>23</sup>. On sait maintenant que certaines divinités disposaient de chevaux <sup>24</sup>, et l'hypothèse selon

comme l'ont affirmé Levine et Tarragon, *ibid.*), cela ressort clairement de la formulation du début du texte (voir en particulier Émar 369, dont les premières lignes laissent penser qu'il s'agit de prescriptions concernant l'installation de la prêtresse-*entu* à chaque fois que le poste devient vacant). Or aucun texte ougaritique connu jusqu'à ce jour ne trahit ouvertement cette préoccupation (les circonstances et la portée des formules telles que *k* + impf. ou *id* + impf. sont trop mal connues pour permettre de fonder un argument sur elles). L'hypothèse « descriptive » rencontre aussi le problème de la rédaction de ces textes sur argile que nous avons déjà évoquée : à quel moment aurait-on noté dans l'argile des données rituelles d'un mois ou de deux ? Étant donné la nature de l'argile, cela ne pouvait avoir lieu qu'à la fin de la liturgie décrite — dès lors que faisait-on pour n'oublier aucun détail de ces rites très touffus ? Nous concluons que les textes dont nous disposons n'ont pas pour fonction de décrire une liturgie déjà accomplie, mais de prescrire ponctuellement les événements d'une liturgie précise. Il serait légitime de faire appel à la présence de certains textes semblant prescrire des variantes d'une même liturgie de base (RS 1.002 *et par.*, RS 1.003/RS 18.056), aussi bien qu'à l'absence de duplicata pour la plus grande partie des rites, pour conclure que tel texte, ayant servi pour prescrire une liturgie ponctuelle, ait été conservé pour jouer le même rôle ultérieurement, à savoir qu'un texte ponctuel ait été récupéré pour usage à longue durée, mais l'argument serait principalement *a silentio*.

20. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 310 ; *idem*, *Anthology* (1987), p. 168, n. 5 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 363-71 ; *idem*, *Essais* I (1986), p. 48 ; *idem*, *AuOr* 8 (1990), p. 187 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 87, 96, 189-95 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 45 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 91. Pour la vocalisation du verbe 'RB au schème-G, voir Van Soldt, *BiOr* 46 (1989), col. 650, 651. L'analogie avec 'RB pour exprimer le coucher du soleil (Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 85-86) est illégitime dans ce passage, où il ne s'agit pas du mouvement d'un astre mais d'une divinité, dont la nature est peut-être astrale (voir plus bas), mais qui, d'après les parallèles dans ces textes de la pratique, participe sous forme plastique à une procession terrestre. L'ancien usage amorite consistant à faire entrer les divinités au palais royal (voir la suite du commentaire) nous semble interdire toute autre interprétation de l'expression *bt mlk* (voir plus loin, ligne 10).

21. Voir la liste dressée par Durand, *Le système palatial* (1987), p. 92-93 ; cf. Joannès, *ARMT* 23 (1984), p. 203 ; Talon, *ARMT* 24 (1985), p. 110 ; Pardee, *OLA* 55 (1993), p. 306. Cet usage continuait à Émar, cf. le déplacement de *Ninkur* depuis son temple jusque dans la maison de la future Entu, d'après Émar 369 (Arnaud, Émar VI/3 [1986], p. 326-37 ; cf. Dietrich, *UF* 21 [1989], p. 51, 53, 88 ; Fleming, *Installation* [1990], p. 247-51). Au sujet de la visite d'une divinité chez une autre dans le monde grec, voir Alroth, *Gifts* (1987), p. 9-19. Le rite d'entrée amorite n'a rien de commun avec ce qu'on a parfois décrit comme une liturgie d'entrée à laquelle feraient allusion certains textes poétiques dans la Bible hébraïque, car le fait même de la liturgie n'est pas certain, et il s'agit, de toute façon, de l'entrée de l'adorateur humain, non pas de la divinité (cf. Pardee, *JNES* 50 [1991], p. 227 ; Weinfeld, *Deuteronomy* [1991], p. 256).

22. Durand, *ibid.*, p. 89-92, 96-98 ; *idem*, *MARI* 6 (1990), p. 52-53, 85.

23. Voir le commentaire de RS 24.300:10<sup>+</sup>, de RS [Varia 20]:22, et l'étude préliminaire de ce dernier texte par Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 42-53.

24. RS 86.2235:16-17 : texte annoncé par Caquot, *CRAI* 1986, p. 437-39 ; voir, depuis, Pardee, *Craigie* (1988), p. 55-68, et Bordreuil, *Maarav* 5-6 (1990), p. 11-21. Il s'agit des chevaux de *Rašap* et de *Milku* 'Attarti. Sans donner leurs raisons, Dietrich et Loretz prétendent que chaque divinité ne disposerait que

laquelle les « chevaux de 'Attartu et de Š[...] » (RS 18.041:6) aient pu refléter des chevaux de chair et de sang (et non pas, donc, des statues) semble appuyée<sup>25</sup>. RS 18.041 ne nomme ni 'Attartu Hurri ni 'Attartu Šadī, mais il ne nous paraît pas trop aventureux de proposer que ces hypostases de 'Attartu possédaient aussi des chevaux. La procession « à pied » (l. 24-25), si nous l'avons bien interprétée comme ayant lieu à l'intérieur du palais, appartient à un autre type de procession que celle-ci, qui, d'après les textes de Mari, constituerait un véritable « transfert »<sup>26</sup> des divinités.

Le second élément du théonyme 'Attartu Hurri<sup>27</sup> pose le problème, assez rare à Ougarit, d'un nom dont on connaît la vocalisation sans en connaître le sens. En effet, on trouve dans les textes syllabiques plusieurs attestations de ce nom divin, mais toujours sans déterminatif attaché au second élément<sup>28</sup>, et les avis restent partagés entre les deux principales interprétations « 'Attartu de Hurri » et « 'Attartu du trou », la seconde prenant plusieurs formes : « de la grotte, de la fenêtre, etc. »<sup>29</sup>. La seconde alternative semble favorisée par un certain parallélisme (celui de se rapporter à une entité topographique) avec 'ttrt šd, dont l'équivalent en syllabique est dEŠDAR.EDIN = (en accadien) Ištar šēri « Ištar de la steppe »<sup>30</sup>. Par contre, le grand nombre de théonymes consistant en ND + NG rétablit la balance en faveur de l'interprétation « 'Attartu du Hurri ». L'équivalence, dont plusieurs ont affirmé l'existence<sup>31</sup>, entre l'ougaritique 'ttrt hr, le théonyme en écriture syllabique d'Ougarit dEŠDAR hur-ri, et le théonyme égyptien qui se trouve sous les formes 'str hr et 'št(y) hr, est difficile à nier, mais jusqu'à présent elle a été mise à contribution pour l'explication du sens du théonyme surtout comme argument *a silentio*. En effet, on a cité l'absence de déterminatif associé au second élément du théonyme, pour nier que hr soit le nom de pays Hurru : Lipiński a fait appel à cette absence aussi bien en accadien qu'en égyptien<sup>32</sup>, Lackenbacher cite le cas de l'accadien<sup>33</sup>. Pour ce

---

d'un seul cheval (UF 21 [1989], p. 129 ; cf. idem, UF 22 [1990], p. 22, où l'on trouve une fois « Das Pferd des Mlk », plus loin « ein oder mehrere ... Pferde »). Certes, la forme du mot « cheval », à savoir celle de l'état construit, ne permet pas la distinction entre le singulier, le duel, et le pluriel, mais il paraît nécessaire de garder ouvertes les possibilités d'y voir soit le duel (s'il s'agit d'un attelage à deux), soit le pluriel. Dans la Bible on entend parler des chevaux de Šemeš (la divinité solaire), là apparemment des statues (II Rois 23:11). En RS 18.041:6, 7 le mot ššw, où il est question des ššw. 'ttrt. w ššw [...] š-[-], semble être chaque fois au singulier, car on trouve la forme ššw devant la coupure syntaxique à la ligne 7 (voir notre commentaire).

25. Cf. Virolleaud, PRU V (1965), p. 189 ; Caquot, CRAI 1986, p. 438. Pour la lecture de RS 18.041, voir ci-dessous.

26. Le terme est proposé par Tarragon, *Culte* (1980), p. 110 ; cf. del Olmo Lete, *Essais I* (1986), p. 53, n. 22 ; idem, *Religión* (1992), p. 189.

27. La lecture {'ttrt hrst} proposée par Aartun (UF 16 [1984], p. 31 ; cf. idem, *Minoische Schrift* [1992], p. 233) n'a aucun appui épigraphique : on pourrait lire { . g } comme { s } si on y était disposé (cf. déjà Dussaud, *Syria* 12 [1931], p. 76 ; Aistleitner, *WUS* [1963], § 2129), mais il est très difficile de réduire les quatre clous suivants à un seul.

28. PRU III, p. 171 : RS 16.173:9' dEŠDAR hur-ri ; PRU IV, p. 230 : RS 18.001:3, 6 dEŠDAR hur-ri ; PRU VI 34:7' dEŠDAR hu-ri<sup>2</sup>.

29. On trouvera un sommaire des sens proposés chez Lipiński, *OLP* 15 (1984), p. 108-16. Voir aussi les éléments bibliographiques réunis dans *Afo* 36-37 (1989-90), p. 470.

30. Concernant les rapports possibles entre la signification des deux théonymes composés, voir le commentaire de RS 1.019:16, en particulier la note 67, second paragraphe.

31. Albright, *Yahweh* (1968), p. 125 (expliquant 'ttrt dans le texte du « panthéon » [voir RS 1.017:25]) ; Weippert, *Bib* 52 (1971), p. 431-32 ; idem, *Or* 44 (1975), p. 15-16 ; Herrmann, *WO* 7 (1973-74), p. 135-36 ; cf. Wegner, *Gestalt* (1981), p. 200 (où la déesse « 'ttrt hr » est présentée comme phénicienne [voir note suivante] et celle d'Ougarit n'est pas nommée, mais Herrmann est cité).

32. *OLP* 15 (1984), p. 111-12. Quant aux rapports entre la déesse 'štrt hr, mentionnée dans deux inscriptions phéniciennes, l'une provenant de Séville (voir la bibliographie chez Lipiński, *ibid.*, p. 103, n. 99 ; del Olmo Lete, *Atti* [1991], p. 367-72 ; Amadasi Guzzo, *Dothan* [1993], p. 163\*-80\*), l'autre sans contexte archéologique (Puech, *UF* 25 [1993], p. 327-30 ; idem, *Transeuphratène* 8 [1994], p. 47-73), et la déesse ougaritique, nous ne voyons aucun inconvénient à ce que 'štrt hr soit la survivance du théonyme 'ttrt hr connu au deuxième millénaire (cf. Amadasi Guzzo, *ibid.*, p. 179\* ; Puech, *UF* 25, p. 327-30 ; idem, *Transeuphratène* 8, p. 54). Mais il nous paraît absurde d'interpréter le théonyme ougaritique en fonction d'exigences ibériennes du premier millénaire (cf. Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] I, p. 108). En revanche, nous ne voyons pas d'inconvénient à admettre une réinterprétation ibérienne (ou phénicienne, cf. Dietrich

qui concerne l'accadien, on peut citer de nombreux cas où l'élément géographique d'un nom divin composé ne porte pas le déterminatif de ville ou de pays <sup>34</sup>. Prenant un cas précis dans l'usage égyptien, Lipiński a proposé une interprétation qui semble difficile à soutenir : selon le savant belge une stèle de la Glyptothèque Ny Carlsberg dédiée à la déesse en question fait suivre le théonyme par le déterminatif des maisons <sup>35</sup>. Or, s'il est vrai que le signe en question est bien le déterminatif « maison », quand cet hiéroglyphe est attaché aux signes précédents il s'agit tout simplement du mot signifiant « la rue », *ḥ'rw* <sup>36</sup>. C'est l'interprétation la plus obvie de l'inscription de la stèle, et l'examen d'un autre texte, cité par l'éditeur de la stèle, fait fléchir davantage dans ce sens : en effet, une autre orthographe du nom divin place un déterminatif après les deux éléments du théonyme, et il s'agit du déterminatif pour les déesses <sup>37</sup>. On conclura que les Égyptiens voyaient dans ce théonyme une unité, qu'il s'agissait pour eux simplement d'une déesse. Cependant, puisqu'ils connaissaient aussi le théonyme *ttr(t)* tout court, et puisque le second élément de *ttr(t) ḥr* ressemblait phonétiquement au nom commun égyptien de « rue », cette déesse fut une fois désignée comme « la *'Attar(tu)* de la rue ». Ces différences peuvent remonter aussi à une difficulté de communication entre scribes égyptiens et dédicants étrangers, car ceux-ci sont parfois des Syriens <sup>38</sup>. Quoi qu'il en soit de ces explications (on remarquera que nous nous retenons d'accepter l'explication de la faute de scribe pour le mot signifiant « la Syrie », quelque tentante qu'elle soit), il nous paraît très aventureux d'expliquer le théonyme syrien à partir d'une seule attestation du déterminatif pour la maison dans un texte égyptien, alors que l'usage du déterminatif fait déjà partie d'un mot courant égyptien.

Qu'en est-il de l'interprétation « *'Attartu* du trou » ? Ici, c'est le mot choisi pour signifier « trou » qui surprend. La traduction « *'Attartu* de la grotte » <sup>39</sup> fait penser évidemment aux nombreuses vierges de telle ou telle grotte que l'on trouve dans les pays catholiques. Pourtant, le mot de *ḥr* ne signifie pas « la grotte » ; il dénote « le trou », même « le petit trou », comme l'indique l'usage du

---

et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 47) du théonyme ancien – mais à ce sujet nous ne disposons d'aucune information.

33. Birot (1985), p. 156, citant aussi comme argument l'absence de la désinence féminine au second élément (cf. Puech, *UF* 25 [1993] 328; idem, *Transeuphratène* 8 [1994], p. 54-55). Les arguments sont de valeur inégale. Le dernier n'a pas de portée sur ce nom, car, comme l'indiquent plusieurs noms divins composés, le régime syntaxique des deux mots serait celui de l'état construit (« la *'Attartu* du [pays de] *Hurru* »), et le second mot n'est donc pas un adjectif. Un exemple qui n'est pas attesté en écriture alphabétique, mais seulement en égyptien est *Ištar Šuksi*, citée par Lackenbacher, *ibid.*, p. 159. Pourtant, l'absence de la désinence féminine nous paraît constituer un argument de poids contre l'interprétation du théonyme comme signifiant « la *'Attartu* hourrite » au sens étroit, à savoir la manifestation divine particulière aux hourrites (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 45-47, cf. p. 58, 61-62, 74), qui pourrait en effet s'écrire *ḥryt*. Sur le sens de *Hurru* dans ce théonyme, voir la suite du commentaire et la note suivante.

34. Cf. à Mari <sup>d</sup>LUGAL-ter-qá et <sup>d</sup>IŠTAR-ša-ar-ba-at (Dossin, *RA* 61 [1967], p. 101, 102 : le « panthéon » de Mari, lignes 5 et 18 ; même orthographe du premier théonyme dans la version parallèle publiée par M. Lambert, *Syria* 47 [1970], p. 247, 249-50 [le second théonyme n'y figure pas] ; cf. Oliva, *NABU* 1993/2, p. 32-34, au sujet de la déesse à Ébla et à Mari) ; *eš<sub>4</sub>-tár-ra-da-an* (*ARM* 26 : 83:10 ; cf. Durand, *MARI* 4 [1985], p. 387, n. 14) ; *eš<sub>4</sub>-tár-ne-ni-īt* (*ARM* 7 : 79:4, collation Durand, *MARI* 5 [1987], p. 614-15) ; *eš<sub>4</sub>-tár-tu-ba<sup>ki</sup>* (M.15077:10 ; M.15109:4, textes édités par Catagnoti, *Florilegium* [1991], p. 25, 26). On pourrait multiplier les exemples.

Dans le cas précis de *ḥurru* il existe une difficulté particulière, celui de sa portée précise : à cette époque on connaît « le pays de *Hurru* » (l'état post-Mitanni et pré-Urartu) aussi bien que « les pays de *Hurru* » (la Syrie du Nord), et un usage du terme, sans déterminatif KUR, pour désigner la région large où se trouvaient des Hourrites n'a en soi rien qui puisse surprendre.

35. *Editio princeps* par Madsen, *ZÄS* 41 (1904), p. 114-15.

36. L'orthographe ressemblant à celle du mot signifiant « la Syrie », à savoir, « le pays de *Hurru* », Madsen a vu ici une faute pour ce dernier mot (*ibid.*).

37. *Ibid.*, p. 115.

38. *Ibid.* Selon cette explication le scribe égyptien aurait pu entendre le mot de « rue » quand on lui dictait le nom de la déesse.

39. Voir surtout Delcor, *MUSJ* 45 (1969), p. 331-39 ; del Olmo Lete, *Atti* (1991), p. 367-72 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 62.

mot en ougaritique pour « les trous » des narines<sup>40</sup>. L'usage du mot dans l'hébreu biblique pour désigner des habitations troglodytiques<sup>41</sup> n'établit pas le sens de « grotte », surtout pas au sens religieux, car le mot est nettement péjoratif dans les deux passages cités (I Sam. 14:11 et Job 30:6), où l'objectif est de dépeindre des hommes comme des animaux. Et l'interprétation que prône Lipiński lui-même, à savoir « Astarté à la fenêtre », ne peut être agréée non plus, car les versets bibliques cités à l'appui n'établissent pas le sens de « fenêtre » (en Ézech. 8:7 il semble s'agir d'un trou fortuit, non pas d'une fenêtre construite comme partie du bâtiment ; le sens de Cant. 5:4 est disputé). Tout au plus, pourrait-on penser, si 'Attartu était déesse principalement chthonienne, du trou de communication avec le monde souterrain (voir le commentaire de RS 1.003:11-12), mais devant l'absence de lien entre ce concept et la racine *hr*, et devant la nature principalement céleste de 'Attartu, cette interprétation a peu d'attrait.

Ces considérations nous font pencher en faveur de l'interprétation qui voit dans *hr* « le/les pays de Hurru ». Il s'agirait d'une déesse de la Syrie du Nord, connue en Égypte comme déesse, mais dont le second élément du nom fut simplement transcrit, non traduit (sauf une fois, par erreur, comme le nom commun égyptien signifiant « la rue »). La forme du nom est celle de l'état construit entre le nom divin proprement dit et son qualificatif ; le second terme exprime le pays d'origine de la divinité (non pas la ville principale<sup>42</sup>, comme cela arrive souvent). Cette conclusion exclut l'explication funéraire du nom divin et du même coup supprime un des supports de l'hypothèse funéraire du texte entier<sup>43</sup>.

40. Ce sens se trouve dans le texte du type *šumma izbu*, RS 24.247+:6, 30 (cf. Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 130 ; idem, *Fitzmyer* [1989], p. 82). Cf., en accadien de Mari (A.318), *hurru*, « la gorge creusée par l'écoulement de la source » (Joannès, *Biro* [1994], p. 137-39).

41. Lipiński, *OLP* 15 (1984), p. 113.

42. L'équivalence entre la « Ištar de Hurru » et la « Ištar de Ninive » est communément admise (voir les références citées dans la note 31), mais les deux qualificatifs sont évidemment de nature différente. L'entrée [... UR]U<sup>2</sup>-ni-nu-wa dans la colonne ougaritique d'un des textes polyglottes de Ras Shamra (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137 IVb:10) est particulièrement fâcheuse pour l'hypothèse de l'équivalence à Ougarit. Il nous semble plus facile de voir dans la « Ištar de Hurru » tout simplement une formule ouest-sémitique pour désigner Šauška, l'Ištar anatolienne (cf. Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 500-1, 522).

Signalons en passant que s'il existait sûrement une 'Attartu de la ville de Mari, le nom n'est pas attesté tel quel, comme l'indication « *ttrt mr* 'A. von Mari', 1.100:78 » (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 61) pourrait le laisser croire. En effet, dans le texte en question on trouve une construction syntaxique tout autre que la formule au génitif qu'indiquent les savants de Münster, à savoir '*m ttrt mrh*', « auprès de 'Attartu à Mari » (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 197, 198 203, 211).

43. « 'Attartu de la(s) tumba(s) » (del Olmo Lete, *Sefarad* 46 [1986], p. 365 ; idem, *Religión* [1992], p. 87, 96, 191 ; idem, *Atti* [1991], p. 367-72 ; cf. déjà *AuOr* 2 [1984], p. 202). L'évolution sémantique de √HR(R) : « trou » (voir Pardee, *Fitzmyer* [1989], p. 82) → « grotte » → « grotte funéraire » est, à notre connaissance, inattestée dans les langues sémitiques. Le seul exemple cité par del Olmo Lete, de l'accadien (*Atti* [1991], p. 369, n. 13), où *hurru* comme désignation d'une porte aurait connoté l'au-delà, n'est pas suffisant pour établir l'usage, qui du reste n'est pas signalé dans le *CAD* (vol. *H*, p. 253). Il nous paraît nécessaire d'affirmer qu'il est tout simplement hors de propos, au vu de l'usage ougaritique et des dictionnaires sémitiques, que l'élément *hurri* du théonyme ait eu la résonance de « tombe » dans l'oreille des Ougaritains. On connaît un mot féminin *hrt* qui semble signifier « trou, fosse », peut-être même « cimetière » (Caquot, Sznycer, Herdner, *TO I* [1974], p. 247, n. e) et qui paraît dans le récit de la mort de Ba'lu (*CTA* 5 V:5 ; 6 I:17), mais le sens précis de ce mot et sa connotation sont inconnus (fut-il choisi pour refléter l'idée de la gorge de Môtu, évoquée ailleurs ?). Si la comparaison avec l'accadien *hiritu* que l'on rencontre est valable, le mot *hrt* n'aura vraisemblablement pas la même étymologie que *hr*, « trou ». De toute façon, le mot qui figure dans le théonyme n'est pas *hrt*.

L'interprétation de la *nature* de la divinité proposée par del Olmo Lete semble se fonder en partie sur l'étymologie du nom divin qu'il préfère. Toutefois, du point de vue ougaritique, dans les deux textes où le nom divin apparaît (ici et RS 24.256) la mention de 'Attartu Hurri est indépendante de celle des « mânes » (les *girm*, selon l'interprétation de del Olmo Lete). Même si l'on accepte que les *girm* constituent un groupe de mânes – ce que nous ne ferons pas – il nous semble plus logique de dire que les mânes participent à certains rites royaux que de dire que tout rite où figurent les *girm* aura forcément d'autres éléments funéraires. Mais on sait que del Olmo Lete voit dans ces textes un élément funéraire beaucoup plus grand que nous ne l'admettons (voir à RS 1.001, la note 30, et notre avis quant à la nature de ce texte, ci-dessous, commentaire des lignes 7-8, et les conclusions générales).

D'autres aspects de ce texte, notamment la mention de « la maison des divinités astrales » (lignes 2-3) et de « Šapšu et Yariḫu » aux lignes 11 et 14, laissent croire que 'Attartu Hurri est ici regardée plutôt sous son aspect astral, à savoir comme hypostase de 'Attartu, l'étoile du matin, que sous un quelconque aspect mythologique, pour lequel il n'existe de toute façon aucune donnée <sup>44</sup>.

Le dernier mot de la ligne, dont la lecture {gb}, quoique communément admise depuis l'édition de *KTU*, n'est pas certaine, n'apparaît qu'ici dans les textes de la pratique <sup>45</sup>. Comme souvent lorsqu'un mot ne comporte que deux consonnes, les possibilités d'interprétation sont nombreuses. Ici la plupart des interprètes se sont inspirés de l'un ou de l'autre de deux termes bibliques : *gab*, de la racine géminée dénotant la gibbosité <sup>46</sup>, et *gēb*, de la racine *mediae infirmae* dénotant le contraire de *gab*, à savoir « la cavité » <sup>47</sup>. Il est tentant d'expliquer *gb* d'après les versets du livre d'Ézéchiel cités par plusieurs spécialistes (voir note 46), car le mot hébreu désigne une construction dans laquelle Jérusalem, sous la figure d'une fille, se livre à la prostitution, celle-ci étant une image courante pour le culte rendu à d'autres divinités que YHWH. Il n'est pas difficile de voir dans le terme hébreu un élément du culte cananéen que la fille Jérusalem imiterait. L'usage dans le livre d'Ézéchiel favorise le sens général de « hauteur » : en effet, la fille « construit » (BNH) le *gab*, elle ne le creuse pas, et le terme *gab* est en parallèle avec *rāmāh*, « hauteur ». Mais *gab* est-il un terme technique, propre à la prostitution, ou, au contraire, s'agit-il d'un terme dénotant une construction en hauteur qui n'est lié aux pratiques de prostitution que par le contexte particulier d'Ézéchiel <sup>48</sup> ? La formulation ougaritique ne

---

Remarquons enfin que la tentative d'envisager un rapport sémantique entre 'ttrt hr et <sup>d</sup>Ištar a-bi connue par les textes d'Émar rencontre de sérieuses difficultés (Oliva, *NABU* 1993/4, p. 79 ; concernant le mot *apu/abu*, voir notre commentaire de RS 1.003:11-12, en particulier les notes 104, 105).

44. Voir le commentaire de RS 1.009:4 'ttr, et de RS 1.017:25 'ttrt. On remarquera que la proximité de 'ttrt hr et špš w yrḫ dans ce texte contribue à notre conclusion sur la nature astrale de la déesse (le verbe 'rb dans ce passage ne peut servir d'indice dans ce sens – contre Dahood [voir plus haut, la note 20]), sans en constituer l'élément décisif (cf. la note précédente, au sujet du rapport entre 'ttrt hr et gtrm).

45. L'hypothèse selon laquelle *gb* serait l'équivalent de *gb* (De Moor, *UF* 17 [1986], p. 408 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 157, n. 4) ne peut s'appuyer que sur la ressemblance dans la translittération moderne (cf. Renfroe, *UF* 18 [1986], p. 36), car on ne connaît aucune confusion entre les graphèmes/phonèmes {g} et {ḡ} en ougaritique (cf. Van Der Toorn, *BiOr* 48 [1991], col. 49, 50). Del Olmo Lete évite cette faute élémentaire, mais ne pense pas moins que les termes seraient « more or less synonymous » (OLA 55 [1993], p. 60 ; cf. idem, *AuOr* 6 [1988], p. 190, n. 5 ; idem, *Religión* [1992], p. 166, n. 91).

Sur le mot *gb* dans le texte « para-mythologique » RS 24.258:5 et à RIH 77/18 verso 4', 8', voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 35-39 ; Caquot, *TO II* (1989), p. 74 (avec changement d'avis par rapport à *Syria* 56 [1979], p. 296-97) ; Cooper, *JAOS* 111 (1991), p. 834.

46. Del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 364, n. 5 : « 'cúpula/rotonda (funeraria)', 'mausoleo/panteón' en cúpula, al modelo de las grandes tumbas micénicas » ; idem, *Religión* (1992), p. 190, n. 86 (de même). Lipiński (*OLP* 15 [1984], p. 115-16) cite expressément le terme hébreu *gab*, en prenant pour modèle les attestations du mot en Ézéchi. 16:24, 31, 39 : il traduit « lupanar » et « sacrarium hiérogamique » ; cf. idem, *IEJ* 36 (1986), p. 94. Cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 527 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 327 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 47-48 ; Puech, *UF* 25 (1993), p. 329 ; idem, *Transeuphratène* 8 (1994), p. 54-55. Cette conclusion est étroitement liée par Lipiński, suivi par Puech, à l'identification de 'Attartu Hurri avec « l'Astarté-à-la-Fenêtre ». Partant de la même étymologie, Van Der Toorn ne verrait dans *gb* qu'un allongement de la préposition (« an intensifier, rather than ... a modifier » : *BiOr* 48 [1991], col. 49).

47. Tarragon, *TO II* (1989), p. 161. Son interprétation de hr a dû jouer dans sa décision sur le sens de *gb*, car il remarque qu'il s'agit d'« un reposoir en forme de grotte pour cette statuette de 'Athtart » (p. 162, n. 70). De Moor a traduit par « cistern » (*Anthology* [1987], p. 169 ; cf. déjà *UF* 17 [1986], p. 408), mot courant dans les langues sémitiques (accadien, araméen, arabe, guèze) dont la forme de base serait /gubbu/. L'interprétation est liée à l'hypothèse de son auteur, selon laquelle il s'agirait d'une fête d'automne : « It would seem that it is more than likely that 'Athtartu entered this room when it was empty or nearly empty, i.e. in autumn » (p. 169, n. 6). Le savant néerlandais ne cite pas d'autres exemples de rites exécutés dans des citernes. La position de Xella (*TRUI* [1981], p. 88) est insaisissable, car, sans gloser *gb*, il le compare à « *gāb* » en hébreu biblique, forme inexistante.

48. Nous ne nous exprimerions donc pas aussi catégoriquement que Lipiński : « ... le texte d'Ézéchiel 16,23-43 ne permet pas de douter que le *gabb* était encore du temps du prophète l'endroit où s'accomplissait la prostitution sacrée » (*OLP* 15 [1984], p. 116).

favorise pas le sens de « plate-forme » qu'a choisi un commentateur récent sur le livre d'Ézéchiél<sup>49</sup>, car dans le texte ougaritique on trouve le verbe 'RB « entrer ». Il est permis de penser que le *gab*, quelle que fût sa forme précise, aurait comporté un dispositif pour soustraire aux yeux des passants les ébats de la fille et ses amants.

Compte tenu de l'usage fait du *gab* selon Ézéchiél. 16, il est aussi tentant de citer en comparaison le « lit d'Ishtar », connu par les textes de Mari<sup>50</sup>, car ce lit se trouve, selon les travaux récents (voir la note précédente), dans le sanctuaire palatin de la déesse. Notre texte ferait donc référence au déplacement de 'Aṭtartu Hurri depuis son sanctuaire principal vers son sanctuaire palatin, où se trouverait un lit. Les détails sur l'emploi que l'on fait de ce lit sont absents, tout comme dans le texte principal de Mari (fortement mutilé à l'endroit crucial) et dans le texte ougaritique qui fait mention d'un lit, celui de *Pidray* (voir RS 24.291) ; mais une fonction hiérogamique n'est évidemment pas hors de propos, eu égard à l'importance du lit dans la poésie mésopotamienne ayant pour sujet Inanna/Ištar<sup>51</sup>.

Devant la pénurie d'attestations du mot *gb*, l'étymologie jouera forcément un rôle important dans tout essai d'expliquer la réalité décrite. On remarquera d'abord l'absence de mention d'une construction élevée importante : le passage d'Ézéchiél ne donne aucun détail, et les données archéologiques et épigraphiques provenant de Mari ne fournissent aucune référence à une pièce dont le sol serait relevé. Cela fait penser que le sens du mot *gb* sera plutôt « tertre » (*Bible de Jérusalem*) que « plate-forme », et que le tertre en question serait plutôt symbolique que massif, ayant pour fonction de figurer l'habitation céleste de cette déesse. Il s'agirait donc d'une pièce dans le palais royal (celle du livre d'Ézéchiél serait une pièce indépendante et dont les « murs » seraient peut-être des rideaux), constituant ou faisant partie du sanctuaire palatin de 'Aṭtartu Hurri, et contenant un tertre symbolique et un lit. Le lieu précis dénommé *gabbu* ne serait pas grand, car le festin qui suit cette entrée de 'Aṭtartu Hurri a lieu dans la *bt ilm kbkbm* — si, toutefois, nous avons bien lu ce passage et bien compris sa syntaxe.

Ligne 2 *bt mlk*. En RS 1.001:12 et RS 1.003:20, cette expression se rapporte au palais royal, et nous nous rallions à l'avis général<sup>52</sup> selon lequel il en est de même ici. Il n'existe d'ailleurs aucun texte où le sens « temple de (la divinité) *Mlk* »<sup>53</sup> soit clair. On peut aussi citer la formule mariote correspondante, où l'on trouve *ekallum* « palais »<sup>54</sup>.

49. Greenberg, *Ezekiel, 1-20* (1983), p. 281-82.

50. Dossin, *RA* 35 (1938), p. 1-13 (A. 3165 : 4) ; Durand, *Le système palatial* (1987), p. 61-71, 73-74, n. 112 ; Charpin, *AEM* 1/2 (1988), p. 17.

51. Cf., par ex., Kramer, *Sacred Marriage* (1969).

52. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 42 ; Gordon, *UL* (1949), p. 114 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 62 (traduisant RS 19.015:10) ; idem, *PRU* V (1965), p. 8 (de même) ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 155, n. 2 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 212, n. 2 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 582 (commentaire sur RS 24.643:18) ; Delcor, *MUSJ* 45 (1969), p. 333 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 308 (traduisant RS 24.643:18), 310 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27 (traduisant RS 19.015:7, 10, 11) ; idem, *UF* 17 (1986), p. 408 ; idem, *Anthology* (1987), p. 169 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 494, n. 38 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327 *et passim* ; idem, *Jahwe* (1992), p. 41, 43, 48-49 (arguant d'après le lieu de trouvaille qu'il doit s'agir d'un *bt mlk* se trouvant sur l'acropole, argument auquel il paraît difficile d'accorder quelque valeur que ce soit – voir déjà plus haut, ch. 1, note 294) ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 108 (voir aussi la note suivante) ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 (traduisant RS 19.015:7, 10, 11) ; idem, *TRU* I (1981), p. 87 *et passim* ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 101 ; idem, *TO* II (1989), p. 162 *et passim* ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 89, n. 48 (à propos de RS 19.015:7, 10, 11) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180 ; Aartun, *UF* 16 (1984), p. 31 ; Lipiński, *OLP* 15 (1984), p. 115 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 365 ; idem, *UF* 19 (1987), p. 13 (traduisant RS 19.015:10, 11) ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 13 (traduisant RS 24.643:18) ; idem, *Religión* (1992), p. 87, 96, 191 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 157.

53. Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 108 (seconde option) ; Levine, *Freedman* (1983), p. 468 « Temple of Mulku » (cf. idem, *Presence* [1974], p. 9, n. 16 « temple/palace ») ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 99 « temple of Milku » (traduisant la ligne 10 – voir aussi le commentaire *ad loc.*).

54. Par exemple, *ARM* 21 : 16:11'-12' : *i-nu-ma DINGIR.MEŠ a-na é-kál-lim i-ru-bu*. Voir Durand, *Le système palatial* (1987), p. 92-93.



L'identification de 'šr 'šr comme appartenant à la racine 'ŠR qui dénote un fait alimentaire <sup>55</sup>, non pas à celle qui signifie « dix » <sup>56</sup>, est sans doute correcte (pour la possibilité que la première de ces deux significations soit à expliquer étymologiquement à partir de la seconde, voir plus bas). Le problème particulièrement crucial dans ces textes est de savoir s'il s'agit de tout un « banquet », ou d'un fait plus réduit, la « libation » (voir les gloses réunies dans la note 55). En effet, il est invraisemblable que les exigences de précision dans ces textes de la pratique aient permis une fluctuation sémantique telle qu'on l'observe, par exemple, dans les traductions de Xella <sup>57</sup>. À ce que nous voyons, le sens de « verser », ou de « libation » n'est rien de plus qu'une hypothèse fondée principalement sur un passage de CTA 3 I, où l'on trouve les deux séquences *qm yṯ'r w yšlḥmnh* (l. 4-5) et *ndd y'šr w yšqynh* (l. 9-10), dont les trois termes sont formellement parallèles l'un à l'autre : *qm* ≈ *ndd* « se lever », *y'šr* ≈ *yṯ'r* « ? », *w yšlḥmnh* ≈ *w yšqynh* « donner à manger, donner à boire ». Gordon semble être le premier à employer un mot pour « verser », et il cite ce passage en premier, sans information étymologique <sup>58</sup>. Pourtant, ce passage ne permet pas de tirer la conclusion que 'ŠR ait signifié « verser » <sup>59</sup>, aucun autre passage ougaritique n'exigeant cette conclusion <sup>60</sup>, tandis que les indications étymologiques vont franchement à son encontre <sup>61</sup>. En attendant des textes qui nous

55. Gordon, *UL* (1949), p. 114 (« *Serve, serve (drinks)* ») ; il s'agit probablement de sa première analyse, car dans *UG* (1940), au paragraphe 6.12 il est dit que le mot « dix » n'est pas attesté ; dans les versions ultérieures de sa grammaire, on trouve « dix » pour ce texte, voir la note suivante ; Gray, *ZAW* 62 (1950), p. 212-13 (« to feast ») ; idem, *Legacy* <sup>1</sup> (1957), p. 155, n. 2 (« a ceremonial meal ») ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 198, 212, n. 2 (de même) ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 171 (« give drink ») ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 (suit Gordon, *UL*) ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2111 (« Gastmahl geben, bewirten ») ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 494, n. 38 (« pour, pour ») ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 (« dann erfolge eine Trankspende ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327 (« ein Mahl ») ; idem, *Jahwe* (1992), p. 41, 49-50 (« ein Gastmahl » – à la page 50 on trouve la distinction établie entre 'šr et 'šrt, le second signifiant « Libationsopfer » [nouvelle interprétation, voir RS 1.009:11]) ; idem, *Leslau* (1992), p. 313-14 (l'une des occurrences de 'šr ici signifierait « rufen, einladen », l'autre « Ruf, Einladung ») ; il n'est pas question ici d'une distinction entre 'šr et 'šrt) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 18, 38 (« banquet », commentant RS 24.253:5 et RS 24.266:31-32) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 102-3 (« Dans un contexte explicitement cultuel, le sens de 'libation' reste probable »), 107, 112 (changement d'avis dans *TO* II, voir la note suivante) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 87 (« si offre une libation/un banchetto ») ; à RS 24.266:32-33 on trouve « Libagioni, Baal (ti) [offri]remo » [p. 27] et à RS 1.009:11 ; RS 24.253:5 « pasto sacrificale » [p. 56, 50]) ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 365 (« célèbre un banquet ») ; idem, *AuOr* 7 (1988), p. 34 (« banquet » [traduisant RS 24.266:32], 182 (« ofrenda convivial » [traduisant RS 24.253:5]) ; idem, *Religion* (1992), p. 29, 87, 96, 191, 204 (« banquet »), p. 183 (« ofrenda convivial » [traduisant RS 24.253:5]) ; De Moor, *UF* 17 (1986), p. 408 (« the house of the king serves a banquet ») ; changement d'avis, voir la note suivante et cf. déjà *Seasonal Pattern* [1971], p. 71) ; idem, *Anthology* (1987), p. 169 (« serve a banquet ») ; à remarquer que 'šrt en RS 24.266:32 est traduit par « tithe » à la p. 174) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 (« banquet ») ; Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 50 (« Serve a banquet »).

56. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 42 ; Gaster, *Dussaud* (1939) II, p. 579 ; idem, *IDB* (1972) IV, p. 149 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.1544 (changement d'avis, voir la note précédente) ; idem, *UM* (1955), § 20.1457 ; idem, *UT* (1965), § 19.1931 ; Weippert, *ZDPV* 85 (1969), p. 42, n. 49 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 310 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 162 (changement d'avis, voir la note précédente).

57. Elles sont citées note 55. On remarquera que les traductions de Xella ne s'accordent pas aux deux formes 'šr et 'šrt : la forme 'šrt est traduite une fois « libagioni », une fois « pasto sacrificale ».

58. *UH* (1947), § 18.1545. Dans *UM* (1955), § 20.1458, il a ajouté l'étymologie éthiopienne qu'a proposée le premier Gaster (*Iraq* 6 [1939], p. 131) et qui reste la source principale pour l'explication étymologique du terme ougaritique (cf. De Moor, *Seasonal Pattern* [1971], p. 71-72 ; Dietrich et Loretz, *Leslau* [1992], p. 309-27).

59. QM et NDD sont plutôt des synonymes, et il pourrait en être de même de ṯ'R et 'ŠR. Ici, le témoignage de ṯ'R est nul, car on ne connaît pas son sens précis, non plus (voir les éléments bibliographiques réunis dans *Afo* 34 [1987], p. 455).

60. En CTA 17 VI:30-31 on trouve la séquence 'ŠR, ŠQY, et BD + ŠR, où il peut s'agir du sens large de « servir » : l'objet du verbe semble être *hwy*, de sens incertain dans ce passage (ce qui comporte « la vie », s'agit-il de *Ba'lu* ou de l'aliment ?). En CTA 16 I:39-41 'ŠR est parallèle à DBH « offrir en sacrifice ». Donner à 'šrt le sens de « libation » en RS 24.253:5 = RS 1.009:5 (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 50 ; dans *Leslau* [1992], p. 313-14, il n'est pas question d'une distinction entre 'šr et 'šrt) est arbitraire.

61. Presque tous les commentateurs depuis Gaster (voir la note 58) citent la racine 'ŠR en guèze, qui signifie « inviter (à un festin), inaugurer (la guerre) » [traduction de *qadd'šūw milhāmāh* en Joël 4:9], etc. ».

donneront éventuellement davantage de détails, nous retenons le sens général de « servir, régaler, offrir (un festin) ». Dans ce contexte, il s'agira d'un festin similaire au *dbḥ* (voir le parallélisme dans CTA 16 I:39-41) et au *ḥtp* (// dans RS 24.266:32-33), mais qui devait aussi comporter des différences par rapport à ces deux entités cultuelles, différences que la pénurie de données nous empêche de définir avec précision<sup>62</sup>. Selon notre texte, donc, cette forme particulière de festin avait lieu dans le palais royal, dans la pièce consacrée au culte de 'Attartu Hurri, au moment où la procession des divinités s'arrêtait au palais royal pendant que 'Attartu Hurri entraînait au palais.

Il reste à discuter la forme de l'expression, à savoir, la répétition des trois consonnes et l'absence de la désinence féminine. La *figura etymologica* 'ŠR + 'šrt est attestée une fois dans les textes mythologiques (CTA 16 I:40-41, // *dbḥ dbḥ*) et une fois dans ces textes de la pratique, encore que dans un passage poétique (RS 24.266:32-33); dans les deux passages 'šrt sert d'accusatif à 'ŠR, verbe transitif. Le nom commun 'šrt se trouve encore deux fois, dans la formule 'šrt l b' l špn que nous aurons à discuter dans le commentaire de RS 1.009:11-12 (le passage parallèle est RS 24.253:5). Des auteurs cités *in extenso* plus haut (voir la note 55), certains ont pensé voir ici deux impératifs<sup>63</sup>, d'autres un verbe suivi d'un nom commun<sup>64</sup>. Une troisième possibilité d'analyse syntaxique, à savoir l'impératif + l'infinitif « absolu » (sur l'absence de deux infinitifs en ougaritique, voir plus bas, note 227), n'a pas été proposée jusqu'ici. La première solution est la moins satisfaisante, car on ne connaît pas la répétition de l'impératif, élément plus propre à la langue élevée des mythes, dans ces textes arides de la pratique. Quant aux deux dernières solutions, il est difficile de choisir entre une forme nominale masculine qui ne serait pas attestée ailleurs<sup>65</sup> et l'usage de l'infinitif « absolu », qui, bien que n'étant pas d'usage courant dans les textes rituels proprement dits (cf. pourtant RS 1992.2014:6-7), lui non plus, n'est pas à un niveau aussi élevé que la répétition intégrale d'une forme verbale. La présence de l'impératif dans d'autres textes de la pratique est en faveur de cette analyse de l'élément verbal ici<sup>66</sup>, alors que l'absence de cette forme ailleurs dans ce texte plaide en sens inverse. Contre l'analyse comme passif est le fait, signalé par del Olmo Lete<sup>67</sup>, que l'on attendrait l'imparfait du passif, non pas le parfait. Tout compte fait, la présence du syntagme 'ŠR

---

La racine 'ŠR en arabe peut avoir le sens de « cultiver la société de quelqu'un, vivre en société, etc. ». On cite aussi, avec encore moins de certitude, l'accadien *ašāru* « muster, organize, provide with food rations, check, control, instruct, etc. » (CAD A<sub>2</sub>, p. 420). Un rapport avec 'ŠR « dix, dîme » n'est pas impossible : en guèze les deux mots s'expriment par la même racine. Il se sera agi à l'origine du festin sacré alimenté par la dîme, et le verbe sera donc dénommatif. Voir surtout Lipiński, *UF* 2 (1970), p. 79-80 (on se permettra de douter de la contribution du « clan » à l'étymologie du verbe en question); De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 71-72, et les éléments bibliographiques cités par ces deux savants.

62. Il est toujours possible, sans plus, que le sens du terme fût toujours en rapport avec son étymologie possible, à savoir, un festin fait de la dîme. Pour ce savoir il faudrait des données sur la dîme à Ougarit, lesquelles font défaut.

63. Gordon, *UL* (1949), p. 114; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 494, n. 38.

64. Xella, *TRU* I (1981), p. 87 (sans analyse de la forme verbale; dans le glossaire, p. 378, on ne trouve pas la forme 'šrt, seulement « 'šr – 'banchetto, libagione »); del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 365 (dans la note 14, on trouve l'analyse de la forme verbale comme « *qal* pasivo con valor optativo », mais aucune analyse de la seconde forme); idem, *Religión* (1992), p. 87, 96, 191 et la note 95 (de même); De Moor, *UF* 17 (1986), p. 408 (le verbe est analysé comme étant au parfait, avec *bt mlk* pour sujet); idem, *Anthology* (1987), p. 169 (nouvelle analyse syntaxique : le verbe serait à l'impératif); Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 41 (le nom commun signifierait « Gastmahl »); idem, *Leslau* (1992), p. 313-14 (le nom commun signifierait « Ruf, Einladung »).

65. L'existence de noms dérivés de la même racine avec une signification très similaire, mais de genres grammaticaux différents, est bien connue dans les langues sémitiques. Si 'šr ne se rapporte pas au fait de la libation, il nous paraît invraisemblable que 'šrt ait eu ce sens (contre Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 50 – voir plus haut, les notes 55 et 60). Moins répandue mais fréquente en nord-ouest-sémitique est l'existence de noms masculins à désinence -āt/-ōt au pluriel : selon cette analyse 'šr ici serait au singulier, 'šrt dans les autres textes au pluriel.

66. Voir notre discussion de *tb* et de *šqrb* en RS 1.002:18' et 26', et de la structure de RS 1.003, § III « Les participants ».

67. *Sefarad* 46 (1986), p. 365, n. 14; idem, *Religión* (1992), p. 191, n. 95.

+ 'SR, verbe à l'impératif + complément d'objet direct, dans d'autres textes nous fait croire qu'il est préférable de voir ici la présence de ce syntagme plutôt que celui comportant l'infinitif « absolu ».

Enfin, quelle est la fonction du festin 'SR dans les textes rituels ? D'après les textes à notre disposition il nous paraît nécessaire de dénier à ce festin le statut de « type » de sacrifice<sup>68</sup>, au même niveau que le *šrp* et le *šlmm*, pour prendre les exemples les plus nets. En effet, le contenu de la 'šrt n'est pas indiqué, et d'après la structure de ce texte-ci, il est possible que le festin ait été constitué par les sacrifices dénommés plus bas comme des *šlmm*, car ni le contenu du festin 'šrt/'šrt, ni ses bénéficiaires (apparemment les divinités astrales ici, *Ba'lu Šapāni* selon RS 1.009 ≈ RS 24.253, *Ba'lu* selon le poème de RS 24.266), ne sont détaillés comme cela se fait régulièrement pour les autres types. Les éléments pour définir la fonction socioreligieuse du festin faisant ainsi défaut, on conclura provisoirement que le festin-'šrt n'était pas un « type » principal et qu'il pouvait se célébrer avec les produits d'un type principal, comme ici le *šlmm*.

Lignes 2-3 *b bt ilm kbkbm* signifie littéralement « dans la maison des dieux étoiles », où *kbkbm* est juxtaposé à *ilm* et lui sert de complément déterminatif : « les dieux (qui sont) des étoiles »<sup>69</sup>. Les deux problèmes principaux ici sont : (1) l'identité des divinités astrales, et (2) la syntaxe de la phrase (la locution prépositionnelle appartient-elle à ce qui précède, et ainsi le *bt ilm kbkbm* sera à chercher dans le palais royal, ou commence-t-elle une nouvelle phrase, nominale, et le *bt ilm kbkbm* pourra être une structure indépendante<sup>70</sup> ?).

On a donné trois explications pour l'identité des divinités astrales, selon lesquelles il s'agirait (1) des étoiles en général<sup>71</sup>, (2) d'un groupe restreint d'étoiles<sup>72</sup>, (3) des morts qui prennent la forme

68. Del Olmo Lete (*Sefarad* 46 [1986], p. 368 ; cf. idem, *AuOr* 7 [1989], p. 185 ; idem, *Religión* [1992], p. 192), y voit, aussi bien que dans *šnpt*, des termes englobant d'autres termes sacrificiels, tels que *šrp*, pour décrire des « ceremonias de ceremonias », des « rituales 'mixtos' ». À notre avis, il est plus vraisemblable que les 'šrt et *šnpt* aient été subordonnés au type-*šlmm* que le contraire. Voir nos remarques sur *šnpt* en RS 1.001:10 et RS 24.253:24, et sur 'šrt en RS 1.009:11 (voir aussi nos propos au sujet de la répartition des sacrifices aux lignes 12 à 15) et RS 24.253:5.

69. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 (« der göttlichen Gestirne ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327 (de même) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 41 (« der Sterngötter ») – pour connaître les détails de l'interprétation évolutive de ces traductions par Dietrich et Loretz, voir les notes 72, 73 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 102 (« des dieux stellaires », « des divines étoiles ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 87 (« degli dèi stellari / delle divine stelle ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 309, n. 4, p. 331 (« delle divine stelle ») ; Herrmann, *UF* 14 (1982), p. 95 (« die Sterngötter ») ; De Moor, *UF* 17 (1986), p. 408 (« the star-gods ») ; selon la note 11 il s'agirait des « deified ancestors » ; idem, *Anthology* (1987), p. 169 (de même) ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 365-66, 368 (« los dioses estrellas ») ; idem, *Atti* (1991), p. 371 (« los dioses estelares ») ; idem, *Religión* (1992), p. 87, 96 (« los dioses estrellas »), 191 (« los dioses (estrellas?) »), 193 (« los dioses-estrellas ») ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 157 (« the star-gods ») ; comme De Moor, il pense aux « deified dead ». Concernant l'étoile divine à Ébla, voir Conti, *QdS* 17 (1990), p. 191. D'après Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 50-51, il pourrait s'agir d'offrandes votives en forme d'étoiles (interprétation qui se prête mieux à RIH 77/2B\*:15' qu'à ce texte).

70. Sans déclaration précise de la part du traducteur, il est difficile de savoir à partir de la traduction seule si l'on prévoit que tout se passe dans le palais ou si, au contraire, il s'agit de deux constructions indépendantes. Del Olmo Lete indique clairement que, pour lui, « Debe entenderse que tal templo se halla en el palacio » (*Sefarad* 46 [1986], p. 366, n. 15 ; idem, *Religión* [1992], p. 191, n. 96), tandis que Tarragon parle d'« un des grands temples d'Ugarit » (*Culte* [1980], p. 102 ; au contraire, à partir de la traduction dans *TO* II [1989], p. 162, il n'est pas possible de savoir où Tarragon voudrait placer le *bt ilm kbkbm*). Par notre traduction donnée plus haut nous avons voulu exprimer que le « sanctuaire » des divinités astrales se trouvait au palais royal. Si l'autre alternative était à préférer, on pourrait traduire : « Quand 'Attaru-Ḫurri entre dans (la pièce à) 'tertre' du palais royal, dresse un festin. Dans le sanctuaire des divinités astrales (on présentera une) offrande-*trmt*. » Sur l'emplacement du *bt mlk* que l'on rencontre dans ces textes (et la théorie de Dietrich et Loretz concernant le lieu où s'est déroulé ce rite-ci), voir le commentaire de RS 1.001:12 et note 294.

71. Tarragon, *Culte* (1980), p. 102 ; Herrmann, *UF* 14 (1982), p. 95.

72. En RIH 77/2B\*:15' se trouve *šb' kbkbm*, expression que l'on a rapprochée de nos *kbkbm* sans qualificatif numérique : Xella, *TRU* I (1981), p. 350 ; idem, *UF* 13 (1981), 309 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327, n. 3a « Die Göttergruppe des Siebengestirns » (auparavant Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 527, y voyaient un groupe plus restreint : « in CTA 33 dürften ... die *ilm kbkbm* dem Paar *špš* und *jrh* ... entsprechen » ; un troisième avis est signalé dans la note suivante). Pourtant le sens du passage dans le texte de Ras Ibn Hani semble favoriser l'interprétation des sept étoiles comme des offrandes

d'étoiles<sup>73</sup>. Sans vouloir nier un rapport possible avec le culte mortuaire, il nous semble que la troisième interprétation n'est pas à choisir, faute de données ouest-sémitiques en sa faveur : si on trouve des parallèles dans la religion égyptienne, le texte de 'AQHT que l'on cite n'est pas en mesure de prouver le cas ougaritique (voir plus loin note 77). En revanche, les données ougaritiques ne sont pas suffisantes pour trancher entre les deux premières solutions : le texte qui parle de « sept étoiles » est trop mutilé pour nous permettre de savoir si celles-ci disposaient d'un *bt* comme le *bt kbkbm* de notre texte, et, de toute façon, il a pu exister à Ougarit un *bt kbkbm* indépendant du *bt šb' kbkbm*, ou, au contraire, une chapelle des *šb' kbkbm* à l'intérieur du *bt kbkbm*. Dans les rituels accadiens, on trouve souvent la mention des étoiles (MUL.MEŠ), sans qualificatif<sup>74</sup>, et cette explication nous paraît la meilleure ici, dans l'attente de données ougaritiques supplémentaires. Faisant appel à une autre donnée de la langue accadienne, l'usage du terme *kakkabu* pour le soleil<sup>75</sup>, on peut supposer l'existence d'un temple où furent adorés tous les astres, le soleil, la lune et les étoiles proprement dites. La mention de *Šapšu* et *Yarihu* dans la deuxième section de ce texte, à l'endroit correspondant à celui qu'occupent les *'Ilūma Kabkabūma* dans la première section, peut laisser penser que les rites des lignes 2-16 (au moins) avaient lieu dans ce sanctuaire des astres divins. L'identification très ancienne entre la divinité 'TTR- et l'étoile Vénus<sup>76</sup> fait croire que l'association de 'Aṭartu Hurri avec les divinités astrales dans ce texte n'est pas due au hasard. (Pour l'étude détaillée de la nature astrale de 'ttr et de 'ttrt, voir le commentaire de RS 1.009:4.)

Enfin, il nous semble nécessaire d'éviter de définir la nature de ces divinités astrales à partir de certaines données des lignes 9 à 16, à savoir la présence des *Gaṭarūma*<sup>77</sup>, et ceci pour plusieurs raisons : (1) l'adverbe 'Im qui lie les deux sections (l. 9) ne sert pas uniquement de lien entre des divinités de nature identique<sup>78</sup> ; (2) il n'existe aucune preuve tirée des textes eux-mêmes que la déesse 'Aṭartu Hurri ait été liée spécifiquement à une fête mortuaire<sup>79</sup> ; (3) l'entrée d'Ištar au palais

---

votives (voir plus haut, la note 69, et le commentaire de RIH 77/2B<sup>+</sup>). L'interprétation des *kbkbm* figurant dans RS 1992.2016 *recto* ne sera pas, elle non plus, unanime.

73. Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 186-87 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 169, n. 8 ; Dietrich et Loretz, *UF* 23 (1991), p. 87 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 50-51, 74 (niant p. 50-51 un aspect de l'hypothèse de Spronk et De Moor, mais acceptant plus loin qu'il s'agit de la « Verehrung der als Sterne vergöttlichten Ahnen der Dynastie ») ; Loretz, *UF* 24 (1992), p. 156 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 233, cf. p. 563, 567. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 202-3 (il voit un rapport étroit entre les divinités astrales et le culte funéraire) ; idem, *Sefarad* 46 (1986), p. 364-65, 368 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 190, 192-93.

74. CAD K, p. 47. Dans une prière paléo-babylonienne, on trouve une liste des « divinités de la grande nuit » (*i-lu mu-ši-tim ra-bi-tim*) qui en nomme neuf (Dossin, *RA* 32 [1935], p. 181 – il s'agit de AO 6769: 14-20 ; cf. le texte similaire publié par W. Šileiko et commenté par Von Soden, *ZA* 43 [1936], p. 305-8).

75. Ibid.

76. *WdMI* (1965), p. 84-86, 498.

77. Cf. surtout del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 364-65, 368 ; idem, *Religión* (1992), p. 190, 192-93, qui y voit une catégorie de mânes. Le fait de trouver « les étoiles » mentionnées dans le passage où 'Aqhatu offre des sacrifices en honorant son père est insuffisant pour prouver que l'offrande aux *kbkbm* s'attache particulièrement au culte des ancêtres (Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 160 ; De Moor, *Anthology* [1987], p. 262, n. 241-242 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 50), car ce mot est parallèle à *šmym* signifiant soit « le ciel, les cieux », soit « les êtres célestes », et que l'on ne peut donc pas légitimement prendre comme désignant les ancêtres. C'est justement une « théologie » du transfert aux cieux du lieu de séjour des morts qui fait défaut dans les textes ougaritiques ! (on ne trouve aucune preuve de l'exégèse suivante du passage du texte de 'AQHT que Spronk s'aventure à proposer : « Because of the funerary context it could be assumed that it concerns deified dead persons who were believed to be freed from the netherworld by the rituals performed on their behalf » [ibid.]). Si la preuve que *kbkb* puisse désigner les ancêtres fait actuellement défaut, le nouveau texte mythologique de la campagne de 1992 montre que le terme s'emploie en rapport avec certaines divinités déjà connues pour appartenir au « panthéon » ougaritien classique (RS 92.2016 I:8'-12').

78. Selon del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 364 ; idem, *Religión* (1992), p. 190, 'Im serait un indice d'« un ritual unitario o continuo », et de là à tirer la conclusion que tout le texte aurait trait à la « 'adivinación/culto estelar y funerario » (p. 368).

79. Idem, *AuOr* 2 (1984), p. 202 ; idem, *Sefarad* 46 (1986), p. 368. Voir plus haut, la note 43.

de Mari n'a pas lieu au cours d'une fête mortuaire<sup>80</sup> ; (4) nous n'acceptons plus l'interprétation des *Gaṭarūma* comme constituant des mânes (voir ici, plus bas).

Quant à la seconde question, celle qui concerne la syntaxe des lignes 1-3, les textes ne fournissent pas d'indications suffisantes pour la trancher, la phrase *k t'rb* n'étant pas suivie d'une seconde locution verbale dans les autres textes (voir l'index des mots ougaritiques). C'est le lien étroit entre l'« entrée de 'Attartu(-X) » et la présentation de vêtements et d'étoffes, dans nos textes aussi bien que dans ceux de Mari (voir plus bas, commentaire sur la ligne 4), qui nous fait croire que la présentation d'offrandes et de sacrifices indiquée aux lignes 4-8 devait avoir lieu essentiellement en présence de 'Attartu Hurri et au palais royal : et, par conséquent, l'interprétation qui verrait aux lignes 2-3 une sortie du palais royal pour aller dans un temple situé ailleurs est invraisemblable.

Ligne 3 *trmt*. Celle-ci étant la seule attestation certaine du mot<sup>81</sup>, on doit l'interpréter par la comparaison avec le terme hébreu *t'rūmā<sup>h</sup>*, dont le sens précis est débattu, mais qui est certainement un type d'offrande ; le débat concerne la mesure de spontanéité de la part du dédicant qui lui est attachée<sup>82</sup>. Notre texte n'offrant rien à la résolution de ce problème-là, nous nous contenterons de la traduction « offrande-*trmt* ».

Comme les traducteurs qui nous ont précédé<sup>83</sup>, nous interprétons 'Šr (l. 2) et *trmt* comme étant deux entités différentes, de sorte que *trmt* commence une nouvelle phrase, nominale, et les objets nommés à la suite constituent l'offrande. Par contre, l'unanimité disparaît quand il s'agit d'établir la limite entre les offrandes-*trmt* et *šlmm*<sup>84</sup>. Nous le ferons surtout d'après la nature des offrandes, à savoir que les *šlmm* consistaient très souvent en animaux, et nous établirons la coupure à la ligne 6, où commencent les offrandes vivantes. On remarquera que les offrandes associées au rite d'« entrée » ne sont pas qualifiées ailleurs de *šlmm*, et une coupure semble donc nécessaire ici entre les deux

80. Sasson, *Jones* (1979), p. 132-33 ; Durand, *Le système palatial* (1987), p. 91-96. Pour que notre argument ait un poids important, il faudrait évidemment qu'existent à Mari des textes où figurerait *Ištar hur-ri*. On remarquera en attendant que la fête d'Ištar à Mari est suivie souvent par celle de Nergal ; on ne fait pas pour autant de la première une fête mortuaire.

81. Nous avons présenté dans notre commentaire de RS 1.003:19 la possibilité que *trmt* se trouvât à l'origine devant *m'rb*. En CTA 6 VI:43 se trouve *trmmt* que l'on met souvent en rapport avec le mot hébreu *t'rūmā<sup>h</sup>* (voir TO I [1974], p. 269, n. f).

82. Voir surtout Levine, *Presence* (1974), p. 17 ; idem, RAI 25 (1982), p. 525-27 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 415, 473-81, 486. On a proposé comme traductions du mot ougaritique « oblations » (Tarragon, TO II (1989), p. 162), « oblazione » (Xella, TRU I [1981], p. 87), « Abgabe » (Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 [1975], p. 526 ; Janowski, UF 12 [1980], p. 234), « die Gaben » (Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 327), « Opfergaben » (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 41), et « ofrenda » (del Olmo Lete, *Sefarad* 46 [1986], p. 366 ; idem, *Religión* [1992], p. 87, 191). Pour la lecture {ztrmt}, inacceptable, proposée par De Moor (UF 17 [1986], p. 408 ; cf. idem, *Anthology* [1987], p. 169) et acceptée par Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 157), voir nos « remarques textuelles », ci-dessus.

83. Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 526 (point après la traduction de *kbk<sup>bm</sup>*) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 327 (de même) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 41 (de même) ; Xella, TRU I (1981), p. 87 (tiret) ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 (point-virgule) ; idem, *Religión* (1992), p. 87, 191 (de même) ; Tarragon, TO II (1989), p. 162 (point).

84. En l'absence d'un commentaire explicite, il est difficile de connaître à partir de la seule traduction quel est l'avis du traducteur quant au rapport qui existe entre *trmt* et *šlmm* : Xella ne met aucune ponctuation indicatrice de coupure dans sa traduction (TRU I [1981], p. 87), tandis que Tarragon place un point-virgule après les offrandes inanimées (TO II [1989], p. 162). Del Olmo Lete dit explicitement que le *trmt* et les *šlmm* seraient deux types différents, et il place un point-virgule après les offrandes inanimées (*Sefarad* 46 [1986], p. 366, 368 ; *Religión* [1992], p. 191, 192), tandis que Janowski dit explicitement que *trmt* serait un « Oberbegriff » sous lequel *šlmm* se range, plaçant, lui aussi, un point-virgule après les offrandes inanimées (UF 12 [1980], p. 234). Dietrich, Loretz et Sanmartín placent un point-virgule au même endroit dans leur traduction (UF 7 [1975], p. 526), et on serait embarrassé pour l'interpréter si les mêmes auteurs n'avaient pas indiqué au cours d'une autre étude le début du sacrifice-*šlmm* comme se trouvant au début de la ligne 7 (UF 13 [1981], p. 79). Dans leur dernière étude en date, où l'on trouve une nouvelle interprétation de *mzn* (voir la note 100), les savants de Münster indiquent une coupure avant ce mot, et ils font continuer cette nouvelle phrase jusqu'à *šlmm*.

types<sup>85</sup>. Il semble clair aussi que la *t<sup>2</sup>rūmā<sup>h</sup>* biblique est un « type » d'offrande — elle ne figure pas comme sous-catégorie d'un autre type — et nous ne voyons aucune raison de dénier cette classification à la *trmt* ougaritique.

Ligne 4. Les offrandes d'« entrée » sont normalement des offrandes inanimées, consistant pour la plupart en tissus, soit sous forme d'habits soit non travaillés, et en métaux précieux, aussi bien à Mari<sup>86</sup> qu'à Ougarit<sup>87</sup>. Ainsi que pour les offrandes-*š<sup>c</sup>ly* (RS 6.021, RS 6.028, RS 25.318), ceci constitue un parallèle important avec le système rituel « amorite » de Mari. On remarquera que d'après le nombre d'attestations, les deux types d'offrandes ne devaient plus tenir une place très importante dans le système rituel d'Ougarit, qui, dans la mesure où il ressemblait primitivement à celui qu'attestent les textes de Mari, a dû évoluer sensiblement au cours du second millénaire.

Le nombre réduit d'habits dans ce texte semble indiquer que les vêtements nommés ont servi à un rite de vêtiture proprement dit ; par contre, le nombre élevé de vêtements parmi les offrandes nommées en RS 24.643:18-22 aura servi à la déesse pendant un certain temps aussi bien, peut-être, qu'à ses acolytes<sup>88</sup>.

*lbš* est par rapport aux vêtements comme *dbh* par rapport aux sacrifices, c'est-à-dire le terme général ; et quand on trouve le terme dans un passage comme celui-ci, le choix de l'objet précis était apparemment libre<sup>89</sup>.

Le terme *ktn* est moins large que *lbš*, mais, d'après le nombre élevé d'attestations dans toutes sortes de textes, il devait désigner l'habit principal, du moins celui des classes aisées<sup>90</sup>. Les textes ougaritiques ne contribuent en rien à notre connaissance de la forme du *ktn*, mais d'après le grec (χιτών) et l'hébreu (כִּתְיָה/כִּתְיָה), il s'agissait d'une tunique, portée par-dessus un sous-vêtement et sous un manteau.

Le vêtement-*ušpḡt* est connu à Ougarit uniquement en rapport avec la déesse 'Aṯtartu<sup>91</sup> : ici il s'agit de 'Aṯtartu Hurri, en RS 24.643:18, 21, de 'Aṯtartu Šadi, et dans le texte mythologique PRU V 1 = RS 19.039:26 de 'Aṯtartu tout court — pour autant que l'on puisse le savoir d'après l'état actuel du texte<sup>92</sup>. L'accord est aujourd'hui général pour donner à *ušpḡt* le sens de « vêtement (dont on n'est pas en mesure de définir la nature précise) »<sup>93</sup>. Ce consensus est fondé en partie sur l'identification de

85. On doit signaler que toutes ces offrandes d'« entrée » pouvaient être du type *trmt*, mais notre texte en étant le seul témoin, il est actuellement impossible d'en dire plus.

86. Voir la liste dressée par Durand, *Le système palatial* (1987), p. 92-93 : habits, *ex-voto*, aliments, et sacrifices ; cf. idem, *Kupper* (1990), p. 149-51.

87. La liste la plus détaillée est celle de RS 24.643:18-22, où l'on trouve des tissus/vêtements et des produits végétaux précieux (huile parfumée, miel, mastic, etc.).

88. On comparera le nombre élevé d'habits dans les textes de Mari cités par Durand, *Le système palatial* (1987), p. 92-93. Vêtir et nourrir les divinités constituaient un aspect important des cultes égyptiens (Barta, *LÄ* 3, col. 339-48) et mésopotamiens (Lambert, *RHR* 209 [1990], p. 118). Cf. plus bas, ch. 83, § V.

89. Par contre, le mot *lbš* peut être qualifié par un terme plus précis, tandis que cela ne se fait pas pour *dbh*. Pour ces détails, voir Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 44-45.

90. Cf. sa présence dans la liste de tribut au roi hittite (*CTA* 64, RS 11.772<sup>+</sup>). Pour les détails, voir *ibid.*, p. 43-44.

91. Au sujet d'habits portés uniquement par des divinités, voir Durand, *MARI* 6 (1990), p. 660.

92. Selon De Moor, le *verso* de ce texte concerne toujours 'Aṯtartu (*UF* 17 [1986], p. 229 ; idem, *Anthology* [1987], p. 169). Selon Caquot, on n'est pas en mesure d'affirmer ce lien entre le texte du *recto* et celui du *verso* (*TO* II [1989], p. 32).

93. Seul De Moor donne à *ušpḡt* un sens précis (« a piece of mail which is fastened to the helmet, protecting the neck » : *UF* 2 [1970], p. 311 ; cf. *UF* 17 [1986], p. 229 ; *Anthology* [1987], p. 169 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 301, 365, 366 — on n'acceptera pas l'avis selon lequel cette *ušpḡt* serait en or, car le mot n'est probablement pas à l'état construit avec *hrš* à la ligne suivante). Dietrich, Loretz et Sanmartín traduisent par « *ušpḡt*-Gewand » (*UF* 7 [1975], p. 526) ; Dietrich et Loretz par « *ušpḡt*-Übergewand » (*Rituale* II [1988], p. 327) et par « *ušpḡt*-Gewand » (*Jahwe* [1992], p. 41). Selon Tarragon, *ušpḡt* serait « une catégorie de vêtement » (*Culte* [1980], p. 103 ; cf. p. 110, et idem, *TO* II [1989], p. 162 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 113). Xella traduit par « abito-*ušpḡt* » (*TRU* I [1981], p. 87 ; cf. idem, *UF* 11 [1979], p. 836, n. 10 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 avec la note 38 [p. 335] ; Ribichini et Xella, *Tessili* [1985], p. 33-34). Del Olmo Lete a traduit le mot dans notre texte par « vaso » (*Sefarad* 46 [1986], p. 366), mais deux ans plus tard il a

l'ougaritique *ušpḡt* avec l'habit *ušpaḥḥu*, attesté en cunéiformes syllabiques uniquement à Nouzi <sup>94</sup> (aussi de forme et de fonction inconnues). L'emploi cultuel à Ougarit est certain, mais les attestations sont trop rares et trop laconiques pour nous donner la certitude que l'habit était réservé à l'usage cultuel <sup>95</sup>.

Lignes 5-6. La présence d'or et d'argent dans la deuxième section du texte, aussi bien que dans les rituels d'entrée attestés dans les textes de Mari <sup>96</sup>, ne permet pas de douter que le premier mot de la ligne 5 est bien le mot signifiant « or » <sup>97</sup>, et toute autre interprétation est vouée à l'échec <sup>98</sup>. Le problème dans ces lignes n'est pas au début, il est à la fin, à savoir le mot *mzn* et son rapport avec *drk*, problème qui a suscité plusieurs solutions : (1) celles qui consistent à corriger le second en *dkr* pour traduire « mâle » et à donner au premier mot le sens soit de « poids » <sup>99</sup>, (2) soit de « nourriture » <sup>100</sup> ; ou celles qui conservent le mot *drk*, donnant (3) au premier le sens de « nourriture » et au second celui de « voyage » <sup>101</sup>, ou (4) au premier le sens de « balances » et au second une analyse verbale <sup>102</sup> ; ou, enfin, (5) celle qui attribue aux deux termes la valeur d'expression unie, « au poids courant » <sup>103</sup>.

L'usage des textes rituels ne nous vient pas en aide ici, car la seule attestation certaine de la racine DKR se trouve plus loin dans un passage mutilé de ce texte (l. 19) <sup>104</sup>, tandis que la racine DRK ne revient sous aucune forme. Le sens de *dkrm* à la ligne 19 est forcément incertain, vu l'état du texte, et il nous paraît audacieux dans ces circonstances de corriger {drk} en {dkr} ici <sup>105</sup> pour créer

traduit le même mot en RS 24.643:21 par « cobertores » (*AuOr* 6 [1988], p. 13) et quatre ans après par « veste » (*Religión* [1992], p. 191). Pour Tropper, il s'agirait d'un « Kleidungsstück » ou d'un « Gewand » (*JNSL* 20/2 [1994], p. 30, 53).

L'explication étymologique inattendue faisant appel à la métathèse (√ ŠPG < PŠG [PŠG]) proposée par Aartun, *UF* 16 [1984], p. 30, et *UF* 17 [1986], p. 15-16 (« rauhe Stechwinde (*smilax aspera*) (bzw. Efeu) »), est superflue, le sens comme habit étant plus probable que le sens comme lierre.

94. Proposée indépendamment par les auteurs de *CAD K* (1971), p. 600 (citant la discussion du terme par De Moor dans *UF* 2 [1970], p. 311), et par Dietrich et Loretz, *UF* 3 (1971), p. 372 (cf. idem, *Jahwe* [1992], p. 51). On trouve la correction de *kušpaḥḥu* en *TÚG-ušpaḥḥu* dans *AHw*, p. 1438. Les données sont insuffisantes pour décider entre l'étymologie sémitique (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 311) et une origine hourrite éventuelle (cf. sa présence dans les textes de Nouzi).

95. Ribichini et Xella pêchent par trop de réserve dans leur description de *ušpḡt* comme « di possibile impiego cultuale » (*Tessili* [1985], p. 33), car l'emploi cultuel du *ušpḡt* est attesté. Ce qui ne l'est pas, c'est le port du vêtement dans d'autres circonstances.

96. Cf. Durand, *Le système palatial* (1987), p. 92-93.

97. Signalons ici que l'offrande de l'or est plutôt rare dans ces textes (voir le commentaire de *ksp* en RS 1.003:38-39, le chapitre 83 et l'appendice 1 D).

98. Aartun, *UF* 16 (1984), p. 30-31 « (Palmen-)Zweig ». Pour la lecture du début de la ligne, voir Pardee, *UF* 19 (1987), p. 199-200.

99. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526-27 (cf. Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 79 ; idem, *Rituale II* [1988], p. 327 – changement d'avis en 1992, voir la note suivante) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 234 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 87, 89 (cf. idem, *RSF* 6 [1978], p. 134) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 162 (cf. idem, *Culte* [1980], p. 103) ; cf. Miller, *Fensham* (1988), p. 147.

100. Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 42 (nouvel avis, voir la note précédente).

101. De Moor, *Anthology* (1987), p. 169 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416.

102. Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 494, n. 38 : « bring in a sheep ».

103. Del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366, n. 17 ; idem, *Religión* (1992), p. 191, n. 98, comparant pour le sens l'expression hébraïque *kesep 'ōbēr lassōḥēr* « argent ayant cours chez le marchand » (Gen. 23:16, *BJ*). La comparaison prendrait sa valeur du mot ougaritique *drkm* qui, selon le savant espagnol, aurait le sens de « traficantes » (voir ici, plus bas).

104. Voir aussi le commentaire de RS 24.266:31'.

105. Dietrich et Loretz, *UF* 7 (1975), p. 526 (« ein männliches Schaf » ; cf. p. 527) ; idem, *Rituale II* (1988), p. 327 (de même) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42, 52 (on trouvera une nouvelle interprétation syntaxique dans la dernière étude, à savoir que *dkr* serait distributif [un mâle, d'ovin et de bovidé], qui ne convainc pas plus que la première, selon laquelle *dkr š* signifierait « béliet mâle »). Xella, *TRU I* (1981), p. 89, va jusqu'à tirer des conclusions sur le sens de *š* à partir du texte corrigé (conclusions d'ailleurs justifiées, mais par d'autres considérations : voir ici plus haut, commentaire de RS 1.001:2). Cf. Tarragon, *TO II* (1989), p. 162.

une expression (forcément !) inconnue en ougaritique et également inconnue en hébreu (on ne trouve jamais *še<sup>h</sup>* précédé par *zākār* servant de qualificatif, ni en apposition ni à l'état construit).

On doit aussi critiquer deux des interprétations indiquées plus haut pour avoir donné au mot *mzn* le sens de « poids », tandis que selon l'usage ougaritique (aussi bien que celui de l'hébreu et l'arabe), *mznm* signifie « balance(s) », sa forme étant celle du duel (CTA 24:34-37 ; PRU V 50:5), comme il convient, eu regard à la nature de l'objet. Le mot peut à la rigueur signifier « le poids », au sens abstrait (PRU V 100:1), mais à notre connaissance il ne sert jamais à désigner « les poids », c'est-à-dire les objets de poids précis qui servent à peser<sup>106</sup>. Si *mzn* dans notre texte est bien le mot que nous sommes en train de discuter, il doit signifier « balance(s) » et être joint au mot suivant à l'état construit, car l'interprétation de *mzn* comme singulier, « (un) plateau (de balance) » ou « trois (plateaux de) balance (individuels) »<sup>107</sup>, n'a pas de sens — de toute façon, l'existence d'un autre mot pour exprimer « plateau de balance » est probable (cf. *kap* en hébreu)<sup>108</sup>.

En ougaritique, il n'y a que deux mots dérivés de la racine DRK : *drkt*, signifiant « souveraineté »<sup>109</sup>, et *drkm*, attesté une seule fois, en RS 20.005 (KTU 4.688): (1) *b yrḥ ḥyr* (2) *ṫmn 'šr ākl* (3) *ḥpr bt* (4) *w ddm ākl* (5) *l drkm*, « Au mois de *Ḥiyyāru*, dix-huit (unités de) céréales (comme) rations-*ḥpr* de maison (= pour telle maison), et deux jarres de céréales pour les *drkm* ». On a déjà proposé plusieurs interprétations du dernier mot<sup>110</sup>, toutes plus au moins étymologiques en raison de l'absence d'autres attestations du terme en ougaritique<sup>111</sup>. L'opposition « maison »/ *drkm* nous fait penser qu'il s'agit de deux groupes, l'un qui reste à la maison, l'autre qui voyage, qui « marche ».

L'objet *mzn drk* pourrait donc être une balance, en miniature (voir ci-dessous pour la question du poids), propre aux besoins du voyageur, en or et sans doute artistiquement travaillé. La présentation prendrait son sens du fait que *'Attartu Ḥurri* est en voyage, de passage au palais royal. L'offrande de balances a pu être en rapport avec la présence du dieu artisan, *Kôṭaru* (l. 8).

Le chiffre « trois » a probablement trait au poids d'or utilisé pour la fabrication de la balance et n'indique donc pas que trois balances (à savoir, six plateaux) ont été présentées. La forme du nom commun signifiant « trois » et portant la désinence *-t* est rare en ougaritique (une dizaine d'attestations sur plus de trois cents attestations de la racine TLT). Il existe un cas clair où cette forme est employée alors que ni le mot « sicle », ni le mot « argent » ne sont présents (PRU II 108:4 *ṫprt b ṫlt* « un *ṫprt* pour trois (sicles d'argent) »<sup>112</sup>) et deux autres cas où le nom désignant un nombre entre trois et dix et placé devant *ḥrṣ* porte la désinence *-t* (PRU V 100:5 *ḥmšt ḥrṣ* ; l. 18 : *'šrt ḥrṣ* — le mot « sicle » est absent dans les deux cas)<sup>113</sup>. Nous ne connaissons qu'un seul cas où le nom *ḥrṣ*

106. À en juger d'après l'hébreu, ce mot-là serait *mtql* (Pardee, OLA 55 [1993], p. 307, n. 12).

107. Pour la syntaxe de *ṫlt*, voir plus bas.

108. On remarquera que la syntaxe qui sous-tend la traduction proposée par De Moor est aberrante : *ṫlt mzn drk* signifierait 'trois nourritures de route' ; pour le sens « three-day journey » il faudrait trouver *mzn drk ṫlt* (*ymm*).

109. Le sens de « piédestal » ou de « podium » proposé par Lipiński (*BiOr* 37 [1980], p. 11) n'a rien en sa faveur : ni ce sens-là ni le sens de « loge royale » qu'il propose pour *mlk*, le parallèle normal de *drkt* dans les textes poétiques, n'existent en aucune langue ouest-sémitique. *mlk* est tout simplement le terme abstrait, « royauté », concept bien attesté en ouest-sémitique sous plusieurs formes, tandis que *drkt* sera aussi un abstrait, dérivé de la racine DRK, soit dans le sens de « mener, diriger », soit dans celui de « fouler aux pieds ».

110. Pour les éléments bibliographiques, voir Teixidor, *Syria* 56 (1979), p. 148-49. Cf. del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366, n. 17 ; idem, *Religión* (1992), p. 191, n. 98.

111. On a proposé la lecture *drkm* dans le « compte rendu de dépenses » phénicien KAI 37 A:6 (proposition de J. B. Peckham ; pour la bibliographie et une discussion, voir Guzzo Amadasi, *Inscriptions* [1977], p. 109-10).

112. Voir Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 69, 76. On remarquera que dans ce texte tous les nombres indiquant les prix sont à désinence *-t*.

113. Il existe dans le même texte un cas où un nombre composé précède *ḥrṣ* et porte la désinence *-t* (l. 16 : *ārb't 'šrt ḥrṣ*).



précède le nombre directement, et là aussi la forme du nombre est en *-t* (RS 24.249:22' ; voir notre commentaire de ce texte). Il paraît légitime de conclure que la forme *tl̄t* fut employée en l'absence de *q̄l* et pour qualifier *h̄r̄s*. Le poids indiqué (trois sicles = environ 29 grammes) est tout à fait dans les normes d'une petite balance à main comportant un fléau et deux plateaux : un exemplaire en bronze provenant d'Égypte pèse au total 27,882 g<sup>114</sup>. Faite d'or, la balance que mentionne notre texte aurait eu plutôt les dimensions de la « balance d'apothicaire » qui se trouve au musée de l'Oriental Institute de Chicago<sup>115</sup>.

Ligne 7 *š̄n*. Le mot *ša'nu*<sup>116</sup>, désignant le « menu bétail », ne se trouve comme offrande que dans cinq de ces textes<sup>117</sup>. Son emploi indique apparemment non seulement que la bête pouvait appartenir aux ovidés ou aux capridés, mais aussi que la victime pouvait être mâle ou femelle : on se souviendra que les termes habituels sont *š̄* et *dqt*, « mâle » et « femelle » (des ovidés/capridés ; voir sur *dqt* et *š̄*, RS 1.001:1, 2). Puisque *š̄* ne se trouve normalement qu'au singulier et au duel (il en va de même de *dqt*, dont on ne trouve qu'une attestation certaine du pluriel : RS 24.250+:19-20), on peut penser que *š̄n* a pour fonction de désigner une pluralité de *š̄/dqt* (voir déjà le commentaire de RS 1.001:2 *š̄*).

Lignes 7-8 *šb' p̄amt l̄ ilm w šb' l̄ k̄tr*. Nous sommes devant la seule attestation de la formule « type de sacrifice + nombre de fois + *l̄* + ND ». Cela semble signifier, suivant la presque unanimité des spécialistes depuis 1949<sup>118</sup>, que les sacrifices nommés devaient avoir lieu deux fois sept fois : sept fois pour « les dieux », sept fois pour la divinité dont le nom suit. La répétition n'a ici rien pour nous surprendre, car nous avons déjà vu que la répétition des sacrifices se fait le plus souvent quand il s'agit du sacrifice-*šlmm* (voir le commentaire de RS 1.003:36).

On a vu deux difficultés dans ces lignes : l'identité des *ilm* et la présence ici de *Kôṭaru*. La première est réelle, la seconde ne l'est pas.

Pour interpréter *ilm*, nous avons logiquement trois possibilités : (1) les dieux en général, (2) les dieux déjà mentionnés dans ce texte, à savoir les *'ilūma Kabkabūma* aux lignes 2-3, ou (3) un autre groupe restreint de divinités. La troisième interprétation, qui pourrait faire appel par exemple aux *ilm*

114. Ducros, *ASAE* 10 (1909), p. 240-53 : le fléau = 13,502 g, l'un des plateaux = 7,050 g, l'autre 7,030 g, les deux mesurant 61 mm de diamètre. Dans cette étude on trouve la description d'une balance à main beaucoup plus grande (89,925 g au total), et dans une première étude (*ASAE* 9 [1908], p. 32-53) la description d'une balance à pied dont les dimensions des plateaux sont similaires à celle de la petite balance à main que nous venons de citer (7,755 g et 8,000 g, diam. = 058 mm ; le fléau pèse 4,850 g ; la grosse pièce est le pied : 85,025 g). On trouve dans les inventaires de Ras Shamra des mentions de plateaux de balance, mais on n'y donne pas le poids : par ex., RS 24.449 = ø 66 mm ; RS 25.027 = ø 87 mm – on remarquera que ces dimensions sont proches de celles des balances égyptiennes citées.

115. Dimensions de cette balance en bronze, qui date du deuxième moitié du premier millénaire apr. J.-C. : OI 14458B = 3,6 g, ø 42 mm ; OI 14458C = 3,7 g, ø 42 mm ; le fléau OI 14458A = 2,8 g, longueur 151 mm ; au total 10,1 g). On y trouve aussi une balance de dimensions plus normales : il s'agit d'une paire de plateaux provenant de Deir el Medina en Égypte (OI 14460 = 17,6 g, ø 76 mm ; OI 14461 = 17,4 g, ø 76 mm).

116. Pour la vocalisation du mot, voir dernièrement Tropper, *UF* 22 (1990), p. 365.

117. Voir l'index des mots ougaritiques et l'appendice I D. Ce mot se trouve aussi dans deux textes divinatoires (RS 18.041 et RS 24.247+).

118. Gordon, *UL* (1949), p. 114 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 494, n. 38 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 (nouvel avis en 1988 – voir ici plus bas) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 103 ; idem, *TO II* (1989), p. 162 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 87 ; Janowski, *UF* 12 [1980], p. 234-35 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 191. Dans son commentaire, Xella laisse ouverte la possibilité de traduire, 'pour les sept divinités et pour *Kôṭaru*' (ibid., p. 90 ; cf. del Olmo Lete, *Sefarad* 46, p. 364 [n. 9], 368 ; idem *Religión*, p. 190 [n. 90], 192). De Moor insère dans sa traduction le verbe 'invoker' : « Seven times (he shall invoke) the gods » (*Anthology* [1987], p. 169), insertion injustifiée et à notre avis illégitime. Dans la traduction de Dietrich et Loretz portant la date de 1988, on trouve un point qui sépare cette formule des précédentes, sans note explicative (*Rituale II*, p. 327) ; dans l'étude de 1992 la raison est donnée : c'est parce que la formule « type de sacrifice + nombre de fois + *l̄* + ND » n'est attestée qu'ici (*Jahwe*, p. 52). Il nous semble que c'est la responsabilité du commentateur d'essayer de dégager le sens d'un syntagme, et, en l'occurrence, qu'il est moins difficile d'accepter que « *šb' p̄amt ...* » se rattache à ce qui précède que de traduire comme si cette formule de répétition était sans attaches dans ce texte.

des lignes 23 et 24, n'a apparemment convaincu personne. Cependant, la plupart des spécialistes ont traduit littéralement, sans indiquer de quels dieux il pourrait s'agir. Deux d'entre eux penchent en faveur de la deuxième solution <sup>119</sup>.

L'identification des *ilm* à la ligne 8 doit tenir compte de la présence de *ilm* aux lignes 23 et 24 : le mot englobe-t-il les mêmes divinités aux deux passages ou s'agit-il de deux groupements différents ? Selon del Olmo Lete il s'agirait aux lignes 23-24 des divinités figurant aux lignes 17-21 <sup>120</sup>, selon De Moor *ilm* est un duel, à identifier apparemment (cela n'est pas dit expressément) avec les *gtrm*, aussi un duel selon lui <sup>121</sup>. Selon Dietrich et Loretz les dieux mentionnés aux lignes 23-24 sont tous les dieux du texte alors que « Zur Gruppe der *ilm*-Götter [mentionnés à la ligne 8] gehören sicher die in Z. 1-3 aufgezählten » <sup>122</sup>.

L'identification des *ilm* dans un texte n'est pas toujours facile <sup>123</sup>. Ici la présence d'une formule incorporant le mot *ilm* plus haut (à la ligne 2) laisse croire qu'il s'agit des mêmes à la ligne 8. Les lignes 1-8 constitueraient donc une section du texte partiellement indépendante des sections suivantes, *ilm* ici faisant allusion uniquement aux divinités déjà nommées. Cette hypothèse résout un autre problème dans l'interprétation générale de ce texte : aucun détail n'est donné plus haut sur les mets servis au festin. Or, s'il s'agit des mêmes divinités aux lignes 2-3 et 8, le menu du festin est indiqué par les sacrifices-*šlmm* nommés aux lignes 6 à 8. Il est donc préférable de voir dans les *ilm* à la l. 8 les divinités astrales dont le sanctuaire est mentionné aux lignes 2-3, auxquelles s'ajoute 'Attartu Hurri — cela semble logique d'après la structure de ce texte et la nature de la déesse elle-même. Pour l'identité des *ilm* des lignes 23 et 24, voir notre commentaire. Si l'interprétation du sacrifice-*šlmm* comme ayant fourni les mets pour un festin est la bonne, nous avons un indice précieux sur la fonction de ce sacrifice (voir déjà le commentaire de RS 1.001:4).

Quant à la seconde difficulté à laquelle nous avons fait allusion plus haut : Dietrich, Loretz et Sanmartín ont affirmé la nécessité de corriger *ktr* à la ligne 8 en *gtr* <sup>124</sup>. La seule raison indiquée est la présence de *gtrm* et de *gtr* aux lignes suivantes. Cette justification serait dépourvue de valeur dans la plupart des circonstances, mais attachée à deux termes figurant dans deux sections différentes du texte — en témoignent le trait horizontal et l'adverbe 'Im —, elle l'est encore plus <sup>125</sup>.

L'explication de la présence ici de *Kôtaru* n'est pourtant pas évidente, du moins à partir des textes rituels, car sa présence dans les autres textes semble relever plutôt du souci de suivre une forme du panthéon que de la nature et fonctions de la divinité individuelle (cf. RS 1.001:14 [restitué], RS 24.643:6, 30 ; le binôme *ktr* (w) *hss* en RS 24.271:9, 28'). En RS 24.249:12' on trouve *Kôtaru* bénéficiant seul de sacrifices, mais dans un passage fort obscur. Pour expliquer sa présence ici, on a

119. Del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 (« a los dioses (estrellas ?) ») ; idem, *Religión* (1992), p. 191 (de même) ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 169, n. 12 (« the host of heaven » ; le savant néerlandais ajoute qu'il pourrait s'agir des « seven spirits of his ancestors » [cf. RS 34.126], pour lui des étoiles — voir ci-dessus sur *ilm kbkbm*).

120. *Sefarad* 46 (1986), p. 369-70 ; *Religión* (1992), p. 193-94 (pour la question du nombre de divinités mentionnées dans ces lignes — del Olmo Lete en voit sept — voir ci-dessous).

121. *Anthology* (1987), p. 170-71.

122. *Jahwe* (1992), p. 52 (cf. p. 60).

123. En RS 24.256:6-7 par exemple, on trouve le mention de *ilm* qui doivent « monter », ces *ilm* n'ayant pas été mentionnés plus haut dans le texte. Voir aussi le fragmentaire RS 24.248, où l'identification des *ilm* lignes 2 et 21 est difficile. Sur les rapports entre les deux pluriels *ilm* et *ihm*, voir RS 1.001:3.

124. *UF* 7 (1975), p. 527 (« dürfte hier in *ktr* ein Hörfehler bzw. Schreibfehler für *gtr* vorliegen ») ; Dietrich et Loretz se sont ravisés en 1988, traduisant « Koschar » (*Rituale* II [1988], p. 327 ; cf. idem, *Jahwe* [1992], p. 42, 52-53).

125. Parmi les auteurs qui ont traité le texte depuis l'article de Dietrich, Loretz et Sanmartín, seul del Olmo Lete a regardé la correction favorablement, la jugeant « muy verosímil » (*Sefarad* 46 [1986], p. 368 ; *Religión* [1992], p. 191), et « posible » (*Sefarad* 46, p. 368 ; *Religión*, p. 193). Tarragon (*Culte* [1980], p. 105, p. 128, n. 39 ; cf. idem, *TO* II (1989), p. 162) et Xella (*TRU* I [1981], p. 89-90) mentionnent la correction, sans l'accepter. Caquot (*SDB* 9 [1979], col. 1406) et De Moor (*Anthology* [1987], p. 169) n'en parlent même pas. Comme nous l'avons indiqué dans la note précédente, deux de ses auteurs l'ont abandonnée plus récemment.

donc cité plutôt sa nature de divinité chthonienne dans les textes mythologiques <sup>126</sup>. Le texte qui parle le plus explicitement du rôle de *Kôtaru* dans le culte royal est RS 24.252 <sup>127</sup>, où on le voit avec ses « bons compagnons » fournir la musique au festin de *Râpi'u*, le roi des morts, festin mythologique qui sert apparemment de cadre à la prière du roi et à son exaucement par le grand dieu *Ba'lu*. Le personnel de notre texte est très différent (*Ba'lu* est absent, *Attartu Hurri* est présente <sup>128</sup>, et, surtout, il s'agit plus bas des *Gaṭarūma* et non pas des *Rapa'ūma*), mais le souci motivant a pu être similaire, à savoir que certaines des grandes divinités devaient assurer le bien-être du roi, les mânes royaux servant de charnière entre les grandes divinités et le roi vivant. Dans ce texte rituel, *Kôtaru* pourrait jouer un rôle similaire au sien dans le texte « para-mythologique », avec toutes les différences qu'on s'attend à trouver dans deux genres littéraires différents <sup>129</sup>, les principales étant l'absence des mânes, comme de *Ba'lu*.

Ligne 9. Par rapport à son sens ordinaire dans ces textes (« au (jour) suivant » ; voir le commentaire de RS 1.003:8), il n'existe aucune raison de supposer que *'Im* ait ici une acception particulière, à savoir « en haut » <sup>130</sup>, sens exprimé normalement par le mot *'In*. Il ne nous paraît pas admissible, non plus, de prêter à *'Im* deux acceptions temporelles, signifiant tantôt « au jour suivant », tantôt « ensuite » <sup>131</sup>, tantôt les deux en même temps <sup>132</sup>.

À la suite de l'examen plus serré de ces textes rituels, nous nous trouvons contraint de modifier les conclusions exprimées dans *Les textes para-mythologiques* sur la nature des *Gaṭarūma* : il est certain que *Gaṭaru* était une divinité indépendante <sup>133</sup>, mais nous ne trouvons pas d'indice que les *Gaṭarūma* <sup>134</sup> aient constitué un sous-groupe des mânes royaux <sup>135</sup>. Dans le texte que nous

126. Xella, *TRU I* (1980), p. 89-90 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 169, n. 13.

127. *Ugaritica V<sub>N</sub> 2* = Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. II.

128. La grande lacune de RS 24.252 nous empêche de savoir si cette déesse jouait aussi un rôle dans ce texte-là. L'association des deux divinités dans RS 1.005 refléterait-elle les rapports entre Enki/Ea et Inanna/Ishtar selon certaines traditions mésopotamiennes (*WdM I* [1965], p. 56, 86) ?

129. Pour cette question des différences dans le personnel divin (c'est-à-dire les « panthéons ») entre les genres littéraires différents, voir Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 119-51, et les éléments bibliographiques qui s'y trouvent.

130. Aartun, *Partikeln I* (1974), p. 11 ; Cunchillos, *AEPHER* 89 (1980-81), p. 330.

131. Notamment Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 312, 314-15, 327 (pour davantage de détails, voir sur RS 1.003:8, n. 81, 82).

132. Ibid., p. 323 « Daraufhin (am 2. Tag) » (traduisant RS 24.291:13). En ce qui concerne RS 1.005, on trouve dans la dernière étude en date de Dietrich et Loretz non seulement la traduction « sodann, darüber hinaus », mais une sorte de repentir vis-à-vis de l'absence antérieure de rigueur : « Es besteht kein Anlaß, *'Im* hier anders als bei den anderen Stellen zu interpretieren, wo es als Adverb – vornehmlich in Opfer Ritualen – für die Einleitung eines zweiten Geschehens oder einer weiterführenden Handlung innerhalb desselben Rituals steht » (*Jahwe* [1992], p. 53).

133. Voir déjà notre article dans *OLA* 55 (1993), p. 301-17.

On sait qu'il ne s'agit pas du simple titre d'une autre divinité d'après le vocabulaire polyglotte *Ugaritica V<sub>N</sub> 137* IVa:15 <sup>d</sup> *tispaḳ* = *mi-il-ku-un-ni* = *ga-š[a-ru]* ; ibid. IVb:11 [... *mi* (?) - *il* (?) - *k* - *u-un* = [*ga* (?) - *ša* (?) - *ru* ; ibid. IVb:13 [...] *mi-il-ku-u[n* (?) = [*g[a]* - *ša-ru* (cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 89 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 [1982], p. 90-92 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 203, n. 30 ; idem, *AuOr* 5 [1987], p. 62 ; idem, *OLA* 55 [1993], p. 63 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 88, n. 41, p. 91-92, n. 56 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 66-68). Nous ne voyons pas comment on a pu conclure que les équivalences de ce texte et la lettre ougaritique citée plus bas (n. 140) appuient l'identification entre les *Rapa'ūma* et les *Gaṭarūma* (Dietrich et Loretz, ibid., p. 73). Si ces textes, qui ne fournissent pas une seule donnée en faveur de cette identification, sont censés l'établir « am deutlichsten » (ibid.), qu'en est-il des autres preuves ?

Dans la colonne sumérienne en *Ugaritica V<sub>N</sub> 137* IVb 11, 13 on a proposé les équivalences *Ningirsu* et *Sakkud* (Nougayrol, *Ugaritica V* [1968], p. 248, n. 7 ; cf. Hallo et Moran, *JCS* 31 [1979], p. 72, n. 23 ; Moran, *LAPV* 13 [1987], p. 252, n. 10). Voir ici plus loin, commentaire de RS 24.643:38.

134. Nous continuons à vocaliser la forme en -*m* comme un pluriel (et à employer la forme sans voyelles quand nous citons le mot sans vouloir préjuger de son interprétation). Formellement, l'analyse comme duel est également possible. Les raisons que l'on a données jusqu'ici pour cette analyse ne sont pas de nature à nous convaincre. Parmi elles on peut citer les suivantes :

commentions, RS 24.252, *gaṭaru* s'employait comme épithète d'une divinité chthonienne, mais les preuves manquent pour soutenir que les *Gaṭarūma* étaient précisément des mânes. L'équivalence entre *Gaṭaru* et *Tiṣpak/Ningirsu/Sakkud* dans un texte polyglotte de Ras Shamra semble établir la nature de la divinité d'Ougarit comme chthonienne et guerrière<sup>136</sup>, mais nous ignorons encore la nature précise du rapport entre le dieu *Gaṭaru* et les *Gaṭarūma* : en tout cas il n'existe aucune preuve formelle que les

– les deux attestations de *gtr* plus bas dans ce texte (l. 11, 14) constitueraient des références à l'un et à l'autre des deux *gtr* (del Olmo Lete, *Sefarad* 46 [1986], p. 366 ; idem, *Religión* [1992], p. 192 – la raison de la première vocalisation à la page 96 de la forme *gtrm* comme étant au pluriel n'est pas claire) ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 54 – cette interprétation repose sur l'analyse de *tn*, l. 14, comme adjectif de nombre ordinal ; voir notre critique plus bas) ;

– il s'agirait de « Yaṣaru and Gathru » (De Moor, *Anthology* [1987], p. 170, n. 15 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 73 ; cf. Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 182 – pour l'analyse du texte qui sert de base à cette supposition, RS 24.252:2, voir notre commentaire, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. II) ;

– *gtrm* est au duel parce qu'on offre deux sacrifices ici et dans les autres textes où apparaissent les *gtrm* (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 20 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 182 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 68 [pour autant à la p. 54, n. 30, il est question d'« eine Gruppe von *gtrm* »] – dans RS 1.005 l'offrande est présentée deux fois, consistant la première fois en un sicle [et il ne peut donc pas s'agir d'une offrande double], la seconde en deux sicles ; dans les autres textes, les sacrifices sont bien doubles, mais le fait qu'il s'agit une fois de « deux bœufs » [RS 24.256:19] montre que la dualité de l'offrande est probablement sans importance pour déterminer si le bénéficiaire est au singulier ou au duel, car cette offrande double est souvent présentée à des divinités dont le nom ne peut être qu'au singulier ;

– il s'agirait du soleil et de la lune eux-mêmes (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 327 ; voir notre critique plus bas [nouvelle interprétation de ces savants en 1992, voir ici plus bas]) ;

– le duel est à extrapoler de la forme '*ntm* (lignes 18, 20), qui serait à analyser comme le duel du théonyme '*nt* (Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 [1982], p. 91-92 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 42, 55-56, 69 – cette analyse de '*ntm* ne trouve pas de parallèles dans d'autres textes et n'est donc pas certaine [voir notre commentaire] ; et rien n'oblige, de toute façon, que le nombre grammatical de *gtrm* et de '*ntm* soit identique ; on remarquera que Weippert et Weippert prennent *gtrm* dans RS 24.256 pour un pluriel).

Enfin, la préformante en *t-* ne fournit pas l'élément décisif pour l'interprétation du verbe, et par là du sujet, car en RS 24.256:18, on trouve la forme *yrdn* avec pour sujet *gtrm*. À moins de prendre *t'rbn* pour un pluriel et *yrdn* pour un duel (cf. Dobrusin, *JANES* 13 [1981], p. 5-14), c'est-à-dire de voir apparaître les *gtrm* tantôt sous la forme du pluriel tantôt sous la forme du duel, il paraît nécessaire d'accepter que la préformante, soit *t-*, soit *y-*, n'est pas décisive pour la distinction entre le duel et le pluriel dans ces textes de la pratique rituelle.

135. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 91-93, surtout p. 93, n. 62. Voir aussi Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 (« apparentés aux Rephaïm ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 125 (« des ancêtres dynastiques divinisés ») ; cf. p. 105-7, 116-17, 125-26) ; cf. idem, *TO* II (1989), p. 162 (moins catégorique) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 47 (« è dunque assai probabile che 'i forti' costituisca un'altra designazione dei *rpum* ») ; cf. idem, *UF* 13 [1981], p. 331 ; changement d'avis par rapport à *UF* 11 [1979], p. 836 : *gtrm* = *ršpm*) ; Sapin, *UF* 15 (1983), p. 180 (« un autre terme, semble-t-il, pour désigner les *rpum* ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 203, n. 30 (« se trata de una(s) divinidad(es) astral-infernal(es) con funciones oraculares, patronos del palacio y posiblemente divinización(es) de sus antepasados ») ; plus précisément il s'agirait de la constellation *Taurus* – il prétend que sa nature de taureau expliquerait le double rôle astral et fertilisant du dieu, mais n'explique pas la forme duel/pluriel s'il s'agit du taureau) ; idem, *Sefarad* 46 (1986), p. 364 (n. 8), 366, 369 (il renvoie le lecteur à ses remarques antérieures, mais traduit *gtrm* comme un duel, et les deux occurrences de *gtr* comme constituant chacun un des deux *gtrm*) ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 62 (« reyes difuntos/ancestrales divinizados ») ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 190 (n. 89), 191, 193 (répète l'avis de 1986) ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 55 (« divinized kings »), 61-63 (revient à la constellation *Taurus*) ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 182 (« The dual god *gtrm* probably represents the two most important *rp'um*, viz. Gathar and Yaṣar ») ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 170, n. 15 (« Yaṣaru and Gathru ... founders of the dynasty ») ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 245, n. 115 (de même) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 286, n. 510 (« Gathru » = « ancestral god ») ; Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 51 (« The Gathru-gods ... and the Rashap-gods ... are infernal deities, it seems ») ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 73 (« «Gaṣaru und Yaṣaru», die die großen Ahnen der Dynastie von Ugarit waren » – nouvel avis, voir plus bas, la note 142). Nous répétons ici (cf. *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 92-94) qu'il n'existe formellement aucune donnée en faveur de l'hypothèse selon laquelle il aurait existé un roi s'appelant *gtr* et appartenant à la dynastie ougaritique ou à une dynastie qui aurait précédé celle dont *Yaṣaru* était chef de file.

136. Voir les références dans Pardee, *ibid.*, p. 88, n. 41, et, plus récemment, l'importante étude de la divinité *Tiṣpak* par Wiggermann (*Van Loon* [1989], p. 117-33). L'identification avec *Ningirsu/Sakkud/Ninurta* (cf. plus haut, la note 133) soulignerait le côté guerrier qu'implique la racine *GTR*, si celle-ci est bien apparentée à *gaṣru* en accadien. Au sujet de *Ningirsu* et *Ninurta*, voir Edzard, *WdM* I (1965), p. 111-12, 114-15 ; Black et Green, *Gods* (1992), p. 138, 142-43.

*Gaṭarūma* aient été de nature similaire à celle des *Rapa'ūma*. Pour ces derniers, nous avons les informations des textes mythologiques, aussi bien que le témoignage de textes dans d'autres langues (le phénicien et l'hébreu), tandis que pour les *Gaṭarūma* il existe peu d'informations à part celles, peu éloquentes, de ces textes rituels. L'apport de l'expression *gtr w yqr* (RS 24.252:2) ne peut qu'être allusif, à notre avis <sup>137</sup>, et les autres textes sont soit mutilés (RIH 77/8A<sup>+</sup> II:8'), soit sans informations précises sur la nature de ces divinités (par ex., les anthroponymes *gtrm* et *gtrm*, ou encore *gtr* comme qualificatif de 'Anatu en RS 24.252:6 <sup>138</sup>). Le système de rapports que nous avons discuté plus haut (voir sur RS 1.001:12 *trnm*) à savoir *Rāpi'u* : *Rapa'ūma* :: *Gaṭaru* : *Gaṭarūma* :: *Milku* : *Malikūma*, demeure donc hypothétique en tant que système <sup>139</sup>.

D'après l'étroit parallélisme entre cette ligne 9 et la ligne 1, les *Gaṭarūma* auront été des divinités importantes, représentées sous formes de statuettes <sup>140</sup> que l'on promenait au moment de la fête d'entrée au palais royal. Pourtant il n'est pas question ici d'un festin en leur honneur, ni d'ailleurs d'aucune offrande qui leur soit consacrée nommément, quoique *Gaṭaru* en reçoive <sup>141</sup>. Il existe trois possibilités logiques pour expliquer cet ensemble de faits : (1) *gtrm* est un terme englobant toutes les divinités de la section, ou (2) du moins une partie de celles-ci, (3) les *Gaṭarūma* font leur entrée et ensuite d'autres divinités bénéficient d'offrandes. On peut pallier la difficulté de la dernière explication en faisant de *Gaṭaru* le chef éponyme des *Gaṭarūma* : il représenterait le groupe plus large. Par analogie avec la section précédente, où au moins les offrandes nommées aux lignes 4-6 semblent destinées à 'Aṭartu Hurri, il serait pourtant plus satisfaisant de faire de *gtrm* un terme englobant les divinités nommées aux lignes 11 et 14, *Šapšu*, *Yariḫu*, et *Gaṭaru*. Dietrich et Loretz ont proposé, en traduisant ce texte <sup>142</sup>, de voir en ces *gtrm* les deux dieux « forts » des cieux, le soleil et la lune — il

137. Voir le commentaire de Pardee, *ibid.*

138. Toute la structure du passage va à l'encontre de l'hypothèse selon laquelle 'nt *gtr* dans ce texte signifierait « la 'Anatu de tel personnage ou telle divinité s'appelant *gtr* ». Pour Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 69, 73, il s'agirait d'un ancêtre appelé *gtr* (ces savants n'ont pas pu consulter notre critique [*Les textes para-mythologiques* (1988), p. 101-2] d'un avis précédent qu'ils avaient proposé, à savoir que *gtr* serait Ba'lu, et on ne trouvera donc pas chez eux une critique de notre interprétation).

139. L'hypothèse de système était la suivante : le nom au singulier désigne le chef éponyme (l'éponymat peut être phonétique et étymologique — nous n'avons envisagé aucun véritable lien primitif entre la forme au singulier et son homologue au pluriel) du groupe suivant, *Gaṭaru* et *Milku* étant des théonymes, *Rāpi'u* étant un titre (dans RS 24.252 un titre de *Milku*) ; le nom suivant aurait représenté les mânes royaux : *Malikūma* aurait été le terme général, *Rapa'ūma* désignant les membres « préhistoriques » de la dynastie royale d'Ougarit, *Gaṭarūma* les membres de la même dynastie depuis *Yaḡarum*. Les *Rapa'ūma* sont assez bien connus à Ougarit, comme par ailleurs ; les *Malikūma* sont surtout connus par les textes de Mari (voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 92-93, n. 60, et ici le commentaire de RS 1.017:33), tandis que nous ne pouvons que deviner la nature des *Gaṭarūma*. Le rapport entre *Rāpi'u* et *Rapa'ūma*, et entre *Milku* et *Malikūma* n'est que conjectural, tandis que le lien entre *Gaṭaru* et *Gaṭarūma* n'est établi que par ce texte-ci. Vu la part de conjecture dans ces rapports, il est évident que les rapports entre les trois groupes de deux sont tout aussi conjecturaux.

140. D'après CTA 55 (RS 1.018):17-22, on sait qu'il existait une statuette de *Gaṭaru*, car on trouve là l'ordre de confier cette divinité à une personne : *w ytn ilm bdhm bd iḫqm gtr w bd yrhd b'l* « et qu'il mette dans leurs mains les dieux, dans les mains de 'Iḫiḳāmu (le dieu) *Gaṭaru* et dans les mains de *Yatarhaddu* (le dieu) Ba'lu » (Pardee, *ibid.*, p. 91-92, n. 56 ; concernant l'interprétation de HBT à la ligne 18 de ce texte, voir plus bas, sur HBZ dans RIH 78/14:10'). Nous avouons ne pas comprendre comment *Gaṭru* peut être en même temps *rpū mlk 'lm* (RS 24.252:1-2 *ex hypothesi*) et Ba'lu, et qu'il puisse néanmoins exister deux statuettes, l'une de *Gaṭru*, l'autre de Ba'lu, comme De Moor semble vouloir le soutenir (*Rise* [1990], p. 72, n. 174). À vrai dire, il n'existe aucune donnée pour étayer l'identification de *Gaṭru* et de Ba'lu, et la lettre CTA 55 parle directement contre l'identification. Soit dit entre parenthèses, l'identification de *Milku* et de Ba'lu que De Moor, *ibid.*, prend pour prouvée par le travail de Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 188, 231-33) n'est, elle non plus, appuyée par aucune donnée directe, mais uniquement par la « logique » : voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 85, n. 24, où l'on verra d'après les éléments bibliographiques cités qu'on avait prôné cette « logique » bien avant Spronk.

141. Nous verrons que les *Gaṭarūma* sont indiqués explicitement comme bénéficiaires de sacrifices selon RS 24.253:26-27 et RS 24.256:19.

142. *Rituale* II (1988), p. 327 (nouvel avis en 1992 : voir ici plus haut, note 135). Pour leurs avis précédents, voir *idem*, *UF* 12 (1980), p. 175 (il s'agirait ici de *Šapšu*, *Yariḫu*, *Gaṭaru*, 'Anatu ; dans d'autres textes, de Ba'lu), et Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 527 (ce serait une épithète de 'Aṭartu).

s'agirait donc d'un duel — et en *Gaṭaru* le soleil (« für den einen 'Starken' »), c'est-à-dire le plus « fort » des deux dieux précédemment nommés. Il est difficile de soutenir cette hypothèse, car la structure ND<sub>1</sub> + ND<sub>2</sub> suivis d'un ND<sub>3</sub> qui n'est qu'un titre correspondant au ND<sub>1</sub> est inconnue dans ces textes. D'un poids négatif encore plus important est l'objection suivante : d'après la traduction des savants de Münster, aussi bien que d'après la nature de la racine GTR, on penserait que *gtr* aux lignes 11 et 14 fût un adjectif employé substantivement ; or, l'on sait que *Šapšu* est déesse <sup>143</sup>, et la forme de l'adjectif devrait donc être féminine. Pour rendre vraisemblable cette explication de *gtrm*, il faudrait expliquer pourquoi on a qualifié « la » *Šapšu* comme « le fort ». Que la distinction entre les membres masculins et féminins du groupement ait fait partie de la conception ougaritique semble indiqué par la ligne 19, où l'on trouve la mention des « *Gaṭarūma* mâles ».

Essayons d'abord d'identifier la divinité *Gaṭaru*, qu'on tiendra pour nommée aux lignes 11 et 14. Les éléments provenant de Ras Shamra que nous avons déjà mentionnés comme établissant un lien entre la racine GTR et une divinité quelconque sont les suivants : (1) l'identification explicite dans le vocabulaire polyglotte de *Ga-ša-ru* avec *Tišpak* et avec *Ningirsu/Sakkud* ; (2) l'emploi de l'adjectif *gtr* pour *Rāpi'u/Milku* en RS 24.252:2 ; (3) l'emploi du nom *gtr* comme qualificatif au génitif du nom divin 'Anatu dans le même texte à la ligne 6. Il est évident que le seul élément d'identification est le premier, car les deux autres ressemblent beaucoup à l'usage de *gašru* en accadien, à savoir comme qualificatif d'un grand nombre de divinités <sup>144</sup>. Malheureusement, la raison pour l'identification entre une divinité mineure mais d'une certaine importance à Ougarit et des divinités mésopotamiennes dont l'une, *Tišpak*, est mineure et au sujet de laquelle il existe peu de données, demeure obscure. L'avis actuel sur la divinité mésopotamienne *Tišpak* est qu'il s'agissait d'une divinité chthonienne alors que *Ningirsu* était dieu de la végétation et de la guerre <sup>145</sup>.

Notre texte ajoute deux éléments : (1) la proximité des formes *gtrm* et *gtr* ; (2) la place qu'occupe *gtr* dans la série de bénéficiaires et d'offrandes, à savoir, immédiatement après *Šapšu* et *Yariḫu* et bénéficiaire d'une offrande de la même nature que celle offerte aux deux divinités précédentes mais de moindre valeur <sup>146</sup>. Il paraît légitime d'interpréter ce second élément comme un groupement conscient et voulu, rassemblant donc les deux divinités astrales principales auxquelles s'est ajouté *Gaṭaru*. À partir de ce groupement, on est tenté de faire de *Gaṭaru* une divinité astrale <sup>147</sup>. Pourtant l'identification avec *Tišpak/Ningirsu/Sakkud* semble faire obstacle à cette solution et parler plutôt en faveur de l'identification de *Gaṭaru* comme divinité de la terre, sans doute en rapport avec l'au-delà <sup>148</sup>, peut-être nocturne, et dont les rapports seraient donc plutôt établis avec *Yariḫu*, et avec *Šapšu*, vu sous l'angle de la partie nocturne de son cycle. Il est difficile de préciser les rapports précis qui ont pu exister entre *Gaṭaru* ougaritique, sûrement identique au *Gaš(a)ru* syrien, et *Milku* (cf.

143. Comme la divinité solaire à Ébla (cf. Archi, *MARI* 7 [1993], p. 73-74 ; cf. Durand, *MARI* 7, p. 60).

144. *CAD G*, p. 57.

145. Voir plus haut note 136, et références chez Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 88, n. 41 ; y ajouter del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 203, n. 30. On trouve *Gašru* à Mari, figurant dans l'anthroponyme <sup>d</sup>*ga-aš-ru-m-ga-mil* (ARM 22 : 13 ii:28), aussi bien qu'à Émar, comme divinité proprement dite (Arnaud, *Emar VI/2* [1985], p. 584, Msk 74264, ligne 5 = vol. VI/3, p. 375, #379, ligne 5 ; vol. VI/2, p. 613, Msk 74292a, ligne 119' = vol. VI/3, p. 354, #373, ligne 119' ; vol. VI/2, p. 632, Msk 74298a, ligne 7' = vol. VI/3, p. 268, #274, ligne 19'). Steinkeller, s'inspirant en partie de l'existence de la divinité syrienne *Gašru*, a trouvé l'adjectif *gašru* employé à l'époque archaïque comme qualificatif de la divinité *Nergal/Erra*, chef du monde infernal (*ZA* 77 [1987], p. 165-66 ; *ZA* 80 [1990], p. 58 ; cf. les réserves exprimées par Lambert, *ZA* 80 [1990], p. 40-52).

146. Ce texte n'étant pas de la poésie, le passage de l'or à l'argent au sacrifice sanglant n'a rien à faire avec les normes poétiques, où l'on attendrait l'ordre de valeur croissant (argent → or), et il ne s'agit donc pas d'un ordre inversé (cf. Craigie, *JTS* 22 [1971], p. 141 ; Watson, *UF* 13 [1981], p. 191).

147. Peut-être Jupiter, dont le titre en accadien est *dāpinu* « fort » (*CAD D*, p. 105). Nous n'avons rien trouvé pour appuyer l'hypothèse selon laquelle il s'agirait de la constellation *Taurus* (del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 203, n. 30 – voir ci-dessus la note 135).

148. Pour les rapports entre notre divinité et *Tišpak* et *Nergal*, cf. plus haut, les notes 136 et 145. On remarquera aussi que *Ninurta* était selon Edzard « Herr der Erde » (*WdM I* [1965], p. 114), mais le faisceau de rapports étant très touffu, et la question étymologique en sumérien étant débattue (cf. Black et Green, *Gods* [1992], p. 142), on n'insistera pas trop sur ce fait.

l'identification avec *Milkunni* dans la colonne hourrite des vocabulaires polyglottes), mais un texte comme CTA 55 (voir la note 140) nous oblige à conclure que *Gaṭaru* était une divinité de plein droit et non pas seulement un titre de *Milku*. Signalons aussi la possibilité que *gtr* ait figuré dans la liste nominative divine que reflète le rite sacrificiel rapporté en RS 24.643 *verso* (voir le commentaire de RS 24.643:38).

Revenons maintenant à la question de la proximité de *gtrm* et *gtr*, et de là à l'interprétation du premier terme. Nous avons pensé que la place occupée par *gtr* aux lignes 11 et 14 (aussi bien que d'autres données) montre qu'il s'agit d'un théonyme — il ne s'agit pas du titre de l'une des deux divinités précédentes. Aucun texte ougaritique ne nous oblige à voir dans *gtrm* soit une paire, soit une pluralité de divinités différentes de celles qui sont nommées ici aux lignes 9-16. Le seul texte qui soit bien conservé et qui contienne des détails susceptibles de servir à l'identification des *Gaṭarūma* est RS 24.256, où un rapport paraît établi entre *ilm* et *gtrm* (cf. les lignes 8 [*t'ln ilm*] et 18 [*yrdn gtrm*]). La structure de RS 1.005 semble favoriser l'interprétation qui voit en *gtrm* un titre dénotant le groupement suivant de divinités<sup>149</sup>, parmi lesquelles figurait *Gaṭaru*, et nous adoptons au moins provisoirement cette définition : le titre décrit ces trois divinités comme « les forts »<sup>150</sup>. Il est facile de comprendre pourquoi ce titre était attaché à *Šapšu* et *Yariḫu* ; quant à *Gaṭaru*, il devait s'agir du chef du monde et de ses régions infernales, identique au dieu syrien *Gaš(a)ru*. Le groupement comprenait-il aussi les divinités mentionnées aux lignes 13 (*l 'nth*) et 16 ([...] *l-1bt*) ? Faisant appel encore une fois à la structure de la première section, on s'aperçoit que, si les deux sections avaient une structure similaire, au moins l'une des deux divinités nommées est à exclure des *gtrm*, car la première section contient trois entités divines bien distinctes. Autre indice que la deuxième section contient au moins deux divisions : aux lignes 17 et 18 on trouve {*l gtrm*} et {*l 'ntm*} séparés par un trait horizontal. Nous concluons que les *Gaṭarūma* proprement dits consistent en *Šapšu*, *Yariḫu*, et *Gaṭaru*, et que les autres divinités nommées leur sont associées sans en faire partie. Les trois auraient acquis l'épithète de « forts » parce qu'elles sont les trois divinités principales des cieux et de la terre, de la nuit et du royaume des morts, et parce que l'une des trois s'appelle *Gaṭaru*. En revanche, si le terme *Gaṭarūma* englobait toutes les divinités de cette section, dont '*Anatu*, on comprendrait mieux pourquoi celle-ci est désignée '*Anatu gutri*, « '*Anatu de la force* » (RS 24.252:6 — voir plus haut).

On objectera peut-être que les autres textes où apparaissent les *gtrm*, principalement RS 24.253 et RS 24.256, n'offrent aucun appui à l'identification des *gtrm* avec les divinités de RS 1.005:11 et 14. C'est vrai, nous ne le nions pas. Mais ces textes n'offrent, non plus, aucune donnée servant à une

149. L'interprétation vers laquelle nous avons penché, et que plusieurs de nos collègues ont adoptée sous une forme ou une autre (dernièrement Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 53-54, 69, 73-74), selon laquelle il s'agirait d'une partie des mânes royaux (voir la discussion ci-dessus), entraîne la troisième interprétation de ces lignes citée plus haut, celle qui voit d'abord l'entrée de ces mânes, puis l'offrande de sacrifices à des divinités différentes et d'un tout autre ordre (célestes et non infernales). Non seulement cette interprétation manque de logique interne, mais elle va à l'encontre de la structure de la première section du texte, où la première divinité qui entre est une hypostase d'une divinité céleste et où cette divinité même est bénéficiaire d'une partie des offrandes mentionnées dans la suite de la section. Essayer d'établir entre les *gtrm* et *šps/yrḫ* un lien par le biais des *kbkḫm* qui figureraient au culte des ancêtres ne serait pas plus satisfaisant ici que plus haut (voir plus haut, la note 77).

150. Les éléments étymologiques pour l'explication de *√GTR* ne sont pas nombreux, et se limitent pratiquement à l'accadien. Le mot *gašru* en accadien semble dénoter une 'force supérieure', souvent, mais pas toujours, associée à des actes guerriers de la part de l'être ainsi qualifié. Un texte nous fera double emploi pour l'interprétation de *Gaṭarūma* ougaritiques. Dans une inscription sur *kuduru* (Hinke, *Boundary Stone* [1907], p. 150-51, col. iv, lignes 15-18) non seulement on trouve cette épithète attachée à la divinité solaire suméro-accadienne (<sup>d</sup>UTU), mais cela se fait dans un contexte qui parle de jugement, sans mention d'actes de guerre, comme de raison, l'apanage de la divinité solaire étant la justice. Par contre, Tallqvist cite un autre texte où *Šamaš* est décrit comme *gašru tāhāzi* « fort à la guerre » (*Götterepitheta* [1938], p. 78). On trouvera aussi dans cet ouvrage la mention de textes où la divinité lunaire est qualifiée de *gašru* (ibid., p. 77-78). On mettra le sens de 'force supérieure' ou de 'force terrible' plutôt en rapport avec l'œuvre de ces divinités dans le monde des morts (voir ci-dessous) qu'avec des exploits guerriers que nous ignorerions. Quoi qu'il en soit de la raison précise pour laquelle *Šapšu* et *Yariḫu* ont pu être groupés comme des *gaṭarūma*, l'usage du terme pour les divinités correspondantes du monde mésopotamien montre que ce même terme n'a rien d'in vraisemblable à Ougarit.



autre identification. Jusqu'au jour où de telles données apparaîtront, il nous paraît nécessaire de définir les *gtrm* à partir de la structure la plus vraisemblable de RS 1.005.

Ligne 10. La formule où le mot *gb* s'interpose entre le verbe et le nom *bt*, sans que la préposition *b* paraisse, montre que *bt* ne reflète pas la contraction de /bi bēti/ <sup>151</sup>.

Malgré les rapports entre *Gataru* et une/des divinité(s) *Milk-*, il nous paraît invraisemblable que *bt mlk* désigne le temple de *Milku* <sup>152</sup> : le rapport entre ces processions divines et le palais royal est en effet bien établi (voir commentaire à la ligne 1), et l'existence d'un temple de *Milku* à Ougarit reste à prouver.

Ligne 12 *ksp tb*. Comme Tarragon l'a soutenu <sup>153</sup>, il s'agit probablement d'« argent purifié », c'est-à-dire, d'argent dont la freinte, lors d'un nouveau raffinage, serait de peu d'importance <sup>154</sup>. On ne trouve l'expression que dans ce texte, mais il y a tout lieu de croire qu'elle est l'équivalent ouest-sémitique de l'accadien *kaspu damqu* <sup>155</sup>.

*āp w npš*. Le sens précis des deux termes, et encore plus la signification rituelle des entités ainsi nommées, constituent un des mystères les plus profonds du vocabulaire de ces textes rituels <sup>156</sup>. Le

151. Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 12.

152. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 99 (voir déjà plus haut, la note 53).

153. *Culte* (1980), p. 50, 103 ; cf. idem, *TO II* (1989), p. 162 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 99 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 192. Dhorme avait déjà traduit par « argent pur » (*RB* 40 [1931], p. 42). Nous ne voyons rien qui appuyerait l'avis de Gray, selon lequel *tb* serait une offrande à part et signifierait « perfume » (*Legacy* <sup>1</sup> [1957], p. 155, n. 2, p. 191 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 212, n. 2, p. 261).

154. Pour la question des états divers des métaux échangés, et de leur raffinage, d'après les textes de Mari, voir Durand, *MARI* 2 (1983), p. 123-39 ; idem, *MARI* 5 (1987), p. 608-9 ; Limet, *Briot* (1985), p. 201-210 ; idem, *MARI* 4 (1985), p. 509-21 ; Talon, *ARMT* 24 (1985), 216-25 ; Michel, *MARI* 6 (1990), p. 192-94. Ces données d'une autre époque et d'un autre lieu sont citées en raison de l'absence de textes de Ras Shamra qui donneraient des détails précis dans le domaine de la métallurgie.

155. *CAD D*, p. 72 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 528.

156. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 42 « face et âme » ; Gordon, *UH* (1947), § 18.218, 1342 « body » et « soul » ; idem, *UL* (1949), p. 114 (de même) ; idem, *UM* (1955), § 20.184, 1269 (de même, avec réserves) ; idem, *UT* (1965), § 19.264, 1681 (de même pour *āp* ; *npš* pourrait signifier « funerary monument, stela ») ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 « body » et « soul » ; Van Selms, *Marriage* (1954), p. 129, n. 2 « nose » et « 'breath' meaning 'incense' » ; Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 12 « lit. 'nez et souffle' » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 321 « snout » et « throat » ; idem, *Anthology* (1987), p. 170 « a snout and a throat » ; Xella, *SMSR* 42 (1973-76), p. 363 « letteralmente 'naso e soffio/anima', ovvero 'naso e gola', cf. p. 378-80, où les deux sacrifices sont mis en rapport avec *āp* et *qsr npš* dans RS 1.002 ; dans *TRU* I (1981), p. 87-90, 110-11, 348-49, 352-53, 355-56, le savant italien ne traduit pas et ne commente pas la formule *āp w npš* (au commentaire de seul *npš* en RS 24.266:15 on trouve « probabilmente una parte di animale ('gola' o 'polmone') » [ibid., p. 32]) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 « Schnauz- und Gurgelstück » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 320, 321, 327 « eine Nase und ein Halsstück » (*npš* sans *āp* est aussi traduit par « Halsstück » aux p. 314, 324) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42 « eine Schnauze und ein Gekröse » (mais dans le commentaire on apprend que « Bei *ap* ... dürfte es sich *pars pro toto* um den ganzen Kopf des Opfertieres und bei *npš* nicht lediglich um die 'Kehle', sondern um die Innereien, das 'Gekröse' überhaupt handeln ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 40-42 « museau » et « poumon » ; idem, *TO II* (1989), p. 162, 172, 230, 232 (de même ; *npš* sans *āp* est aussi traduit par « poumon » aux p. 164, 166, 183, 186, 187, 189, 208, 231, 236, 238) ; Miller, *JBL* 101 (1982), p. 595 « a nose and a throat » ; Lipiński, *IEJ* 33 (1983), p. 138 « museau et gorge » ; idem, *StPh* 6 (1988), p. 171 (de même) ; Weinfeld, *WCJS* 8/Bible (1983), p. 108 « offerings concerning anger and (sin of the) soul » ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 « un hocico y una asadura » ; idem, *SEL* 3 (1986), p. 62 (de même, traduction de RS 24.250\*:5, où figure *npš* sans *āp*) ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 123 « hocico y asadura » ; idem, *Religión* (1992), p. 32, 88, 192 (de même) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 415 (« snout » et « throat »). La correction {*āp*} → {*np*} qu'a suggérée Aistleitner (*WUS* [1963], § 1813 – pour seule la ligne 15 !) est démentie par les nouvelles attestations de la formule (voir l'index des mots ougaritiques).

À ces multiples interprétations du sens des termes s'ajoute l'opinion selon laquelle la formule *āp w npš*, là où elle est suivie par des noms de métaux (voir l'index des mots ougaritiques et notre discussion ci-dessous), désigne soit des maquettes (Miller, *JBL* 101 [1982], p. 595), soit des vaisseaux représentant des formes animales (Lipiński, *IEJ* 33 [1983], p. 138 ; idem, *StPh* 6 [1988], p. 171). Voir notre discussion plus bas.



sens obvie est « museau et gorge ». Y a-t-il lieu, d'abord, de nier ce sens obvie, et ensuite, si la réponse est négative, de quoi s'agit-il réellement ? Nous examinerons d'abord la question du sens des deux termes, l'un après l'autre, essayant seulement après de cerner la signification rituelle de l'offrande consistant en ces deux entités conjointes.

Parcourant les gloses répertoriées dans la note 156, on se rend compte qu'on a proposé essentiellement cinq significations pour *âp* : (1) « le museau », (2) « la face, le visage », (3) « la tête », (4) « le corps », (5) l'offrande concernant la « colère ». Seul le premier sens est vraisemblable. Quant au cinquième, il rencontre trois objections majeures, qui tournent toutes autour des différences entre ces prétendus types de sacrifices et la structure de RS 1.002, texte qui sert de base à l'hypothèse :

— avec la seule exception de *dbh*, quand on nomme dans ses textes un type de sacrifice, l'objet offert est d'ordinaire aussi nommé ; or, la formule *âp w npš* n'est jamais suivie par la sorte d'offrandes que l'on s'attendrait à trouver comme offrande expiant la colère et l'impatience. D'après RS 1.002, aussi bien que d'après le système sacrificiel israélite, les offrandes appropriées devraient être des sacrifices sanglants. Or, on trouve uniquement des métaux précieux (l'or et l'argent) ;

— dans RS 1.002, *âp* et *qsrt npš* sont toujours groupés avec *qtt* ; pourquoi le troisième élément manquerait toujours dans les autres textes rituels ?

— pourquoi, dans cette même perspective, trouve-t-on parfois le *npš* seul ?

— enfin, *npš* lui-même ne signifie pas « impatience », car ce sens dépend de l'association de *qsrt* et de *npš*. Tout au plus pourrait-on accepter que l'offrande du *npš* sanglant servait de sacrifice en rapport avec la *qsrt npš*<sup>157</sup>.

Le sens de « corps » semble ressortir uniquement au besoin de donner à ce texte un sens convenable, puisque son auteur n'a jamais cité de preuve philologique en sa faveur<sup>158</sup>.

Contre le sens de « face, visage », on doit signaler que ce sens du mot *âp* (aussi bien que du mot *'ap* en hébreu) n'est valable que dans certaines expressions qui relèvent toutes du sens fondamental de « nez, museau, narines ». Ce mot n'a pas remplacé *pnm* pour désigner l'élément anatomique plus large<sup>159</sup>. Toutefois, on peut préciser que l'usage du singulier, au lieu du duel, semble indiquer, au moins d'après l'usage biblique, qu'il s'agit du « nez » entier, à savoir du « museau » d'une bête, au lieu des « narines » que désignerait le duel.

Enfin contre le sens de « tête » il faut signaler que ce sens n'est pas attesté par ailleurs et que le sens proposé parallèlement pour *npš*, à savoir « les tripes » est tout à fait invraisemblable, *npš* désignant fondamentalement l'appareil respiratoire.

L'usage du mot *âp* semble donc permettre seulement la traduction par « nez, museau ». Il s'agirait de l'extrémité de la mâchoire supérieure de l'animal offert, comportant les deux narines et la chair qui les entourent.

Nous nous avouons moins impressionnés par l'étude de *npš* par Gottlieb<sup>160</sup> que ne l'était Xella<sup>161</sup>. Gottlieb pensait que le sens premier de *npš* était « lungs, or chest »<sup>162</sup>, et cette ambiguïté

157. Weinfeld évite ce problème en traduisant « offerings concerning ... (sin of the) soul » (*WCJS* 8/*Bible* [1983], p. 108). Il est évident que cette traduction n'est qu'un effort pour contourner le problème posé par la juxtaposition des deux catégories différentes que sont « la colère » et « l'âme ». Qui plus est, cette solution nous écarte de la comparaison avec RS 1.002, qui était la base de cette interprétation, proposée initialement par Xella (*SMSR* 42 [1973-76], p. 378-80).

158. Voir la critique de Van Selms (*Marriage* [1954], p. 129, n. 2) que Gordon a notée (*UM* [1955], § 20.184 ; *UT* (1965), § 19.264) sans pour autant changer sa traduction. Cf. aussi De Guglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 212-213.

159. Bien que nous n'acceptons pas la thèse selon laquelle il s'agirait de rhytons, il faut rappeler que le mot désignant la « face » de l'animal représenté par le vase léontocéphale RS 25.318 est bien *pn* (à l'état construit), non pas *âp*.

160. *GUOST* 25 (1973-74), p. 71-84.

161. *TRU* I (1981), p. 140 : « un senso de 'polmone' emerge convincentemente dal già citato studio di W. Gottlieb » ; dans *Sangue* (1981), p. 122-23, le savant italien était moins convaincu, bien qu'il cite Gottlieb là aussi : « la gola o, più plausibilmente, i polmoni » (remarquons le pluriel !). Dans son premier

est révélatrice du problème fondamental de l'explication en question : son auteur prétend que *npš* doit signifier « lungs » parce qu'il n'y a pas de mot en hébreu biblique pour les poumons mais, apparemment troublé par la forme au singulier d'un mot qui est censé désigner un organe double, il parle tout de suite de la poitrine <sup>163</sup>. Mais si l'argument initial porte sur l'absence d'un mot pour un organe spécifique, on ne peut pas changer sur-le-champ le sens proposé pour ce mot ! De plus, tous les arguments de Gottlieb en faveur des sens « lungs, chest, stomach » peuvent s'appliquer tout aussi bien aux sens « gorge » (gosier/trachée-artère/œsophage) et « cou ». Nous croyons même que certains passages, tels que Is. 5:14 <sup>164</sup> dans la Bible ou CTA 2 III:20 en ougaritique <sup>165</sup> (parmi d'autres), sont plutôt indicateurs du sens anglais « throat » ou « gullet », ce dernier dénotant la « gorge (intérieure) », avec ses deux branches : le passage vers l'estomac (l'œsophage) <sup>166</sup> et le passage vers les poumons (la trachée-artère). « Throat » en anglais et « gorge » en français ont aussi le sens plus large de « partie antérieure du cou » que nous ne connaissons ni dans les textes mythologiques ougaritiques, ni en hébreu biblique <sup>167</sup>. Pourtant, en accadien *napištu* a bien les deux sens (gorge

travail sur le terme *npš* (SMSR 42 [1973-76], p. 377-82), Xella n'a proposé aucune traduction pour *npš* quand il paraît seul, mais seulement dans l'expression *áp w npš*, qu'il interprétait comme une catégorie de sacrifice.

162. GUOST 25 (1973-74), p. 72. Tarragon traduit aussi « poumon » mais sans donner ses raisons (Culte [1980], p. 40-42 ; TO II [1989], p. 162) ; cf. Freilich, JSS 31 (1986), p. 120 (« a lung (?) ») ; Smith, Baal (1992), p. 122 (« 'throat' or 'lung' »).

163. « Apparemment », car il ne souffle mot du fait qu'un organe double devrait être au duel (comme l'oug. *uškm* « testicules », peut-être l'hébr. *motnayim*, dont le sens précis reste incertain) ou au pluriel (par ex. l'oug. *klyt* et l'hébr. *k'lāyōt* « reins »). On peut douter que le mot *rē'āh* de l'hébreu post-biblique cité par Gottlieb avait à cette époque le sens étroit de « poumons » puisque les textes cités par Jastrow sont en rapport avec l'absorption de liquides et l'action de boire (Dictionary, p. 1472). Quoi qu'il en soit pour cette époque, Nöldeke pensait que l'existence du mot mishnique prouvait l'existence du mot en hébreu biblique (Neue Beiträge [1910], p. 151) ; s'il avait raison, on ne peut pas proposer le sens de « poumon » pour un autre mot et fonder cette notion sur l'absence d'un mot signifiant « poumon » en hébreu biblique.

164. *lākēn hirhīy bāh* (š)š'ōwī napšāh « Oui, le shéol élargit sa gorge,

*ūwpa'ā rāh pīy hāh liblīy-hōq* et bée d'une gueule démesurée » (BJ).

165. *bnpšny trhšn ktrm*, « dans ma gorge seront broyés les habiles (artisans) » (TO I, p. 125).

166. « It is patent that *npš* and *mhmrt* in the last couplet [CTA 5 I:7-8] above refer to Mot's gullet as the avenue of Baal's descent into the netherworld » (Pope, Maarav I/1 [1978], p. 28).

167. Pour les textes rituels, les traductions dans ce sens que nous connaissons sont « gorge »/« throat » : De Moor, UF 2 (1970), p. 321 (cf. Rainey, JAOS 94 [1974], p. 192 ; Spronk, Beatific Afterlife [1986], p. 148 ; Miller, JBL 101 [1982], p. 595) ; Pope, Maarav I/1 (1978), p. 26, parle du « primary meaning 'throat' » de *npš* mais ne cite pas de texte rituel ; Van Selms voyait bien le sens « throat » dans les textes mythologiques et prêtait à *áp* dans les textes rituels le sens de « nose » mais pensait que *npš* dans les textes rituels devait désigner « incense » (< « breath ») ; Lipiński, IEJ 33 (1983), p. 138 ; Astour, Studies ...Hurrians (1987), p. 55, n. 396, 397 (« a life/throat »). Dietrich, Loretz et Sanmartín ont d'abord pensé à la gorge intérieure (« Gurgelstück » : UF 7 [1975], p. 526, 528, suivant de Moor), ensuite Dietrich et Loretz ont préféré le sens de « cou » (« Halsstück » : Rituale II [1988], p. 327) ; cf. Smith, Baal (1992), p. 122 (« 'throat' or 'lung' »). Del Olmo Lete propose la traduction « asadura » (Sefarad 46 [1986], p. 366 ; SEL 3 [1986], p. 62 ; AuOr 7 [1989], p. 123 ; idem, Religión [1992], p. 88, 192).

D'autres interprétations nous paraissent hors de propos : Gordon, UL (1949), p. 114 « body-and-soul offering » (voir ci-dessus sur *áp*) ; Thoburn, Old Testament Sacrifice (1954), p. 134 (suit Gordon) ; Cazelles, VT 19 (1969), p. 505 « réconforts » (à propos de RS 24.253:12) ; Greenstein, JANES 5 (1973), p. 158, n. 14 « live prey » (mais on ne peut pas critiquer sa description générale, un peu plus haut dans la même : « some sort of meat ») ; Milik, Ugaritica VII (1978), p. 138 « petit veau » (sens qui convient au contexte rituel, mais qui ne trouve aucun appui, ni dans les autres textes ougaritiques, ni dans le sémitique comparé) ; Weinfeld, WCJS 8/Bible (1983), p. 108 « offerings concerning anger and (sin of the) soul » (voir ci-dessus sur *áp*). Cf. aussi Fisher, HTR 63 (1970), p. 486, 487 « man » (c'est-à-dire « sacrifice humain » ; contre ce sens voir Xella, SMSR 42 [1973-76], p. 355-85) et Herdner, Ugaritica VII (1978), p. 7 « un animal ». Vu le sens de *áp*, il paraît également impossible de donner à *npš* celui de « parfum » (Gray, Legacy<sup>1</sup> [1957], p. 191 ; idem, Legacy<sup>2</sup> [1965], p. 261 ; Courtois, Syria 67 [1990], p. 121 ; cf. Van Selms, cité ci-dessus, cette note). Gray a plus tard traduit par « life », sans donner de précision quant à l'être vivant concerné (Ugaritica VII [1978], p. 108 – ce sens est proposé pour RS 1.009:1 et RS 24.249:25' ; à la p. 107 d'autres sens sont indiqués comme possibles dans les textes littéraires ; cf. Dijkstra, UF 16 [1984], p. 72 « a living being », traduisant RS 1.009:1, aussi sans précision quant à l'être concerné).

extérieure et intérieure)<sup>168</sup> et il est bien possible que les deux sens aient existé aussi en ouest-sémitique. La question qui reste à poser est de savoir si *npš* dans les textes rituels ougaritiques a le sens physique que semblent supposer les textes cités, c'est-à-dire « gosier/trachée-artère/œsophage », ce qui dans le contexte exigerait que cet organe ait été découpé du cou de l'animal en question, ou s'il a le sens plus large de « cou ». Pour le premier sens nous renvoyons à la discussion par Pardee de RS 24.258 où il évoquait quelques rapports avec le sacrifice grec, et présentait la possibilité que le système sacrificiel ougaritique ait comporté une des caractéristiques principales du système grec, c'est-à-dire de présenter aux dieux les parties peu mangeables de la victime sacrificielle<sup>169</sup>. Si cette perspective est admissible (bien limitée, certes, car l'holocauste existe à Ougarit), on peut proposer que le « gosier » ait été en effet découpé, souvent en même temps que le « museau », et ces organes peu comestibles offerts aux dieux comme symboles de la vie de l'animal. Par contre, en faveur du sens « cou » on peut citer les textes accadiens où l'on trouve « la chair du cou (*napištu*) d'un mouton » utilisé comme médicament<sup>170</sup>, et, autre terme, le *tikku*, « le cou », indiqué comme partie de la victime sacrificielle réservée à certains prêtres (voir note 169). Malgré la différence entre les termes ougaritique (*npš*) et accadien (*tikku*), cet usage rituel en Mésopotamie nous paraît être de nature à servir légitimement de comparaison dans le monde rituel ouest-sémitique, et l'usage semble donc décisif pour l'éclaircissement du terme ougaritique<sup>171</sup>.

Quant à la question de la réalité rituelle que dénote *āp w npš*, nous y avons déjà touché au cours de la discussion précédente, concluant, en accord avec la plupart des avis récents, que le sens de chacun des termes, surtout de *āp*, aussi bien que les contextes où se trouve l'expression, indiquent qu'il s'agit de parties du corps d'une victime sacrificielle, en l'occurrence, le museau et le cou. De quel animal ces parties du corps proviendraient, on ne peut le dire, mais ce problème n'est pas limité à cette expression : souvent, quand l'offrande consiste en un organe ou une partie du corps, l'animal n'est pas indiqué (cf. le commentaire de *mntm w kbd* en RS 1.001:2, et de *lb* en RS 1.001:8).

La possibilité qu'il s'agirait de modèles ou de vases cultuels<sup>172</sup> nous semble hors de propos. À la première hypothèse on se demande quelle serait la forme précise d'un modèle de museau et, encore plus difficile à se représenter, celle d'un modèle de cou. A-t-on jamais découvert de tels modèles ? Et de quoi ces modèles sont-ils fabriqués ? On s'attendrait à trouver mentionné le matériau, qui, pour des raisons syntaxiques, ne peut que difficilement être identique aux métaux précieux mentionnés à la suite. Et quant à la seconde hypothèse, en plus de l'objection syntaxique qui vient d'être nommée, on se demande pourquoi on aurait choisi cette façon de nommer le vase, qui aurait comporté non seulement le museau mais aussi les yeux et les oreilles, mais très peu du cou (prenant pour exemple le vase léontocéphale RS 25.318, qui ne porte aucun élément représentatif du cou proprement dit sur le corps de l'objet).

Les textes que nous étudions ne livrent vraiment pas de prise à l'interprétation de la signification de l'offrande du museau et du cou, pas plus d'ailleurs qu'à l'offrande d'autres organes, tels le cœur (*lb*) ou le foie (*kbd*). Ce qui frappe ici, c'est l'absence (dans le cas du museau) ou la rareté (dans le cas du

168. CAD N<sub>1</sub>, p. 303-4. Cf. aussi *napištu* au sens de « cou » ou de « gorge (extérieure) » dans l'expression désignant une forme d'alliance, *lipit napištim* (Charpin, Perrot [1990], p. 109-18). On trouve aussi en accadien un terme technique pour la gorge intérieure, *ur'udu*, que l'on rencontre dans les textes d'haruspice mais non pas comme offrande proprement dite (AHw, p. 1436) ; aussi bien que le mot *tikku*, signifiant « cou » (ibid., p. 1357), qui, lui, peut servir d'offrande (voir McEwan, *Iraq* 45 [1983], p. 191, n. 19, et p. 197 ; Wallenfels, *JAOS* 114 [1994], p. 435, citant textes publiés par D. B. Weisberg ; pour la question de la lecture de UZU.GÚ, voir aussi *kišādu* en CAD K, p. 448).

169. *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 36-38 (solution à laquelle il a finalement préféré une autre).

170. CAD N<sub>1</sub>, p. 304.

171. On remarquera aussi l'existence du sacrifice du cou dans le monde grec (Burkert, *Homo Necans* [1972], p. 113).

172. Voir les éléments bibliographiques dans la note 156.

cou) de l'offrande dans d'autres traditions sémitiques<sup>173</sup>, et l'absence de témoignages écrits rend difficile toute comparaison avec les données archéologiques provenant de l'Europe<sup>174</sup>. Le *tikku* (ou le *kišadu*) dans les textes accadiens présentés par McEwan<sup>175</sup> n'a pas de valeur particulière ; au contraire, il s'agit d'un morceau parmi d'autres, destiné à une classe de prêtres parmi d'autres (le *kalû*). Nous hésitons à voir un rapport entre RS 1.005 et les termes *âp* et *npš* dans RS 1.002, même dans le sens d'offrandes consistant en un museau et un cou pour les péchés de colère et d'impatience, en raison des différences que nous avons signalées plus haut entre les deux textes. Le fait que ces deux éléments anatomiques appartiennent tous les deux au système respiratoire nous fait croire que l'offrande a trait tout particulièrement à la vie — on connaît bien la place qu'ont tenue les termes *rûāḥ* et *nepeš* dans la pensée hébraïque — mais la signification idéologique de ce trait particulier du culte nous échappe<sup>176</sup>.

Ligne 13 *l'nth*. Les difficultés que renferme cette forme peuvent s'illustrer par sa fortune chez Dietrich, Loretz et Sanmartín : ils ont commencé par prendre la forme pour un nom divin, consistant en '*nt* + « hervorhebendes *h* », comparable à *ilh* = *il*<sup>177</sup> ; ensuite Dietrich et Loretz l'ont analysée comme le nom divin '*nt* + pronom 3m.s. « seine(r) Anat »<sup>178</sup>, par « Sogleich danach » sans commentaire<sup>179</sup>, apparemment analysant {*l'nth*} comme la préposition *l* + la particule '*nt* + le suffixe adverbial *-h*, et, enfin, de nouveau par « seine Anat »<sup>180</sup>. L'analyse comme adverbe est ingénieuse et elle paraît résoudre l'un des problèmes concernant la déesse '*Anatu* dans ce texte (l'autre étant la forme '*ntm* aux lignes 18 et 20 — que les savants de Münster se gardent bien de traduire dans *Rituale* II), mais elle comporte des difficultés : (1) la prétendue expression adverbiale *l'nth* est autrement inconnue et son existence n'est pas d'une grande vraisemblance, du fait que '*nt* seul s'emploie adverbiallement, et *l'nth* serait donc triplement marqué comme adverbe ; (2) il est possible que cette analyse de {*l'nth*} perturbe la disposition des sacrifices par rapport aux bénéficiaires divins : tout dépend de la ligne parallèle à celle-ci, la ligne 16, où se trouve une grande lacune au début de la ligne. Une chose est certaine, c'est que la restitution que reflète la traduction « [für die Gottheit] »<sup>181</sup> est insuffisante pour combler la lacune ; la restitution [{*l* + DN}], donnant la formule *âp w npš l DN*, qui serait parallèle aux lignes 12-13 si '*nth* est analysé comme nom divin, est par conséquent tentante.

173. S'il n'existait pas des indices assez forts de l'état perturbé du texte de I Sam. 1:5, on pourrait songer à trouver allusion à l'offrande du museau dans le mot '*appāyim* de ce passage.

174. Cf. les bovins à museau sectionné trouvés à Gournay (Meniel, *apud* Brunaux *et al.*, *Gournay I* [1985], p. 140-41, avec fig. 96d [p. 141] et fig. 98c,d [p. 142] — nous remercions F. Poplin de nous avoir signalé ce parallèle frappant).

175. Voir ci-dessus, n. 168.

176. Selon del Olmo Lete, il s'agirait d'une « ofrenda funeraria típica de combustión » (*Sefarad* 46 [1986], p. 369 ; idem, *Religión* [1992], p. 193). Un regard rapide aux entrées '*AP* et '*NPŠ* dans l'appendice 1D montrera que cette offrande n'est pas qualifiée par *šrp* plus souvent que par d'autres termes. Si cette offrande est présentée souvent à des divinités qui ont trait à l'au-delà (*Rašap*, '*Ilību*), cela n'en fait pas forcément une offrande « funéraire ». Qui plus est, le fait que '*Anatu* et '*Anatu Salḫi* bénéficient plusieurs fois de *âp* et du *npš* nous fait douter que l'offrande ait été réservée aux divinités chtoniennes. Enfin, l'étroite association de cette offrande avec l'offrande de métaux précieux, aussi bien que la structure des passages où l'expression se trouve (voir commentaire de RS 19.013, RIH 77/2B<sup>+</sup> et RIH 77/10B<sup>+</sup>) nous font douter qu'il se fût agi ici d'une offrande « de combustion ».

177. *UF* 7 (1975), p. 528, 553.

178. *UF* 12 (1980), p. 175 ; Loretz, *SEL* 6 (1989), p. 61. De même De Moor, *Anthology* (1987), p. 170 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 183 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 218, n. 43 ; Smith, *Early History* (1990), p. 107, n. 52 (hésitant uniquement en raison d'incertitude épigraphique). Selon Xella, il s'agirait d'une erreur scribale pour {*l'nt*} (*TRU* I [1981], p. 87, 90). D'abord Tarragon donne « '*nt* » sans plus (*Culte* [1980], p. 168), puis il propose la traduction « Anat », sans commentaire (*TO* II [1989], p. 162). Del Olmo Lete a d'abord refusé de trancher : « a su/la '*Anatu* » (*Sefarad* 46 [1986], p. 366), ensuite il a choisi « a su '*Anatu* » (*Religión* [1992], p. 88, 191).

179. *Rituale* II (1988), p. 327.

180. *Jahwe* (1992), p. 42, commentaire p. 55-56 ; cf. Merlo, *SEL* 11 (1994), p. 32-33.

181. *Rituale* II (1988), p. 327.

L'analyse qui voit dans le *-h* le suffixe pronominal de la 3<sup>e</sup> personne est fondée en partie sur l'analyse de l'expression *'nt gtr* en RS 24.252:6 comme signifiant « la *'Anatu* de *Gaṭaru* », analyse que nous avons déjà critiquée, citant à l'appui *b'lh* en RS 1.019:9, où le *-h* ne peut pas se rapporter à une divinité<sup>182</sup>.

En effet, l'analyse la plus vraisemblable du suffixe *-h* nous semble celle qui y trouve le *-h* adverbial<sup>183</sup>. Pourtant, cette interprétation est entravée par les deux mêmes difficultés que nous avons signalées à l'encontre de l'interprétation de *l'nth* comme adverbe, quoiqu'elles soient moins graves ici : (1) il n'existerait que deux attestations de la forme DN + *-h* (*'nth* ici et *b'lh* en RS 1.019:9 ; contre une seule pour l'adverbe *l'nth*) ; (2) la formule *l'nth* « pour *'Anatu* » contiendrait deux indicateurs adverbiaux, la préposition *l* et le suffixe *-h*<sup>184</sup> (contre trois pour l'adverbe *l'nth*). Remarquons pourtant que s'il n'existe que deux exemples de la formule « ND + *-h* » et si la formule « *l* + ND + *-h* » ne serait attestée qu'ici, on connaît trois exemples d'une formule similaire, à savoir « *l* + nom + *-m* » (*l'ntm* ici aux lignes 18 et 20, et *l b btm* en RS 1.009:9 et RS 24.261:8 — dans aucun de ces deux cas on ne doit voir dans le *-m* le morphème du duel ou du pluriel : voir nos commentaires). Devant ces explications moins difficiles, quelque minimes que soient les différences, et devant l'in vraisemblance de l'interprétation de Dietrich et Loretz (voir surtout nos notes 138, 186, et 190), il nous paraît nécessaire de laisser de côté l'analyse de *-h* comme désignant le suffixe génitif. Ce texte n'est en tout cas pas assez clair pour fournir à lui seul la clé de l'interprétation de (*l*) *yhwh w* (*l*) *'šrth* dans les inscriptions hébraïques.

Lignes 14-15. La lacune au début de la ligne 15 doit vraisemblablement être comblée par les mots {[t]q[ʔ]} ([ksp]) (voir la « remarque textuelle »). Pour l'analyse de *tn* à la fin de la ligne 14, il semble nécessaire de suivre la majorité des commentateurs en y voyant le nombre cardinal « deux »<sup>185</sup>. En effet, si on le prend pour un ordinal, cela entraîne l'analyse de *gtr* comme adjectif substantivé (« le second *gtr* »), analyse que nous avons déjà critiquée dans notre commentaire sur la ligne 11<sup>186</sup>. Dans

182. *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 101-2. Selon Dietrich et Loretz, il s'agissait de *Gaṭaru* comme titre de *Ba'lu* (UF 12 [1980], p. 174-75) ; depuis, ils ont adopté l'interprétation de Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 183) et De Moor (*Anthology* [1987], p. 170 ; cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 218, n. 43) selon laquelle *gtr* désigne un ancêtre dynastique (*Jahwe* [1992], p. 69, 73-74). Mais avec leur interprétation de *'nth*, si *gtr* est (quasi) humain, il faut que *'nt* soit « eine *'nt*-Gestalt als Repräsentin der Königen von Ugarit » (ibid., p. 73). Quelque invraisemblable que soit cette interprétation (cf. Pardee, *JAOS* 115 [1995], p. 301-3), au moins elle fait face au problème que négligent De Moor et ses étudiants, celui de l'image d'un ancêtre divinisé, une divinité qui tient donc le rang de héros, « possédant » sa propre *'Anatu*.

*ārtty* en PRU II 2:39 (RS 16.394, KTU 2.31:41), que l'on cite parfois comme exemple de ND + suffixe pronominal (Virolleaud, PRU II [1957], p. 9 ; De Moor, *Anthology* [1987], p. 170 ; Loretz, *SEL* 6 [1989], p. 61), n'a peut-être rien à offrir à la solution du présent problème, du fait que le {y} se trouve sur le bord de la cassure et peut donc appartenir au mot suivant (cf. Maier, *Ašerah* [1986], p. 182, n. 44, p. 211). L'analyse du mot *ārtty* comme nom commun signifiant « femme, épouse, parèdre » (Margalit, VT 40 [1990], p. 273) n'a rien en sa faveur (l'appel fait au parallélisme *ārtt/ārtt* en CTA 3 1:14-15 fait preuve d'une méconnaissance profonde des formes multiples du parallélisme sémantique dans la poésie nord-ouest sémitique — cf. Pardee, *Trial Cut* [1988], p. 19-20).

183. Voir Pardee, *JAOS* 115 (1995), p. 301-3.

184. Pour ce phénomène en hébreu biblique, voir Joüon, *Grammaire* (1923), § 93f (p. 224). Au sujet des compléments marqués soit par le suffixe adverbial soit par la préposition, voir plus haut, commentaire de RS 1.003:46 *'yh*.

185. Gordon, *UL* (1949), p. 114 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 (changement d'avis en 1988, voir la note suivante) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 87 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 170 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 162. Dietrich, Loretz et Sanmartín, ibid., ont aussi traduit *iq[ʔ] ksp* à la l. 12 comme un duel ; cela est toujours possible, car les formes prononcées seraient différentes (*tiqlu* contre *tiqlā*, au nominatif), mais la présence de *tn*, « deux », à la ligne 14 nous fait croire que le texte comportait deux offrandes de contenu différent aux lignes 11-12 et 14-15. Voir plus loin, cette remarque.

186. Del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 192 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 54. Ici, bien sûr, l'analyse de *gtr* comme adjectif substantivé est possible, car *Yariḥu* est une divinité masculine ; c'est à la ligne 11, où *gtr* porterait sur *Šapšu*, selon Dietrich et Loretz (1988), que la difficulté se présente. Selon del Olmo Lete, comme Dietrich et Loretz (1992), les deux *gtr* ne sont pas à identifier avec *Šapšu* et *Yariḥu* et le problème du genre

les indications d'offrandes comportant le sicle dans ces textes, il semble toujours s'agir d'un seul sicle<sup>187</sup> ; ici le mot « deux » aurait été inclus pour éviter toute ambiguïté. Il nous paraît plausible de penser que les offrandes aux lignes 10 à 16 aient été présentées sous forme de deux listes (lignes 10 à 13 et lignes 13 à 16), et que ces listes aient comporté au moins deux différences entre elles, peut-être trois : (1) deux sicles d'argent au lieu d'un pour *Gašaru* ; (2) l'offrande additionnelle à la fin de la ligne 16 ; (3) il est possible — mais nous n'adopterons pas l'hypothèse (voir la remarque suivante) — qu'au début de la ligne 16 se soit trouvé un bénéficiaire divin différent, par rapport à '*Anatu* à la ligne 13<sup>188</sup>.

Ligne 16. Plusieurs spécialistes<sup>189</sup> se sont rendu compte que la restitution {[l il]}<sup>190</sup>, ou même {[l ilt]}<sup>191</sup>, ne suffisent ni l'une ni l'autre à combler la lacune au début de la ligne. Quant à la question de l'espace disponible, aux lignes précédentes se trouvent six ou sept signes dans l'espace qui correspond à la lacune au début de la ligne 16. On comptera même avec la possibilité d'un signe de plus, car le premier clou visible semble appartenir au mot qui précédait *bt*, ne constituant donc pas le séparateur que certains y ont vu (voir la « remarque textuelle ») ; et de plus, les signes conservés à cette ligne sont plus petits et plus serrés qu'aux lignes précédentes. À moins que cette ligne ait commencé en retrait par rapport à la marge gauche ordinaire<sup>192</sup>, la lacune a donc dû emporter de six à neuf signes.

grammatical ne se pose pas. Mais la difficulté de cette analyse est qu'elle n'explique pas l'ordre de mention « *gtrm* ... *špš w yrḥ* ... *gtr* » ; nous avons compris cet ordre comme une indication que *Šapšu* et *Yariḥu* font partie des *Gašarūma* (commentaire de la ligne 9). Et, difficulté plus grave, del Olmo Lete n'a pas encore proposé une explication cohérente du fait que, selon son hypothèse, on trouve le(s) dieu(x) GTR parfois au singulier, parfois au duel, parfois au pluriel. Pour Dietrich et Loretz, 1992, *gtrm* serait toujours au duel et ferait allusion aux deux ancêtres royaux « Gašaru und Yaqaru » (ibid., p. 73). En plus de l'in vraisemblance qu'il y aurait à penser que les Ougaritains aient appelé deux ancêtres par le nom d'un seul des deux, mis au duel et interprété comme un nom commun, il faut souligner que tout cet échafaudage est érigé sur l'hypothèse de l'existence d'un ancêtre s'appelant *gtr*, pour laquelle, comme nous l'avons déjà dit (voir notre commentaire de *gtrm*, l. 9), il n'existe aucune donnée.

187. Voir l'index des mots ougaritiques. Notre hésitation vient du fait que là où *lql* est suivi par un nom de métal, le premier pourrait être au duel, à l'état construit.

188. Nous n'acceptons donc pas la critique formulée par del Olmo Lete, selon laquelle l'analyse comme le nombre cardinal « deux » constituerait « un cambio injustificado en la ofrenda, mientras en el resto se mantiene invariable » (*Sefarad* 46 [1986], p. 366, n. 19 ; *Religión* [1992], p. 192, n. 100). La variation à la fin de la ligne 16 est indéniable ; la restitution au début de cette ligne ne peut pas figurer dans l'argument, car elle est incertaine ; la variation que constitue *tn* est certaine, le problème qui se pose est celui de l'analyse de sa forme.

189. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 525-26 (l'absence de points de suspension dans *Rituale* II [1988], p. 327, constitue soit un changement d'avis, soit une coquille) ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 56 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 170 ; De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* (1987), p. 69 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 162-63.

190. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327 (voir la note précédente). La traduction est « die Gottheit des Tempels ». Toutefois, puisque les savants de Münster traduisent le terme *il bt*, aussi bien que *ilt bt* (terme qui en fait n'est pas encore attesté) à chaque fois par une expression différente il est impossible de savoir lequel des deux théonymes est envisagé ici (*il bt* : RS 1.001:13 « Ilbit » [p. 310], RS 24.260:3 « Dynastiegott » [p. 319], RS 24.260:7, 9 « Tempelgott » [p. 319-20] ; *ilt bt* : RS 1.003:32 « die Göttin des Palastes » [p. 313]).

191. Xella, *TRU* I (1981), p. 86 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 366, 369 ; idem, *Essais* I (1986), p. 60 ; idem, *Religión* (1992), p. 192, 193 (cf. p. 44-45, où aucun doute concernant la présence ici de *ilt bt* n'est signalé).

192. Le seul indice de cette possibilité est la dimension réduite des signes encore visibles : on pourrait l'interpréter comme signifiant que le scribe a dû insérer cette ligne après coup là où il le pouvait entre la ligne 15 et le trait horizontal qui aurait déjà été inscrit en dessous de cette ligne. À notre avis les signes à la ligne 16 ne sont pas assez petits, et l'espace entre la ligne 15 et le trait horizontal est trop grand pour appuyer solidement cette hypothèse. Il semble plus plausible de proposer que le scribe ait réduit la taille des signes parce qu'il avait décidé au préalable de terminer le paragraphe par une seule ligne sur la tablette.

On remarquera aussi qu'aucune ligne du texte ne commence sensiblement en retrait, à savoir à droite de la marge gauche de la tablette, tandis que deux lignes (11 et 14) sont écrites avec le premier signe placé à gauche de la marge ordinaire, sur le bord de la tablette.

Avant de discuter du problème de la restitution, il est nécessaire de résoudre celui du nom divin partiellement conservé, à savoir {...}l-bt. Comme nous l'avons signalé dans notre « remarque textuelle », le premier clou conservé est plus large que le séparateur ordinaire dans ce texte et appartient plutôt donc à {s/l}. Ceci semble indiquer la restitution du théonyme *il bt*. L'absence du séparateur ne pose aucun problème, car ce théonyme s'écrit le plus souvent sans le séparateur (six attestations du théonyme sans le séparateur, deux avec ce clou). On conclura que le clou vertical visible est le dernier clou du {l} du théonyme *il bt*<sup>193</sup>, et que cinq à huit signes sont donc à restituer devant *il bt*.

Ce jeu dans le nombre de signes qu'il est possible de restituer dans la lacune interdit une décision définitive. Si l'on compare l'espace disponible devant la restitution de {[i]l<sup>1</sup>}, à savoir environ 45 mm, avec l'espace qu'occupent les signes se trouvant dans la partie conservée de cette ligne, on voit que le chiffre le plus plausible pour le nombre de signes disparus est de cinq, ce qui, comme par hasard, correspond au nombre de signes présents dans la formule *l'nth* à la ligne 13. Vu les autres points de correspondance entre les listes des lignes 10 à 13 et 13 à 16, et vu la répétition aux lignes 17 à 20 des théonymes *'ntm* et *gtrm*, il semble que la restitution de l'une des formes du nom divin *'Anatu* attestées dans ce texte soit la plus vraisemblable, à savoir soit *l'nth* (ligne 13)<sup>194</sup>, soit *l'ntm* (lignes 18, 20). Avec les données actuelles, nous ne voyons pas de moyen d'aller plus loin.

Lignes 17-21. Nous discuterons la structure de ces cinq lignes, toutes séparées l'une de l'autre par un trait horizontal, après avoir étudié individuellement le sens de chacune.

Ligne 17. La restitution {[tn š]m . l gtrm} paraît plausible, en raison de la formule identique en RS 24.256:19<sup>195</sup>. Le facteur espace est difficile à juger, car ce qui est conservé de cette ligne est plus aéré qu'à la ligne 16. Toutefois, il ne paraît pas que les trois signes proposés aient pu combler l'espace, qui conviendrait mieux à quatre, et même à cinq signes. La formule *tn šm* était-elle précédée par la conjonction *w*<sup>196</sup> ? Pour l'analyse de *gtrm* comme pluriel, voir la remarque suivante.

Ligne 18. Ni la structure de ce texte, ni les données d'autres textes de la pratique, ne permettent la restitution vraisemblable du début de la ligne, où de cinq à sept signes ont dû se trouver<sup>197</sup>. Le grand problème de cette ligne est l'analyse du théonyme *'ntm* : s'agit-il du duel<sup>198</sup> ou du singulier + *-m* « enclitique »<sup>199</sup> ? L'identification avec *'Anatu-wa-Atartu* est pure spéculation, et il y a trop

193. On se rappellera que l'existence d'une divinité *ilt bt* n'est toujours pas prouvée (voir le commentaire de RS 1.003:32 et RS 15.130:8 ; cf. RS 1.001:13).

194. C'est la restitution adoptée par Dietrich et Loretz (*Jahwe* [1992], p. 41, 54 ; nouvel avis par rapport à Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 525 ; Dietrich et Loretz, *Rituele* II [1988], p. 327), mais sans la restitution nécessaire du signe supplémentaire entre {l'nth} et {l-bt}, ce qui a pour résultat de créer une ligne qui est inadmissible en raison de sa structure aberrante (voir la traduction, *Jahwe*, p. 42, où les mots « seien bereit » sont ajoutés entre parenthèses pour créer une phrase – mais rien n'indique que les auteurs aient essayé de déterminer si la formule ainsi créée s'emploie dans ces textes).

195. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 593 (d'après RS 24.253:25-26, texte qui est probablement à répartir autrement) ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 90 ; cf. del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367, n. 20 (dans le texte on trouve « dos machos ? », correspondant à la traduction de *dkrm* à la ligne 19) ; idem, *Religión* (1992), p. 192, n. 101 (de même).

196. La restitution proposée par Dietrich et Loretz, à savoir {[wl'nt]m} (*Jahwe* [1992], p. 41, 54 ; aucune restitution dans leurs études précédentes), peut donc convenir aux exigences épigraphiques. La structure qu'elle suppose est pourtant aberrante : on ne trouve pas dans ces textes la formule « *w l DN<sub>1</sub>, DN<sub>2</sub>, OFFRANDE / DN<sub>1</sub>, OFFRANDE / DN<sub>2</sub>* », et l'état de la tablette fait douter de propositions comportant des structures inattestées.

197. Concernant l'absence de signe devant {l'ntm}, où Dietrich et Loretz ont pensé voir un vestige de {š} (*Jahwe* [1992], p. 41, 54), voir la remarque textuelle.

198. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 228 (il s'agirait de *'Anatu* + *'Atartu*) ; idem, *Anthology* (1987), p. 170 (de même) ; Taylor, *JSOT* 23 (1982), p. 105, n. 7 (suit De Moor) ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 91 (sans explication) ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 182-83 (sans identification explicite) ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 56, 73 (cf. plus haut, la note 186).

199. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526, 528.

d'hypostases de 'Anatu<sup>200</sup> sans distinction explicite pour nous permettre de penser à deux d'entre elles pour identifier les « deux 'Anatu ». Si la forme 'nth à la ligne 13 est bien interprétée comme étant à suffixe adverbial, 'ntm est justiciable aussi de l'analyse qui voit dans le -m une particule. Nous avons cru trouver le -m « enclitique » à fonction quasi conjonctivale en RS 1.001:1, et sa présence ici semble également admissible<sup>201</sup>. Nous n'attribuons pas la même fonction au -m de gtrm aux lignes 17 et 19 parce que cette même forme représente le pluriel à la ligne 9, comme la forme verbale semble l'indiquer. Il va sans dire que le malaise que nous éprouvons à distinguer entre les deux fonctions de -m n'existait pas pour ceux qui écoutaient un texte vocalisé : le nombre grammatical était bien distingué ('anatima et gaṭarīma selon notre hypothèse ; 'anatēma et gaṭarēma s'il s'agissait de duels ; 'anātima si 'ntm était en fait un pluriel + -m enclitique).

Ligne 19. La séquence gtrm ... 'ntm aux lignes 17-18 et la présence de 'ntm à la ligne 20 laissent croire que la ligne 19 est aussi à restituer par {[g]t̪lrm} <sup>202</sup>. Comme nous l'avons dit dans les « remarques textuelles », la forme générale de la trace visible se prête bien à cette restitution, sans être assez bien conservée pour permettre une certitude <sup>203</sup>.

L'accord est général pour voir dans dkrm le pluriel masculin du mot dkr « mâle » <sup>204</sup>. L'interprétation comme « bouc », qui mérite d'être examinée, ne semble pourtant pas à retenir, pour

200. L'analyse comme pluriel (Xella, *TRU I* [1981], p. 90 ; Tarragon, *TO II* [1989], p. 163, n. 75 ; Bordreuil, *Techniques* [1990] II, p. 258, n. 4 ; Walls, *Anat* [1992], p. 111, n. 35) est, si l'on prend le -m pour l'indicateur du pluriel, grammaticalement hors de propos. Si le -t du théonyme 'nt représente le morphème du féminin singulier, comme on le pense généralement, la forme de 'ntm ne peut pas être celle du pluriel, car le pluriel serait simplement /'anātu/ et aurait la même orthographe consonantique que le singulier. Même si le -t faisait partie de la « racine » du nom, ou si le nom divin remonte déjà à un pluriel, on s'étonnerait de l'existence d'un pluriel ayant la forme associée normalement au genre masculin. Pour donner à l'analyse comme pluriel une tournure vraisemblable, il faudrait prendre 'nt- comme le pluriel (/anāt-/ et le -m comme « enclitique ». Quant à la possibilité que le nom divin remonterait aux sources, signifiant « source » ou « sources » (en plus des références citées plus haut, voir Davey, *Ugarit and the Bible* [1994], p. 28), nous en doutons, car la diphtongue /ay/ de 'ayn- aurait dû donner /ê/, ce qui, pour le théonyme en question, ne s'est produit dans aucun dialecte ouest-sémitique ; et s'il s'agissait d'un pluriel, le /ā/ aurait dû devenir /ō/ dans les dialectes cananéens, ce qui ne s'est pas produit non plus. Les autres étymologies que l'on propose parfois, à savoir « providence », « sillon », « signe » (cf. *AfO* 36-37 [1989-90], p. 464-66 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 252, 580, 630 ; Walls, *ibid.*, p. 114-15, 173-74), ne rencontrent pas un problème phonétique du même ordre que « source », parce qu'elles sont dérivées de racines *tertiac infirmæ*, mais on peut tout de même signaler l'absence d'indication de la troisième radicale dans les attestations du nom divin connues jusqu'ici. De toute façon, les difficultés que rencontre toute tentative de déterminer l'étymologie de théonymes aussi bien que le très petit nombre de données sur les anciens noms divins nord-ouest sémitiques font hésiter aussi devant ces explications. Enfin, pour que l'identification du théonyme avec le nom de la ville mésopotamienne *Hana* (Lambert, *SVT* 40 [1988], p. 132 ; cf. Watson, *SEL* 10 [1993], p. 48) soit admissible, il faudrait s'assurer que le {ḥ} de l'orthographe syllabique ait pour origine /' et expliquer pourquoi la voyelle longue de la forme du nom qui désigne la déesse, à savoir *Hanāt*, ne se voit pas dans les formes plus tardives du théonyme (/ā/ → /ō/ en cananéen), ou pourquoi elle n'est par remplacée en ouest-sémitique par un morphème qui désignerait le nom comme une forme dérivée.

201. Dans *UF* 7 (1975), p. 526, 528, Dietrich, Loretz et Sanmartín n'ont pas identifié la particule en question, et depuis Dietrich et Loretz ont abandonné analyse comme particule (*Jahwe* [1992], p. 42, 56).

202. Proposé d'abord par Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 229 ; cf. *idem*, *TRU I* (1981), p. 90 ; suivi par del Olmo Lete, *Sefarad* 46 [1986], p. 367 – le {t} dans la translittération n'est qu'une faute d'impression, car la traduction indique « Gaṭarāmi » ; dans *Religión* (1992), p. 192, on trouve « x » à la place du « t », suivie par la traduction « Gaṭarāmi » ; par Tarragon, *TO II* (1989), p. 163 ; et par Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 41, 54.

203. Si les traces de *Winkelhaken* que nous avons cru y voir sont bien présentes, la restitution de {[bk]r} « premier-né » proposée par De Moor et Spronk (*Cuneiform Anthology* [1987], p. 69 ; *Anthology* [1987], p. 170 ; cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 416) n'est pas possible. D'ailleurs il n'existe jusqu'à ce jour aucune preuve dirimante du sacrifice de « premiers-nés » dans le culte ougaritique (des deux textes cités par De Moor, RS 15.134:9 et RS 24.266:31', le premier n'appartient pas au genre littéraire des rituels et la lecture du mot concerné dans le second n'est pas certaine).

204. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 42 ; Gordon, *UL* (1949), p. 114 (pourtant, dans toutes les éditions de la grammaire, *dkrm* est rangé après *dkrt*, « jars », avec point d'interrogation ; cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 60 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 740 (avec point d'interrogation) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 87 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 192 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 170 ;



trois raisons : (1) cette acception du mot *dkr* n'est pas encore attestée en ougaritique avec certitude<sup>205</sup> ; (2) selon la structure des lignes 17-22 on attend le théonyme à la fin de la ligne, non l'offrande<sup>206</sup> ; (3) ce sens semble être une évolution sémantique relativement tardive (rare en accadien, commun en araméen), à partir du sens fondamental de « mâle ».

Qui sont ces « *Gaṭarūma* mâles » ? Si l'on préfère l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'un groupement de mânes, il faudra élaborer une théorie sexuelle sur les mânes (on parlerait des mânes « mâles », *dkrm*, par opposition aux reines ou aux femmes non royales ?). D'après notre hypothèse, selon laquelle les *Gaṭarūma* sont constitués par les divinités mentionnées à la ligne 11, les « mâles » sont *Yariḫu* et *Gaṭaru*.

Ligne 21. La lecture {slm} est certaine, et celle de {l} pour le signe précédent l'est presque autant. D'après la structure des lignes 17 à 20, qui se terminent toutes, pour autant qu'elles sont bien conservées, par la préposition *l* + ND, sans trait de séparation entre les deux éléments, l'interprétation de *slm* comme nom divin se présente à l'esprit, et dès lors, la possibilité d'identification avec *Šalimu*, divinité bien connue<sup>207</sup>. À l'encontre de cette identification est le fait que la confusion entre les phonèmes /š/ et /s/ est inconnue en ougaritique<sup>208</sup>. La présence du suffixe *-m* attaché aux mots précédents fait penser à la même analyse de *slm*, où le *-m* indiquerait sans doute le pluriel (comme à *gtrm*) et non la fonction quasi conjonctivale (comme à '*ntm*')<sup>209</sup>. Toutefois, la place que tient cette ligne, entre les lignes caractérisées par la formule *l* + ND et la reprise de phrases comportant un verbe, laisse ouverte la possibilité que cette ligne 21 n'ait pas eu la structure des lignes précédentes : cette ligne a pu contenir le premier des actes décrits dans la dernière partie de ce texte. La racine pouvait donc être soit SL(L) soit SLM, et on doit prendre en compte la possibilité que la préposition *l* n'ait pas indiqué le bénéficiaire d'une offrande, mais un autre rapport, selon le contenu du texte détruit au début de la ligne. L'existence de la racine SLM en ougaritique semble prouvée par le nom *mslmt* en CTA 10 III:29 (nom de montagne : *ḡr mslmt // ḡr tliyt*)<sup>210</sup> et en phénicien par le terme architectural *slmt* (CIS I 88:4-5)<sup>211</sup>. D'après les éléments comparatifs, un mot dérivé de √SL(L) devrait désigner un

Tarragon, *TO II* (1989), p. 163 (avec point d'interrogation). Cf. Weippert, *GGA* 216 (1964), p. 190 ; Blau, *UF* 11 (1979), p. 56.

205. Voir aussi le commentaire de RS 24.266:31'.

206. Cette considération infirme également l'analyse selon laquelle il s'agirait de « jarres » (voir la note 204, à Gordon). Il en va de même de celle selon laquelle ce mot serait en apposition aux termes sacrificiels (restitués !) au début de la ligne (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 42 : « [ein Schaf, ein Ochse für die beiden 'Star]ken, zwei männliche Jungtiere »). D'ailleurs, les savants de Münster ne citent pas de parallèle pour la structure « victime ND victime », que le deuxième terme désignant la victime soit en apposition au premier ou qu'il introduise une nouvelle victime. L'interprétation proposée par del Olmo Lete (cf. plus haut, la note 195), selon laquelle la lacune au début de la ligne n'aurait emporté que deux signes (aucun texte restitué n'est indiqué, mais la traduction de la ligne est la suivante : « [a los dos Ga]trami, dos machos », *Sefarad* 46 [1986], p. 367 ; de même dans *Religión* [1992], p. 192), ne respecte ni la longueur de la lacune, ni la structure des lignes 17-18, 20.

207. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 528 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 57 (l'identification avec <sup>d</sup>*Sa-li-mu* du panthéon en cunéiformes syllabiques est pourtant trop simpliste, car, comme on le sait, dans les textes du panthéon en ougaritique c'est *šlm* qui équivaut à <sup>d</sup>*Sa-li-mu*) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 90, 389, 391 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 369, n. 34 (avec hésitation) ; idem, *Religión* (1992), p. 194, n. 115 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 163, n. 76 (« peut-être »). Voir notre critique dans *OLA* 55 (1993), p. 305-6, 309.

208. Gordon, *UT* (1965), § 5.12 ; dans le glossaire, ce passage est classé sous la racine SLM (§ 19.1761), mais sans traduction ; De Moor, *Anthology I* (1987), p. 171, traduit par « staircase ».

209. Del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 369, n. 34 (suggère le duel, sans proposer d'interprétation sémantique) ; idem, *Religión* (1992), p. 194, n. 115 (de même). D'autres pensent à un escalier (Gordon, *UL* [1949], p. 115 « ladder » ; idem, *UM* [1955], § 20.1333, avec point d'interrogation ; idem, *UT* [1965], § 19.1761 (de même) ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 134 « ladder » ; De Moor, *Anthology* [1987], p. 171 « staircase », comme bénéficiaire du sacrifice ; de même Korpel, *Rift* [1990], p. 376).

210. On trouve aussi la série de signes {slm} en *PRU II* 2:37 (RS 16.394, *KTU* 2.31), mais dans un passage trop mutilé pour permettre l'analyse, tant morphologique que sémantique.

211. Voir la discussion étymologique de Houtman (*VT* 27 [1977], p. 339) et l'étude du texte phénicien par Van Den Branden (*Rinaldi* [1967], p. 55-70, en part. p. 66).

« tertre », de  $\sqrt{\text{SLM}}$  une sorte d'« escalier » ou de « rampe ». Mais avec cette interprétation de *l slm*, on ne voit pas très bien la structure de la ligne, car la place semble insuffisante pour restituer le verbe aussi bien que son sujet : le {1} pourrait être le dernier signe de l'un ou de l'autre, par exemple SUJET *y'l slm*, « X montera l'escalier ». La mention d'un escalier ou (meilleure traduction peut-être) de « gradins », fait penser aux gradins du « Temple aux rhytons » des fouilles récentes de Ras Shamra <sup>212</sup> — qui ne sont ni des marches d'escalier proprement dites, ni des marches d'autel, puisqu'on n'y trouve pas d'autel, mais des gradins sur lesquels on montait pour y placer quelque chose (ou des choses). Il nous paraît légitime, s'il s'agit bien du lieu de réunion d'une confrérie-*marziḥu*, de penser qu'on y posait un ou des symbole(s), ou une représentation du dieu patron de la confrérie.

Ayant essayé de discerner le sens individuel des lignes 17-21, pour autant que l'état de la tablette le permettait, nous passons maintenant à la question de la place qu'occupent les actes qui y sont nommés dans le rite plus large.

Nous connaissons deux analyses structurelles de ces lignes, l'une par del Olmo Lete, l'autre par Dietrich et Loretz. Le savant espagnol arrive aux hypothèses suivantes : (1) les lignes 17-20 constituent l'énoncé, non la description détaillée, de la double répétition du rite précédent (c'est-à-dire que *GTR* + '*NT*', *GTR* + '*NT*' annoncent la double répétition intégrale des deux séries de rites qu'il trouve aux lignes 9 à 16) ; (2) comptant le rituel des lignes 9 à 16 comme contenant deux séries, il arrive au total de six pour le nombre de fois que le rite est répété ; (3) la ligne 21 contient un septième élément du rite ; (4) il est possible que *slm* constitue avec *uṣḥry* un couple divin, objet du septième rite <sup>213</sup>.

Aucune de ces conclusions ne peut être acceptée sans réserves. La première hypothèse forme la clé de voûte des autres et, à ce que nous voyons, elle est appuyée uniquement par les traits horizontaux séparant les lignes. Or ces traits ne sont pas entièrement conformes à l'hypothèse : 1) la répartition bipartite des lignes 9-16 n'est pas indiquée par un trait, et 2) il n'est pas possible d'observer l'agencement des traits pour déterminer la fin de la série, car ils continuent jusqu'après la ligne 23. Ensuite, l'auteur de cette hypothèse ne propose pas de restitution des éléments disparus de ce texte qui auraient contenu des formules indiquant la répétition des actes précédents, peut-être pour la bonne raison qu'il n'y en a pas de vraisemblable. En tout cas, le terme principal de répétition, à savoir *kmm*, inséré au début de l'une ou l'autre des lignes 17-20, n'indiquerait pas la répétition intégrale de l'un ou l'autre des rites précédents. Et cette formulation nous amène à une autre remarque : comment intégrer dans cette hypothèse les variations aux lignes 9-16 que nous avons déjà discutées plus haut, et dont l'une est certaine : la présence d'une divinité supplémentaire à la ligne 16 (probablement *'Ilu Bēti*) ? Il nous paraît plus vraisemblable que les lignes 17-20 aient contenu à l'origine quatre offrandes supplémentaires en l'honneur des divinités *gtrm* et '*nt*', et que ces lignes aient donc contenu la description complète du rite à accomplir dans chaque cas.

Quant à la seconde hypothèse, la répétition des noms divins, sur laquelle del Olmo Lete semble s'appuyer pour son calcul aux lignes 17-20, indiquerait quatre répétitions du rite double, à savoir huit séries d'offrandes, non pas six : *gtr* - '*nth*' (lignes 11-13), *gtr* - [ '*nt*' ] (lignes 14-16), *gtrm* - '*ntm*' (lignes 17-18), [ *g* ] *gtrm* *dkrm* - '*ntm*' (lignes 19-20) <sup>214</sup>. On n'arriverait pas, non plus, au chiffre voulu en comptant uniquement les sections démarquées par un trait horizontal : cela en donnerait cinq.

212. Voir Mallet, RSO III (1987), p. 213-48 ; Yon *et al.*, *Syria* 67 (1990), p. 12-13.

213. « ... podemos ver sólo enunciada, no desarrollada, la repetición del ritual anterior otras dos veces por cada par, seis en total, a las que se añade una última en honor de *slm* (-*uṣḥry* ?) ... » (*Sefarad* 46 [1986], p. 369 ; *Religión* [1992], p. 193). Comme l'indique le point d'interrogation, del Olmo Lete n'insiste pas sur la quatrième hypothèse.

214. La restitution, à tous points de vue impossible, de *ilt bt* au début de la ligne 16 a joué dans son calcul, bien sûr ; mais comment a-t-il concilié la double présence de *gtr*, bénéficiaire d'offrande les deux fois, dans la section constituée par les lignes 10 à 16 ? Notre restitution du théonyme '*nt*' au début de la ligne 16 est entrée dans notre calcul aussi, mais il nous semble que l'accord des données épigraphiques et structurelles rend notre hypothèse la plus vraisemblable.

Quant à la question du rapport entre la ligne 21 et les lignes précédentes, comme nous l'avons déjà dit, l'état de la tablette ne permet aucune conclusion sûre. Mais le théonyme *sl(m)* étant inconnu par ailleurs, il nous paraît peu probable que les signes {slm} représentent le syntagme « à/pour telle divinité » ; peu probable donc que cette ligne contienne un septième rite de la même sorte que la présentation d'offrandes et de sacrifices dont il est question aux lignes 10-20. Enfin, la difficulté à lire le théonyme *ûšhry* à la ligne 22 (voir notre « remarque textuelle » et le commentaire suivant), aussi bien que l'absence totale d'appui pour l'existence d'un couple divin *slm (w) ûšhry* (ni cette forme du nom, ni la forme *šlm (w) ûšhry* ne sont attestées), infirment l'hypothèse selon laquelle les lignes 21 et 22 seraient liées par les deux éléments d'un théonyme complexe.

L'analyse structurale que propose Dietrich et Loretz porte plutôt sur les détails du texte (« die Fragen nach Gliederung und Ergänzungen »)<sup>215</sup> que sur une macro-analyse comme celle que nous venons de critiquer. Ici le problème vient du fait que l'on ne peut accepter intégralement aucune des restitutions au début des lignes 16-20 proposées par Dietrich et Loretz<sup>216</sup>, et ces « Ergänzungen » ont évidemment influencé la « Gliederung ». On trouve une répartition inadmissible, celle de la ligne 16, selon laquelle *bt alp w š* constituerait une ligne à part, et une autre dont il faut se méfier presque autant, celle de la ligne 17 part rapport aux lignes suivantes, selon laquelle cette ligne constituerait l'énoncé des deux lignes suivantes. Non seulement cette seconde répartition est aberrante en elle-même (voir plus haut, le commentaire), mais aussi elle infirme la structure apparente de « GTR, 'NT ; GTR, 'NT » aux lignes 17-20 en laissant suspendue en l'air la dernière occurrence de 'ntm (l. 20).

Nous concluons que, du point de vue rituel, les lignes 9 à 20 constituent une unité, où il est question d'une série de sacrifices et d'offrandes présentés aux *Gaṭarūma* (identifiés comme *Šapšu*, *Yarihu*, et *Gaṭaru*), à 'Anatu, et à 'Ilu Bêti. Aux lignes 17 à 20, la répétition des mêmes théonymes semble indiquer que les traits horizontaux n'indiquent pas des cérémonies indépendantes, mais des moments d'un seul rite, toujours celui de l'« entrée » des *Gaṭarūma*<sup>217</sup>. On peut prendre le {l} aux lignes 18 et 20, probablement la préposition, comme indicateur que ces lignes parlaient d'offrandes supplémentaires présentées aux divinités en question, mais devant l'état du texte cela n'est évidemment qu'une hypothèse. Le verbe à la fin de la ligne 22 semble indiquer le passage à une nouvelle phase du rite, mais l'état mutilé de la ligne 21 exclut tout classement définitif de cette ligne, soit avec la section précédente, soit avec la suivante.

Ligne 22. La lecture, au début de la ligne, du théonyme *ûšhry* étant peu probable<sup>218</sup>, il faut penser à d'autres possibilités. La première trace, celle d'un clou vertical placé légèrement à droite de la marge gauche de l'écriture, correspond le mieux au clou vertical de {m}, et les deux fonds de clous verticaux qui suivent pourraient appartenir à {š/l}, ce qui fait penser au mot *mlk*, « roi », acteur principal aux lignes suivantes<sup>219</sup>. Si le deuxième mot est à lire {ḥry}, cette forme est-elle susceptible d'analyse

215. *Jahwe* (1992), p. 55.

216. Pour raison d'absence de données (l. 17, 18, 19), de mauvaises lectures (l. 16, 18, 20), de restitution inadéquate (l. 16), de propositions de structures aberrantes (l. 16, 17-19, 19), et de l'interprétation de tel mot conservé (notamment, faisant abstraction des difficultés entourant les théonymes, *dkrm*, l. 19). Pour les détails de la critique, voir les remarques textuelles et le commentaire.

217. Dans quelle mesure l'omission de la ligne 9 dans la présentation de la structure du passage par Dietrich et Loretz (*Jahwe* [1992], p. 54) est-elle symptomatique de leur attitude envers les rapports, dont il est tout de même nécessaire d'essayer la définition, entre *gīrm*, *gtr*, et *špš w yrḥ* (voir plus haut, commentaire de la ligne 9) ?

218. Voir les remarques précédentes et les remarques textuelles à propos de cette ligne. C'est Xella qui a le premier proposé la lecture {ûšhry} (*TRU I* [1981], p. 87, 90 ; cf. del Olmo Lete, *Sefarad* 46 [1986], p. 367, 369-70 ; idem, *Religión* [1992], p. 192, 193-94 ; Tarragon, *TO II* [1989], p. 163), mais sans rendre compte des traces au début de la ligne, et sans essayer de restituer intégralement la ligne.

219. Sans proposer de lecture, Gray voit dans la ligne 22 l'indication que le roi portait « a certain kind of vestment » (*Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 155, n. 2 ; *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 212, n. 2). Del Olmo Lete voit un lien syntaxique entre les lignes 22 et 23 (*Sefarad* 46 [1986], p. 367 ; *Religión* (1992), p. 88, 96, 192 « se revestirá el rey » ; idem, *OLA* 55 [1993], p. 61) – devant l'état mutilé de la tablette, il nous paraît plus

adverbiale, « à l'hourrite », ou *hry* pourrait-il être un adjectif substantivé signifiant, dans ce contexte, « (le vêtement) hourrite » ? La traduction « le roi s'habille à l'hourrite »<sup>220</sup> refléterait l'élément hourrite bien connu dans le culte ougaritique, et, peut-être, la présence de 'Aṭartu Hurri dans ce rite<sup>221</sup>. Il n'est pas hors de propos que le roi ait eu à prendre les habits d'un prêtre hourrite pour la procession des divinités. Ou encore, il paraît plausible que l'un des deux premiers mots ait désigné le vêtement qu'entend le verbe *ylbš*, l'autre soit le sujet du verbe, soit son complément d'objet direct. Ou encore, si le sujet de ce verbe est le même qu'à la ligne précédente et si l'objet est connu (les divinités précédentes), les deux premiers mots de la ligne 22 pourraient désigner ce vêtement, par exemple, « il (le/les) vêtira du vêtement-X (de type) hourrite »<sup>222</sup>. Il est également possible qu'un nouveau théonyme ait été placé au début de la ligne<sup>223</sup>. Un argument contre l'interprétation qui verrait toutes les divinités des lignes 1 à 20 comme l'objet du verbe *ylbš* vient de la mention de vêtements à la première section, sous-entendant peut-être déjà un rite de vêtiture à ce moment du rite, et l'absence de mention de vêtements aux lignes 9 à 20. Qu'il soit effectué pour le compte du roi ou celui de certaine(s) divinité(s), il s'agit d'un acte préparatoire, permettant au roi d'aller prendre les divinités, selon la ligne 23.

Ligne 23. Que signifie-t-il que le roi « va prendre les dieux » ? Le parallèle le plus frappant est celui de la lettre déjà citée CTA 55:17-22 (voir la note 140), selon laquelle les dieux Gaṭaru et Ba'lu sont remis entre les mains de deux individus. Pourtant, il ne semble pas s'agir là d'un acte cultuel, mais d'un mouvement administratif de statuettes — le document est une lettre, au demeurant fort mutilée, où il est apparemment question de « champs » appartenant à Gaṭaru (*šdt gtr*). D'après les lignes suivantes de RS 1.005 cette « prise » des dieux précédait la procession que menaient ensuite les dieux. On conclura que le roi devait prendre les dieux, qui étaient entrés dans le palais du roi (l. 1-2, 9-10), et les disposer de façon que la procession puisse commencer. Il s'agissait sans doute de prendre dans ses mains les statuettes<sup>224</sup>, qui se trouvaient encore dans les chapelles où s'étaient déroulés les rites précédents (dont l'une est nommée, le *gb*), et de les confier aux responsables de la procession, ou

---

prudent d'observer les traits de séparation. Sans proposer de traduction pour le début de la ligne, Dietrich et Loretz ont traduit *ylbš* par « bekleide er », expliquant en note « D.h.: der König » (*Rituale II* [1988], p. 327), mais dans leur dernier travail en date sur ce texte ils ont proposé la lecture « m\*1\*[k] » (*Jahwe* [1992], p. 41, cf. p. 57). Cf. nos remarques, OLA 55 (1993), p. 309-10, et les notes 27-29.

220. Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 42, 57-58. On remarque néanmoins que le parallèle cité par les savants de Münster en faveur de l'habillement du roi « im Rahmen eines Rituals » (*ibid.*, p. 58), à savoir RS 1.003:54, n'a guère de valeur, parce que la lecture de LBŠ dans ce texte semble fautive et parce que, admettant la lecture, on ne trouve pas d'interprétation évidente du passage. Si l'on admet la lecture, et si on arrive à expliquer le sens des autres termes, notamment *špm*, il s'agirait pour le roi de changer ses vêtements après l'accomplissement du rite, car le passage en question suit la formule *w hl mlk*.

221. Dietrich et Loretz, *ibid.*, p. 58. Il est pourtant difficile d'admettre leur interprétation précise de l'élément *hr* du théonyme (voir plus haut, la note 33), et de ce fait le lien entre le théonyme et le vêtement ne serait pas aussi étroit qu'il l'ont pensé.

222. Une restitution possible serait {ml}[bš .]hry *ylbš* « il/on (les) vêtira de la vêtiture hourrite ». Ou faut-il penser à une forme masculine du nom de vêtement *ryt* que Watson (*SEL* 6 [1989], p. 49) a pensé trouver dans PRU V 170 (RS 18.250[C] ; KTU 4.411) ? La restitution de *w lbš* devant *hry* (De Moor et Spronk, *Cuneiform Anthology* [1987], p. 69) ne convient pas aux vestiges, le premier clou vertical étant trop près du bord pour permettre d'insérer un {w} entre cette trace de signe et la marge gauche. Pour dire que De Moor interprète seul *hry* comme signifiant « a Khurrian garment », Dietrich et Loretz (*Jahwe* [1992], p. 58, citant De Moor, *Anthology* [1987], p. 171) ne tiennent pas compte de la *Cuneiform Anthology* !

223. Par exemple *mlk hry* « le Milku hourrite », à savoir *Milkunni* (voir ci-dessus, la note 133). Pourtant la formule est inconnue et n'imiterait pas la connue, à savoir 'Aṭartu Hurri, où l'on voit employé l'état construit, d'après notre hypothèse énoncée plus haut. L'habillement d'une divinité est envisagé par Xella, avec sa restitution du nom divin *ušhry* (*TRU I* [1981], p. 87 ; suivi par Tarragon, *TO II* [1989], p. 163 ; dans *Culte* [1980], p. 110, une divinité précise n'est pas nommée). Dietrich et Loretz emploient le verbe transitif 'bekleiden', sans indiquer le complément d'objet direct (*Rituale II* [1988], p. 327 ; pour leur nouvelle interprétation, voir plus haut, la note 220 ; cf. Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 36).

224. Tarragon souligne le fait que d'après ce texte les statuettes « n'étaient pas de taille considérable » (*Culte* [1980], p. 103). En effet les représentations divines en ronde-bosse sont plutôt petites (cf. « le dieu El » trouvé au cours de la 46<sup>e</sup> campagne, RS 88.70, qui ne mesure que 25 cm de haut : Yon et al., *Syria* 67 [1990], p. 4-5) ; Yon, *Monuments Piot* (1990), p. 1-19. Cf. Watson, *SEL* 6 (1989), p. 47.

même de les placer de ses propres mains sur les véhicules sur lesquels elles devaient participer à la procession. Selon les lignes 24-25, les desservants et le roi lui-même<sup>225</sup> devaient suivre ce parcours à pied, un parcours apparemment assez court, car il se faisait sept fois pour chaque divinité.

Nous marquons notre accord avec l'avis général selon lequel le verbe LQH n'a aucune valeur négative ici : il s'agit simplement d'une « prise », d'une « réception »<sup>226</sup> de la part du roi, non pas d'une « saisie ». Quant à la forme du verbe, il s'agit sans doute de l'infinitif, dépourvu de la préposition *l*, comme cela arrive quand le verbe commence par /l/ <sup>227</sup>.

Si nous pouvions le faire, il serait important d'identifier avec précision les *ilm* que prend le roi. L'état de la tablette y fait obstacle. Quatre possibilités se présentent à l'esprit : (1) « les dieux étoiles » déjà nommés aux lignes 2-3<sup>228</sup> ; (2) tous les dieux qui figurent dans ce texte<sup>229</sup> ; (3)

225. Cette description est prosaïque et doit ses répétitions au besoin de dire clairement que les deux groupes devaient également aller à pied (contre Levine, *Freedman* [1983], p. 471, qui voit dans les lignes 22 à 26 un morceau de poésie – voir notre discussion plus bas).

226. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 ; Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 61, 352 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 327 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42, 59-60 (la « speziell kultische Bedeutung » [p. 59] ressortit pourtant au contexte, n'appartenant pas au verbe lui-même, et il n'est donc pas légitime d'en tirer des conclusions importantes concernant la nature du rite [p. 63]) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 103 ; idem, *TO* II (1989), p. 163 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 88, 90 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 96, 192 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 61 ; Verreet, *UF* 18 (1986), p. 369 ; idem, *Modi* (1988), p. 174-75 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 171 et la note 21.

227. Cf. Pardee, *JAOS* 95 (1975), p. 616. Verreet y voit un infinitif « absolu », employé adverbiallement (*UF* 18 [1986], p. 369 ; *Modi* [1988], p. 174-75). Deux formes différentes de l'infinitif de ce verbe n'étant pas attestées (cf. l'hébreu, *lāqōʾāh* et *qahat*), il nous semble probable que, comme avec d'autres verbes ougaritiques, l'emploi « absolu » se distinguait de l'emploi « construit » uniquement par la désinence vocalique (cf., parmi ces textes, *b ʿly-* [RIH 78/14:2, 4], formule qui comporterait en hébreu biblique l'infinitif construit *baʿalōt*, et *ʿly l tʿl* [RS 92.2014:6], formule où figurerait l'infinitif absolu *ʿālōh* en hébreu biblique). On n'admettra donc pas la description suivante : « El ugarítico posee, como el hebreo y el fenicio, dos clases de infinitivos : infinitivo absoluto et el infinitivo construido » (Cunchillos, *Manual* [1992], p. 205). Toutefois, d'après les éléments permettant la vocalisation, on peut penser qu'il y avait en fait deux noms verbaux en ougaritique, mais ceux-ci ne correspondaient pas aux deux fonctions envisagées dans la citation précédente : le premier était vraisemblablement de forme fixe pour chaque schème verbal, par ex. /qatālu/ au schème-G ; il servait d'infinitif et ses deux fonctions principales correspondaient à celles des infinitifs construit et absolu en hébreu biblique. L'autre n'était pas intégré dans le système verbal au point d'avoir une vocalisation fixe ; il servait pour exprimer le sens abstrait du verbe, par exemple dans les textes polyglottes. Le nombre réduit de formes comportant un élément permettant la vocalisation permet aussi une seconde hypothèse : comme en arabe, chaque verbe aurait eu un nom verbal, mais la forme pouvait varier d'une racine à l'autre. Contre cette hypothèse compte le fait que tous les exemples d'usages « absolu » ou « construit » rencontrés dans les textes manifestent une forme correspondant à celle de l'infinitif absolu en hébreu biblique (là où l'orthographe permet de déterminer la vocalisation du nom verbal – cf. l'exemple de *ʿLY* cité plus haut, cette note) et les racines *mediae alif* comportent {ā} (par ex., {b šāl} = infinitif « construit », {lāk-m} = infinitif « absolu ») ; jusqu'à présent, la forme courte, /qitl-/, n'est attestée de manière sûre que dans les textes polyglottes (cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 319, 320).

Vu l'absence ici de préposition devant *lqh*, il est vraisemblable que l'infinitif porte la désinence /-u/ caractéristique de l'usage « absolu », que celle-ci soit la désinence casuelle du nominatif (Verreet, *UF* 17 [1986], p. 343-44 ; idem, *Modi* [1988], p. 173) ou la désinence adverbiale (Moran, *JCS* 4 [1950], p. 172 ; Pope, *JCS* 5 [1951], p. 124 ; Kienast, *Lingua* [1981], p. 91).

On remarquera en passant que cette interprétation de *lqh* en RS 24.272:12 n'est ni nécessaire ni préférable (pour la bibliographie, voir Pardee, *UF* 15 [1983], p. 137 ; Verreet, *Modi* [1988], p. 175).

228. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 327, n. 23a (changement d'avis en 1992, voir la note suivante).

229. Tarragon, *Culte* (1980), p. 110 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 60 : « ... nach Z. 26 hatte der König alle aufgestellten Statuen aufzusuchen ... » (nouvel avis, voir la note précédente). Les « Götterstatuen » que voyaient ici Dietrich et Loretz dans *Jahwe* sont devenues, sans nouvelle interprétation détaillée du passage, des « Ahnenfiguren » pour Loretz dans *UF* 24 (1992), p. 156 – cette interprétation signale-t-elle, malgré le renvoi à l'autre ouvrage (ibid., n. 176, renvoie à *Jahwe*, p. 59-60), un retour à l'identification avec les *ilm kbkbm* qui seraient des ancêtres défunts (voir note précédente et plus haut n. 73) ?

certain dieux de ce texte, autres que « les dieux étoiles »<sup>230</sup> ; (4) des dieux qui ne figurent pas dans ce texte. La dernière suppose un texte comportant une certaine incohérence, et aucun spécialiste ne l'a proposée. La première suppose un usage limité du mot *ilm*, qui, dans un autre contexte, ne serait pas limité aux *'Ilūma Kabkabūma*. Y a-t-il une raison suffisante pour accepter cette limitation ici ? Nous l'avons acceptée pour la ligne 8 — mais nous avons déjà admis une exception à cette limitation en acceptant que *'Aṭartu Hurri* ait figuré dans la liste — parce que cette ligne termine une section du texte bien démarquée et où figure la formule *ilm kbkbm*. Mais c'est justement au nom de ces deux critères qu'on ne l'acceptera pas ici : le trait horizontal entre les lignes 8 et 9, aussi bien que la formule de la ligne 9, marquent bien une nouvelle section, et on ne rencontre plus la formule *ilm kbkbm* aux lignes 9-22<sup>231</sup>. L'une ou l'autre des interprétations 2 et 3 semble donc préférable. Mais laquelle ? Le choix des *Gaṣarūma* pour identifier ces *ilm* semble refléter plutôt l'importance de ces divinités dans la conception du culte ougaritique que se sont faite Dietrich et Loretz (n. 232) que les exigences du texte lui-même. En effet, quel indicateur ce texte nous donne-t-il pour dire qu'il s'agit des *Gaṣarūma*, à l'exclusion des autres divinités mentionnées depuis la ligne 9 ? Cette question posée, il faut l'élargir : quel indicateur ce texte nous donne-t-il pour nous permettre de dire qu'il s'agit seulement des divinités mentionnées depuis la ligne 9 ?

La deuxième possibilité indiquée plus haut, à savoir que le roi devait prendre les effigies de toutes les divinités nommées dans ce texte, pose également des problèmes. Cela semble être l'avis de Tarragon<sup>232</sup> : sans s'exprimer clairement sur le rapport entre ces *ilm* et les divinités nommées dans ce texte, il dit que les divinités en question « étaient probablement sept », à cause de la double mention de « sept fois ». La répétition d'actes cultuels n'étant pas ailleurs liée au nombre de divinités figurant dans la portion du rite répétée<sup>233</sup>, nous hésitons devant ce raisonnement. De toute façon, l'état du texte, aussi bien que son interprétation, interdisent le compte précis du nombre de divinités. Pour l'état du texte : on ne sait pas si les lignes 21 et 22 contiennent des théonymes supplémentaires (et même la question des lignes 17 à 20 est ouverte, bien que nous ne voyions pas la possibilité de restituer des théonymes au début de ces lignes). Pour son interprétation, il y a plusieurs difficultés : le rôle rituel des *ilm kbkbm* (c'est la « maison » de ces divinités qui est mentionnée, sans précisions supplémentaires), et l'état précis des *ilm* mentionnés à la ligne 8, de *gtr/gtrm*, et de *'nth/'ntm*<sup>234</sup>. Nous reviendrons sur le problème de la formule *šb' pāmt* en commentant la ligne 26.

230. Del Olmo Lete suggère la possibilité que l'allusion ait été faite aux *Gaṣarūma*, dont deux paires de sept (« una serie de siete reyes/parejas de la dinastía ») auraient été choisies (*Sefarad* 46 [1986], p. 370 ; *Religion* [1992], p. 194). Ne partageant pas l'interprétation des *Gaṣarūma* que sous-entend cette explication de *ilm*, cette dernière nous paraît hors de propos. Il en est de même de la traduction proposée par De Moor : « the two gods » (*Anthology* [1987], p. 171). Il n'identifie pas ces deux divinités, mais d'après la note 21, où est mentionné *KTU 2.4:16-24* (≈ *CTA* 55, texte que nous avons cité plus haut), il doit s'agir des « two Gathru-gods » (sa traduction de *gtrm* aux lignes 10 et 18).

231. On remarquera en passant que la fonction incertaine des traits entre les lignes 16 à 21 ne peut que rendre l'écart entre le rite des lignes 1 à 8 et celui de la ligne 23 plus grand. Nous préférons ne voir dans les lignes 17 à 20 que la continuation de la deuxième section, mais si on préfère multiplier les sections principales en voyant dans chaque trait l'indicateur d'une nouvelle section du texte, la distance entre les lignes 2-3 et 23, calculée en moments rituels, devient d'autant plus grande.

232. Tout en acceptant cette interprétation, Dietrich et Loretz ne limitent pas le nombre de divinités au chiffre de sept (*Jahwe* [1992], p. 60), comme le fait Tarragon (cf. la dernière interprétation de Loretz, citée n. 231).

233. Nous n'avons pas pu accepter que *ilm* à la ligne 8 signifie sept étoiles, à l'exclusion des autres ; l'autre divinité nommée à la ligne 8, *Kôṭaru*, n'est certainement pas « septuple ».

234. On pourrait arriver au total de sept divinités en prenant les décisions suivantes : (1) le *bt ilm kbkbm* n'est mentionné que comme lieu où se tient le festin (peut-être le lieu où entrent les *Gaṣarūma*, parmi lesquels figurent *Šapšu* et *Yariḥu*) ; (2a) *ilm* à la ligne 8 est singulier + *-m* « enclitique » et se rapporte à *'Aṭartu Hurri* ; (2b) il n'aurait pas existé une effigie « des étoiles » nombreuses que le roi pouvait prendre entre les mains, et ce mot à la ligne 8 ne figure donc pas dans le décompte ; (3) les *Gaṣarūma* sont les mêmes que les trois divinités nommées ensuite ; (4) *'nth* et *'ntm* sont une seule et même divinité ; (5) aucune divinité nouvelle n'était mentionnée aux lignes 21-22. Le résultat : 1. *'Aṭartu Hurri* (l. 1, 8 ?), 2. *Kôṭaru* (l. 8), 3. *Šapšu* (l. 11, 14, 17), 4. *Yariḥu* (l. 11, 14, 17, 19), 5. *Gaṣaru* (l. 11, 14, 17, 19), 6. *'Anatu* (l. 13, [16], 18, 20), 7. *'Ilu Bēti* (l. 16).

Ces problèmes et les difficultés qu'ils posent nous incitent à trouver une nouvelle solution, qui ne sera qu'une variante du troisième type déjà discuté. Faisant appel à la structure du texte lui-même, nous proposons qu'il s'agisse uniquement ici des divinités principales de ce texte, à savoir celles qui « entrent », selon les lignes 1 et 9. En effet, les opérations qui ont lieu aux lignes 22 à 26 font penser qu'il s'agit soit d'un rite de « rentrée » des divinités précédemment « entrées », soit d'une procession à l'intérieur du palais royal. On sait déjà que certains des sacrifices furent offerts à des divinités qui ne sont pas nommées parmi les entrants (c'est certain pour *Kôtaru*, et probable pour *ilm* à la ligne 8) ; au moins une de ces divinités, à savoir *'Ilu Bêti*, n'aurait pas participé à un rite de rentrée. Conclusion : *ilm* aux lignes 8 et 23 n'a pas le même point de référence les deux fois : à la ligne 8 il s'agit des « dieux étoiles », à la l. 23 des « entrants », à savoir *'Attartu Hurri*, *Šapšu*, *Yarihu*, et *Gaṭaru*.

Quel est le statut de cette ligne 23 dans la structure du texte ? Autrement dit, quel poids devons-nous prêter au trait de séparation entre les lignes 23 et 24 ? Tarragon s'est fait critiquer par Dietrich et Loretz pour avoir observé le séparateur<sup>235</sup> ; en revanche, dans leurs études plus récentes les savants de Münster semblent indiquer la présence du trait séparateur<sup>236</sup>. Cette question est liée en partie à la même question qui s'est posée par rapport aux séparateurs entre les lignes 21-22 et 22-23. Nous avons déjà exprimé notre avis, à savoir que *ylbš* à la ligne 22 indique une nouvelle étape du rite, par rapport aux lignes 17-20, qui semble continuer la suite d'offrandes commencée aux lignes 9-16, mais que la ligne 21 est trop mutilée pour permettre une décision sûre quant à sa place dans le déroulement du rite. Il nous semble que les lignes 22 et 23 indiquent deux étapes distinctes, mais étroitement liées, entre le rite d'entrée des *Gaṭarūma* et la procession de toutes les divinités qui sont entrées. La ligne 22 exprime l'habillement, soit du roi, soit d'une/des divinité(s), la ligne 23 la prise en main par le roi des statuette(s) divines, les lignes 24 à 26 la procession proprement dite.

Ligne 24. On a expliqué *ātr* de trois façons : comme verbe (« marcher »)<sup>237</sup>, comme nom (« lieu [saint] »)<sup>238</sup>, et comme préposition (« à la suite de »)<sup>239</sup>. L'inventeur de la première explication n'a pas proposé de traduction, et nous n'en voyons pas — il y aurait deux verbes dans la ligne, dont l'un au parfait l'autre à l'imparfait. Pour choisir entre les deux autres explications, nous ne voyons d'autre critère que l'usage ougaritique : la préposition est bien connue, le nom ne l'est pas<sup>240</sup>. Il est possible

235. *UF* 16 (1984), p. 351, commentaire sur Tarragon, *Culte* (1980), p. 103-4.

236. *Rituale* II (1988), p. 327 : on trouve un blanc à la fin de la ligne 23 où le début de la ligne 24 aurait pu être placé, et, nouveauté par rapport aux traductions dans *UF* 16 (1984), p. 61-62, 352 [où, d'ailleurs, la ponctuation n'est pas identique dans les deux versions], on trouve un point à la fin de la traduction de la ligne 23. On trouve aussi un point à la fin de la ligne 23 dans la version de *Jahwe* (1992, p. 42), et cette ligne est l'objet d'un commentaire à part (l. 59-60).

237. Gordon, *UH* (1947), § 18.353 ; idem, *UM* (1955), § 20.296 ; idem, *UT* (1965), § 19.424. Bien que la date de *UH* soit antérieure à *UL*, l'avis de *UH* doit refléter un changement d'avis (voir note suivante).

238. Gaster, *OLZ* 38 (1935), col. 476 ; idem, *PEQ* 1937, p. 209 ; Gordon, *UL* (1949), p. 115 (voir la note précédente) ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 27 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Rainey, *BA* 28 (1965), p. 119 ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 194 (changement d'avis en 1987, voir la note suivante) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526, 528 (changement d'avis en 1984, voir la note suivante) ; Dietrich et Loretz reviennent à cette interprétation dans *Jahwe* (1992), p. 42, 60 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 104 (« lieu (saint) », ou, peut-être « socle ») ; idem, *TO* II (1989), p. 163 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 88 (indique à la p. 90 l'interprétation prépositionnelle possible) ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 233 (« site »).

239. Aistleitner, *WUS* (1963), § 476 (« zum Gott ») ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 345 (« behind the gods ») ; idem, *UF* 8 (1976), p. 227 (indique l'interprétation nominale possible) ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 51 ; Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 61, 352 (« Hinter den Göttern » — un double changement d'avis est signalé dans la note précédente) ; idem, *Rituale* II (1988), p. 327 (de même) ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 (« en pos de los dioses ») ; idem, *Religion* (1992), p. 88, 96, 192 (de même) ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 61 (« after the gods ») ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 171 (« Behind the two gods » — changement d'avis, voir la note précédente).

240. Voir l'étude des formes de la racine *'TR* par Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 57-62. Ceux-ci ne trouvent le nom commun *ātr* que dans une expression tirée de l'histoire de *'Aqhatu* (*CTA* 17 I:29, 47, II:2, 17), interprétation très répandue, sans être universelle. L'usage adverbial attesté en *PRU* V 60 (RS 18.038 ; *KTU* 2.39):34 *ātr* *it*, « Où qu'il soit », remonte certes au nom commun mais a évolué sensiblement et n'a

en effet que le roi ait dû se joindre à la procession rapportant les divinités chez elles, mais nous trouvons insuffisantes les preuves selon lesquelles *ātr* désignerait ces sanctuaires. Le roi a donc trouvé sa place à la suite des statuettes divines qui étaient soit portées par les desservants sacerdotaux, soit montées sur des véhicules (à roues ou à porteurs).

Quel est le sujet du verbe *ylk* dans cette ligne ? Les spécialistes ont montré un grand accord pour le trouver dans le mot *mlk* à la ligne suivante <sup>241</sup>. Nous avons pourtant proposé la traduction « they go » <sup>242</sup>, traduction qui semble mieux rendre compte de la structure des lignes 24 à 26. À moins de voir ici de la poésie <sup>243</sup>, on doit se demander la raison de la répétition de la formule *ylk + p'nm*. Nous ne pouvons accepter l'hypothèse qui voit ici un morceau poétique. Ces trois lignes ne ressemblent pas au poème inséré dans RS 24.266, ni par la forme ni par le contenu. Ici le contenu ne rompt pas le rite, tout au contraire, il en fait partie : il a trait à des actes effectués par les participants au rite (c'est vrai même si *mlk* est seul sujet), et ne fait pas appel au secours d'une divinité. La forme des lignes 24 à 26 pourrait, certes, être poétique ; mais selon l'analyse morpho-syntaxique que nous proposons, la répétition est principalement lexicale (le sujet de *ylk* est chaque fois différent) et répond à une motivation rituelle, à savoir le besoin de déclarer explicitement la participation du roi, aussi bien que celle des desservants, à la procession. On remarquera que l'ordre des mots dans la phrase n'entre pas dans l'argument concernant la nature littéraire de la phrase : s'il s'agit de poésie, le sujet est simplement rejeté sur la deuxième ligne poétique. Par contre, s'il ne s'agit pas de poésie, on se demande pourquoi le sujet est rejeté à la fin de la phrase, et pourquoi la phrase « il ira à pied » est répétée. L'argument poétique n'emportant pas la conviction, on répondra aux deux questions en analysant le premier *ylk* comme n'ayant pas pour sujet le mot *mlk*. De cette manière, *mlk* n'est pas rejeté à la fin de la phrase, et on peut expliquer le fait que la formule *ylk + p'nm* est répétée en fonction de la présence de deux groupes d'acteurs différents, d'une part tous les desservants à part le roi, d'autre part le roi lui-même. Le premier verbe est donc analysé comme étant à sujet indéfini, soit à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel, au jussif (*yalikū*), soit à la 3<sup>e</sup> personne du singulier (le jussif serait *yalik*, l'indicatif *yaliku*) <sup>244</sup>. Il est évident que selon la première analyse le nombre grammatical aurait empêché la confusion entre le sujet des deux formes verbales, et, selon la seconde, que la pause pratiquée à la fin de la ligne 24 dans la lecture orale aurait effectué le même résultat (nous hésitons, pourtant, à voir dans le point séparateur placé à la fin de la ligne l'indication de pause).

Le fondement de l'interprétation de *p'nm* (lignes 24 et 25) comme signifiant le fait d'aller pieds nus étant insuffisant <sup>245</sup>, nous prenons l'expression, jusqu'à preuve du contraire, au pied de la lettre,

---

sûrement pas le sens de « lieu saint » : de ce fait il ne peut guère servir à appuyer ce dernier sens dans RS 1.005 (De Moor, *Seasonal Pattern* [1971], p. 194).

241. Cette analyse n'est pas toujours certaine d'après la traduction proposée, mais un autre sujet n'est jamais suggéré : Gaster, *PEQ* 1937, p. 209 ; Rainey, *BA* 28 (1965), p. 119 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 ; Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 61, 352 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 327 (« der König ... er ») ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42 (dans la traduction des lignes 24-25 on trouve deux fois « der König », comme si le mot *mlk* était répété dans le texte) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 104 ; idem, *TO* II (1989), p. 163 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 88 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 96, 192 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 61 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 171 ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 233. L'autre interprétation proposée par Gordon n'inspire pas beaucoup de confiance : « The feet go to the place of the gods » (*UL* [1949], p. 115 – analyse apparemment abandonnée, voir les notes 237 et 238 ; de même Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 134).

242. *UF* 7 (1975), p. 345 ; cf. idem, *OLA* 55 (1993), p. 303 « (All) will follow ».

243. Levine, *Freedman* (1983), p. 471 (voir déjà plus haut, la note 225). Del Olmo Lete parle d'une « rúbrica rítmica », sans précisions (*Sefarad* 46 [1986], p. 370 ; *Religión* [1992], p. 194). Voir notre critique dans *OLA* 55 (1993), p. 310 ; *Verse* (1993), p. 208, n. 2.

244. Remarquons qu'il serait illégitime de critiquer l'analyse de *ylk* comme 3 m.pl. jussif (/yalikū/) par la comparaison avec *t'rbn* à la ligne 9, où se trouve la préformante en *t-*. D'abord parce que les préformantes *y-/t-* semblent s'employer tous les deux pour le pluriel (voir ci-dessus, la note 134) ; en second lieu parce que *t'rbn* est sûrement à l'indicatif, comme le montre la particule *k* à la ligne 1. L'absence de *-n* à *ylk* refléterait donc, selon l'hypothèse qui y voit la 3<sup>e</sup> p. du pl., le mode jussif.

245. Le seul argument explicite que l'on trouve est celui de Tarragon : « il ne pouvait marcher autrement [qu'à pied] » (*Culte* [1980], p. 104), argument qui contient deux erreurs : d'abord que HLK



comme signifiant simplement le fait d'aller à pied<sup>246</sup>. La raison de la stipulation est sans doute qu'il n'était pas dans les habitudes du haut sacerdoce et du roi d'aller à pied : ils devaient normalement aller en char ou être portés<sup>247</sup>, selon l'honneur dû à des personnages importants.

Ligne 25. S'il existe une raison, autre que celle, très vague, du « style », pour l'inversion de l'ordre dans la formule HLK + P'NM, c'est sans doute pour souligner que le roi, lui aussi, doit se joindre à la procession, qu'il n'a pas le droit cette fois-ci d'utiliser de ses moyens habituels de transport.

Ligne 26. La difficulté principale de cette ligne est dans la formule *l klhm*. On a le plus souvent traduit littéralement, prenant *-hm* comme suffixe de la 3<sup>e</sup> personne du pluriel masculin<sup>248</sup>. Dietrich et Loretz ont pourtant proposé de diviser *-hm* en « *h + m* », où le *-h* a pour antécédent *šb' pāmt* (« als eine Ergänzung zum vorgehenden *šb' pamt* zu verstehen ») et le *-m* apparemment « enclitique » (bien que le mot ne soit pas employé)<sup>249</sup>. La difficulté d'interprétation de la formule peut s'exprimer de trois façons : 1° Est-ce que le chiffre sept est lié au nom *kl* de manière particulière ? 2° Quelle est la fonction de la préposition *l* ? 3° Quel est l'antécédent de *-hm* (ou de *-h* selon l'hypothèse de Dietrich et Loretz) ? Prenons ces questions en ordre inverse. La quasi-unanimité voyant *ilm* comme antécédent, il est nécessaire de discuter surtout l'hypothèse minoritaire, mais la discussion est difficile car ses inventeurs n'ont pas fourni de discussion grammaticale détaillée. Mais si nous avons réussi à interpréter leur pensée, et si l'antécédent de *-h* est bien *šb' pāmt*, on doit se demander pourquoi

signifie uniquement « marcher », n'ayant pas le sens d'« aller » ; ensuite que, même si le premier point était admissible, on n'ait pu ajouter, par emphase tautologique, au simple ordre du roi de marcher la formule adverbiale « à pied ». Mais c'est la première erreur qui est fondamentale, comme le montre l'usage ougaritique. Le roi d'Ougarit devait, par exemple, rendre visite au roi hittite : le verbe est HLK (*PRU V* 60:16 [RS 18.038 ; *KTU* 2.39 ; Pardee, *UF* 13 (1981), p. 151-56]). Y allait-il à pied ? Et quand *Yabnu* est allé en ambassade auprès du roi d'Amourrou (RS 34.124:25-26, cf. Bordreuil et Pardee, *RSO VII* [1991], p. 142-50), y est-il allé à pied ? On connaît même l'usage pour des entités n'ayant pas de pieds, à savoir le sang et les entrailles qui coulent sur les cheveux et la barbe (exprimé au schème-Š : *CTA 3 V*:32-33 ; 18 I:11-12). L'interprétation « pieds nus » semble remonter à De Moor : dans *Seasonal Pattern* (1971), p. 194, il traduisait « barefooted » sans proposer d'argument à l'appui ; dans *Anthology* (1987), p. 171, il traduit « barefoot », sans argument lexicographique mais en citant dans la note 22 deux versets bibliques : Exod. 3:5 et Jos. 5:15, textes qui n'ont rien à offrir pour l'argument sémantique concernant le syntagme HLK P'NM, car on y trouve ordonné explicitement que quelqu'un ôte ses souliers, c'est-à-dire précisément ce qui manque ici. Certains ont accepté l'interprétation proposée par De Moor et Tarragon : Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526, 528 (avec point d'interrogation) ; Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 61, 352 (sans point d'interrogation) ; idem, *Rituale II* (1988), p. 327 (de même) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 42 (avec point d'interrogation) ; cf. Mettinger, *Graven Image* (1995), p. 193 (à propos de prêtres qui vont pieds nus). Certains traduisent littéralement : Gaster, *OLZ* 38 (1935), col. 476 ; idem, *PEQ* 1937, p. 209 ; Gordon, *UL* (1949), p. 115 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 134 ; Rainey, *BA* 28 (1965), p. 119 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 88 ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 (on trouve les pieds nus seulement en note) ; idem, *Religión* (1992), p. 192 (de même) ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 61 (« on foot »).

246. Puisqu'en prose hébraïque on trouve dans l'expression « (aller) à pied », lorsqu'il s'agit comme ici de l'opposition entre « aller à pied » et « être conduit », le duel du mot signifiant pied (Nomb. 20:19 ; Deut. 2:28 ; Juges 4:15, 17 ; en revanche, le singulier se trouve dans le texte poétique Ps. 66:6), nous analysons {p'nm} comme un duel, et non pas comme un singulier + *-m* (Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 233).

247. Concernant l'usage du char dans les processions religieuses à Mari, voir Lafont, *ARMT* 23 (1984), p. 248-50, et au sujet de la chaise à porteurs, voir J.-M. Durand, *AEM I/1* (1988), p. 123, n. 18.

248. Rainey, *BA* 28 (1965), p. 119 « to all of them » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 526 « zu ihnen allen » (changement d'avis en 1984, voir la note suivante) ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 345 « to (or : for ?) all of them » ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 104 « vers elles toutes », avec la précision grammaticale suivante : « s.e., les statues divines (*-hm* : masc. pluriel, en accord avec *ilm*) » ; idem, *TO II* (1989), p. 163 « pour elles toutes » ; Xella, *TRU I* (1981), p. 88 « per la loro totalità » ; del Olmo Lete, *Sefarad* 46 (1986), p. 367 « según su (número) total », expliquant à la p. 370 « en pos de cada 'dios' (de cada una de las siete parejas previas) » (sans commentaire grammatical, il est difficile de savoir dans quelle mesure cette traduction suit Dietrich et Loretz, 1984 – voir la note suivante) ; idem, *Religión* (1992), p. 88, 96, 192, 194 (de même) ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 61 (« according to their total number ») ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 171 « all of them » (avec l'insertion gratuite de « (he shall invoke) » devant la formule prépositionnelle).

249. *UF* 16 (1984), p. 352 ; cf. idem, *Rituale II* (1988), p. 327. Cette interprétation est abandonnée dans *Jahwe* (1992), p. 42, 60 (sans renvoi au précédent avis).

l'accord se fait avec le nom de nombre, et non pas avec le nom principal (*pāmt* étant probablement au pluriel, comme on l'attend après le nombre exprimant l'unité, le pronom suffixe approprié serait *-hn*). Ensuite, si l'allemand « *ingesamt* » est très beau, on se demande dans quelle mesure il correspond à la formule ougaritique, qui se traduirait littéralement (selon cette interprétation) « en ce qui concerne sa totalité, à savoir du chiffre sept ». Enfin, on remarque que cette « *Ergänzung* » est inconnue dans les textes rituels, ou la formule « chiffre + *pāmt* » se retrouve plusieurs fois, que cette analyse de *klhm* à CTA 14 II:95, III:183, est incertaine (*-hm* peut être au pluriel et porter sur la nombreuse armée décrite dans les lignes précédentes), et que la lecture aussi bien que cette interprétation des mêmes signes en RS 17.151:12 (KTU 4.278) sont douteuses. Somme toute, ni le contexte ici, ni l'usage ougaritique n'appuient l'hypothèse, et il faut l'abandonner pour retourner à l'interprétation majoritaire.

Quant à la fonction de la préposition, en l'absence d'autres données <sup>250</sup>, on est obligé de compter comme la donnée principale pour son interprétation la formule qui se trouve plus haut dans ce texte même (l. 7-8), où la préposition indique clairement le bénéficiaire de l'acte répété. Ici on trouve cependant un élément nouveau et important, à savoir le verbe *HLK* : la préposition dépend-elle directement de ce verbe, ou la formule « chiffre + *pāmt* » constitue-t-elle une unité à part où la préposition est à interpréter directement d'après l'exemple aux lignes 7-8 ? La traduction attendue pour la première interprétation serait « Le roi [ir]a à pied sept fois vers <sup>251</sup> eux tous », pour la seconde « Le roi [ir]a à pied, sept fois pour eux tous ». Il nous semble nécessaire de choisir la seconde traduction, mais d'ajouter en commentaire que l'acte répété est celui qui consiste à aller « vers », « jusqu'à » la divinité. En effet, on peut penser que c'est toujours la préposition *ātr* qui régit le verbe *ylk* à la ligne 25, comme à la ligne 24. Cela étant, la ligne 26 constitue une nouvelle pensée. La réalité exprimée semble, d'après les lignes précédentes, être celle-ci : le roi prend les statuettes dans les chapelles du palais où elles ont été déposées lors du rite d'entrée (l. 23), il les remet aux desservants pour les porter ou les véhiculer (actes qui ne sont pas ordonnés en toutes lettres <sup>252</sup>), les desservants forment une procession à la suite des statuettes (l. 24), le roi se joint à cette procession (l. 25), il l'accomplit sept fois, pour toutes les divinités (l. 26) <sup>253</sup>.

Nous arrivons maintenant à la question du nombre de « sept », mis en rapport avec « toutes » les divinités : veut-on exprimer la répétition septuple pour chaque divinité de la procession (nombre de divinités x 7 = total des processions), la répétition septuple d'une seule procession pour toutes les divinités (la procession se dirige sept fois vers un seul but), ou une procession pour chacune des divinités, entendant que le total des divinités était de sept ? La troisième solution n'est pas à retenir, car l'antécédent du suffixe *-hm* sera, comme Tarragon l'a dit (voir la note 248), *ilm* à la ligne 24. Or, ces divinités, avons-nous conclu dans notre commentaire de la ligne 23, sont celles qui sont « entrées » selon les lignes 1 et 9. Cela étant, il semble invraisemblable que le total en soit de sept — d'après notre analyse, il s'agit de quatre : *Attartu Hurri*, *Šapšu*, *Yarihu* et *Gaṭaru* (voir plus haut, nos commentaires sur *ilm* aux lignes 8 et 23) <sup>254</sup>.

La question essentielle est de discerner ce qu'on voulait ajouter à la phrase en y accolant le mot *kl*. Sans ce mot, le roi allait « à la suite des dieux, sept fois » ; avec ce mot, le roi allait « à la suite

250. « CHIFFRE + *pāmt* + *l* » ne se retrouve pas dans ces textes. On lit une fois « CHIFFRE + *pāmt* + *l pn* » (RS 24.250<sup>+</sup>:16), mais le statut quasi indépendant de la préposition *l pn* (voir Pardee, *UF* 8 [1976], p. 314-15) interdit l'utilisation de la formule comportant *l pn* pour interpréter *l*.

251. « Go to » en anglais, voir Pardee, *UF* 7 (1975), p. 345.

252. On peut comparer les préparatifs pour l'acheminement de l'arche de l'alliance vers Jérusalem selon II Sam. 6:3-4. Une comparaison plus serrée entre ce texte, la procession du roi Salomon racontée dans I Rois 8, et notre texte est rendue difficile par l'absence d'indications précises sur l'attitude du roi dans les textes bibliques : ses actes ont lieu « devant (*lipnē*) » YHWH ou l'arche (II Sam. 6:5 ; I Rois 8:5), mais on ne peut pas être certain que ce mot indique sa place dans la procession. Cf. aussi *alāku ana* + ND en accadien (par ex. ARM 21 : 110:5-6).

253. On comparera la procession de la nouvelle *entu* du dieu de l'orage à Émar, d'après Emar 369:29-39 (Arnaud, Emar VI/3 [1986], p. 326-37).

254. Concernant la possibilité de réduire le nombre total de divinités figurant dans ce rite, voir plus haut, la note 234. À supposer que l'on accepte l'analyse du texte envisagée dans cette note, l'interprétation que nous venons de critiquer devient possible.

des dieux, sept fois pour tous ces <sup>255</sup> dieux ». Si nous avons bien compris l'identité des dieux désignés par le mot *ilm* aux lignes 23 et 24, *klhm* ne peut pas élargir ce groupement pour inclure toutes les divinités mentionnées au cours du rite, car le suffixe *-hm*, en se rapportant à *ilm*, limite par ce fait la portée du mot *kl* aux *ilm*. La précision apportée par *klhm* doit donc concerner uniquement '*Aṭtartu Hurri, Šapšu, Yariḫu et Gaṭaru*. Il s'agit de savoir pourquoi on a dû préciser qu'il incombait au roi de suivre la procession de toutes ces divinités et d'où pouvait venir la tentation d'en faire moins. Pour répondre pertinemment à cette double question, il faudrait d'abord savoir s'il s'agit d'une procession à l'intérieur du palais ou d'une procession de rentrée des dieux chez eux. S'il s'agit de la rentrée des divinités, il faudrait connaître la disposition des sanctuaires où résidaient les divinités en question : s'agissait-il de quatre sanctuaires ou de moins ? Ces sanctuaires se trouvaient-ils à proximité du palais, à proximité l'un de l'autre, ou étaient-ils dispersés à travers la ville ?

En l'absence de données sur toutes ces questions, nous ne pouvons que proposer une hypothèse ayant quelque vraisemblance. D'après les termes employés, il s'agit d'une procession. Celle-ci aurait eu lieu soit à l'intérieur du palais, soit vers l'extérieur. Dans le premier cas, le roi devait suivre les statuettes au cours d'un circuit prescrit mais dont nous ne connaissons aucun détail. Un lieu de dépôt des statuettes n'étant pas nommé, on pensera qu'on les remettait là où le roi les a prises d'après la ligne 23. Vu la forme du mot *kl*, toutes les divinités devaient participer en même temps à la procession (on sait que *kl* employé à une forme définie désigne la globalité, à une forme indéfinie la distribution), et l'apport du mot *kl* n'aurait donc été que d'exprimer ce fait. Aucun lieu spécifique d'entrée des *Gaṭarūma* n'étant nommé, il est possible que ceux-ci n'aient pas été, comme '*Aṭtartu Hurri*, déposés dans le *gabbu*, mais dans une chapelle avoisinante. La procession serait donc passée sept fois devant chacune des deux chapelles, pour s'arrêter à la fin du septième tour devant chacune à la suite, pour permettre aux divinités de rentrer dans leur demeure temporaire.

Dans le second cas, le roi aurait suivi les divinités au cours de leur rentrée chez elles, hors du palais. Quel que soit le nombre total de sanctuaires, il y a lieu de croire que des divinités aussi différentes disposaient de plus d'un sanctuaire. La procession de rentrée aurait donc consisté en un circuit qui sortait du palais, qui passait devant chacun des sanctuaires (que le nombre en soit deux, trois, ou quatre) pour repasser devant le palais ; cette procession se renouvelait sept fois ; à la septième fois les statuettes étaient déposées, chacune dans sa « maison ». La précision apportée par le mot *kl* serait simplement qu'il ne fallait oublier aucun de ces sanctuaires au cours de chacun des circuits. Pas de raccourci permis. Il se serait agi vraisemblablement d'une seule procession, à laquelle participaient toutes les divinités à la fois, et qui était renouvelée sept fois.

Contre la seconde hypothèse est l'absence d'un terme exprimant la notion de « sortie » ou de « rentrée ». En sa faveur, la logique de ce qui entre doit tôt ou tard sortir. Contre cette logique la possibilité que les dieux une fois entrés aient séjourné pendant un moment plus au moins long au palais — il ne se trouve dans ce texte aucun indice de la durée du séjour <sup>256</sup>. Somme toute, la solution qui ajoute le moins aux données fournies par le texte lui-même est la première : une procession des divinités à l'intérieur du palais, à laquelle le roi devait participer, comme les desservants, tous allant à pied.

255. L'adjectif démonstratif est nécessaire dans cette paraphrase pour exprimer l'état défini que confère au nom *kl* le suffixe *-hm*.

256. Durand voit un rapport étroit entre les textes de Mari qui parlent de l'« entrée » de certaines divinités au palais et ceux qui parlent de la « résidence » de ces divinités au palais (*Le système palatial* [1987], p. 91). Emar 369, qui donne le rite d'installation de la nouvelle prêtresse-Entu du dieu de l'orage, fournit les détails d'un déplacement divin : la divinité *Ninkur* est déposée dans la maison de la future Entu et y réside pendant la semaine que dure la fête de l'intronisation, ensuite on ramène la déesse dans son temple (l. 22-67 ; voir Arnaud, Emar VI/3 [1986], p. 326-37 ; cf. Dietrich, *UF* 21 [1989], p. 47-100 ; Fleming, *Installation* [1990]).

### Conclusions générales

Ce texte est le premier dans l'ordre de notre commentaire qui atteste la survie jusqu'à la fin du Bronze Récent de la fête d'entrée de certaines divinités au palais royal. La place importante qu'occupe ce genre de fête dans la vie rituelle à Mari au XVIII<sup>e</sup> siècle indique qu'il s'agit à Ougarit d'une liturgie de tradition « amorite ». La particularité du rite saute aux yeux à l'examen de nos rubriques « les dieux » et « les bénéficiaires — les offrandes », où le répertoire des divinités ne ressemble pas du tout à celui de RS 1.001 et de RS 1.003 (pour ne citer que les rites plus typiques déjà commentés). Il est clair que, comme à Mari, certaines divinités spécifiques participaient au rite d'entrée, mais que « le panthéon », sous aucune de ses formes larges, n'était censé défilier ce même jour. Le texte ne comportant aucune indication de la durée du séjour de ces divinités, il est impossible de dire si celui-ci se limitait aux deux jours que durent les rites dont parle notre texte, ou s'il ne s'agit que du début d'un séjour.

Nous en savons si peu sur la signification d'un culte rendu à telle divinité du « panthéon » ougaritique qu'il est impossible pour nous de connaître le bénéfice précis qu'entendaient tirer de sa participation dans ces rites le roi et les officiants. Les données philologiques ne nous paraissent pourtant pas de nature à pouvoir étayer l'hypothèse que ces rites s'identifieraient avec un culte des ancêtres. Que certains patrons divins du séjour des morts aient figuré ici, comme dans d'autres de ces textes, on n'en doutera pas, mais il nous semble que dans un culte proprement dit des morts ou des ancêtres on devrait trouver la mention claire des ancêtres <sup>257</sup>.

RS 1.005 se divise d'après son contenu en trois étapes principales (dont les deux dernières ont plusieurs subdivisions) : le rite d'entrée de 'Attartu Hurri, celui des Gaṭarūma, et une procession de ces divinités principales, soit à l'intérieur du palais, soit à l'extérieur constituant le rite de rentrée.

Le premier rite débute, après l'entrée de 'Attartu Hurri au « tertre » du palais royal, par un festin tenu dans la chapelle des « dieux étoiles » — aucun détail n'est fourni sur le déroulement du festin, mais il est possible que les bêtes offertes aux *ilm* (l. 6-8) en constituent le menu. Ensuite des offrandes-*trmt*, principalement des vêtements, font penser à un rite de vêtue en l'honneur de 'Attartu Hurri elle-même. L'offrande de vêtements est associée avec 'Attartu d'après d'autres textes ; le lien entre cette divinité et la quatrième offrande, la balance, est moins clair. L'envergure des sacrifices qui suivent est frappante : soixante-dix têtes de bétail sacrifiées en l'honneur des « dieux (étoiles) », les habitants du *bt ilm kbkbm* où le festin a lieu, et à Kôṭaru. Le lien précis entre l'entrée de 'Attartu Hurri, le rite de vêtue en l'honneur de celle-ci, et les sacrifices-*šlmm* à l'honneur d'autres divinités n'est pas clair, mais une structure similaire se retrouve dans la deuxième section.

Les Gaṭarūma, que nous avons identifiés avec Šapšu, Yariḫu, et Gaṭaru, reçoivent, comme 'Attartu Hurri selon la première section du texte, uniquement des offrandes non sanglantes, en l'occurrence de l'argent et de l'or. Les sacrifices sanglants sont pour 'Anatu et 'Ilu Bêti et sont beaucoup moins nombreux qu'à la première section (à moins qu'une indication de répétition soit tombée dans une des lacunes aux lignes 16 à 20). Cette division entre offrandes non sanglantes et sacrifices s'étend sur les deux sections qui ont trait à ce côté du rite, indiquant que le rite d'entrée n'était pas principalement un rite comportant des sacrifices sanglants, comme cela se voit aussi à Mari (pour les problèmes dans les autres textes parlant de ce rite, voir plus haut, le commentaire). Les lignes 17-20 sont rendues presque inutilisables par des mutilations, mais elles paraissent avoir contenu d'autres offrandes en faveur des Gaṭarūma et de 'Anatu.

Le statut de la ligne 21 est lui aussi incertain, mais l'hypothèse la plus vraisemblable y voit le premier acte de la dernière section du texte, où l'on passe des offrandes à la procession. Si dans SLM nous sommes devant un mot signifiant « gradins », on peut penser soit que le roi ou des desservants y montent, soit qu'on y place une ou plusieurs des statuettes divines. Ensuite, on habille soit le roi, soit une/des divinité(s). Les lignes 23 à 26 étant moins mutilées, on peut y voir une procession, à laquelle

257. Il est possible, sans plus, comme nous l'avons suggéré (Gibson [1996], p. 277) d'après une communication orale de la part de J.-M. Durand, que le rite d'entrée de 'Attartu, au moins, ait eu lieu après un rite du type *kispu*, qui aurait été célébré, lui, dans un autre lieu.

participent les statuettes divines et le roi lui-même. Ce dernier, pour montrer son humilité par rapport aux divinités, les suit à pied pendant les sept répétitions de la procession.

Le texte ne contient aucune indication de la date par rapport au mois cultuel, la seule notation temporelle étant l'adverbe *'lm* à la ligne 9 indiquant vraisemblablement la suite du rite, qui a dû avoir lieu au lendemain de l'entrée de *'Aṭartu Hurri*. Toutes les indications topographiques se concentrent apparemment sur le palais royal. D'après ce texte et les autres attestations du rite-*'RB*, cette cérémonie semble être en quelque sorte indépendante de la liturgie mensuelle telle qu'elle se trouve rapportée dans les textes comportant des indications précises sur la datation mensuelle. Il paraît donc nécessaire d'envisager une série de rites propres au déroulement du temps, défini à Ougarit par les phases de la lune, et à côté de cette série une catégorie de rites qui n'étaient pas intégrés à cette organisation temporelle. Ceux-ci comportaient les rites désignés par les verbes *'RB* et *PHY* (voir sur RS 19.013:1), auxquels il faut probablement ajouter *NDD* (voir le commentaire de RS 19.015:14). Sans indication supplémentaire, il n'est pas possible de savoir quel facteur déterminait le moment des divers rites appartenant à la seconde catégorie. On peut signaler le rapport entre le rite-*'RB* et le « sacrifice de *Ṣapānu* » qu'établit la séquence de mention des deux rites dans RS 19.015 et RS 24.643, mais cette dernière cérémonie semble elle-même être le rite d'un jour et n'est pas intégrée, en tout cas, à une série liturgique mensuelle<sup>258</sup>. Le simple fait que la seconde série n'était pas intégrée à la première ne veut évidemment pas dire que la définition de la seconde série ne comportait aucun élément temporel, mais cet élément étant absent de nos textes, nous ne sommes pas en mesure de le saisir. Remarquons enfin que les types principaux de sacrifices, les *šlmm*, *šrp*, et *ṭ'*, figuraient aux deux séries de rites. Les genres de rite et les types de sacrifice constituaient donc dans le système culturel ougaritique deux niveaux indépendants, qui pouvaient s'emboîter les uns dans les autres selon les besoins du moment cultuel.

258. Le rite-*'RB* est nommé à la suite du « sacrifice de *Ṣapānu* » dans RS 19.015 et RS 24.643, mais en raison de la structure particulière de chacun de ces textes on ne peut pas être certain que le rite-*'RB* ait été considéré comme faisant partie du *dbḥ špn*. La question de la fixation dans le temps du *dbḥ špn* n'est pas résolue. Pour cette question et sur le rapport entre *dbḥ špn* et *il ḥyr* en RS 24.643:1 et 23, respectivement, voir le commentaire. Les propos qu'ont émis à ce sujet De Moor (*Anthology* [1987], p. 168) et Dietrich et Loretz (*Jahwe* [1992], p. 63) sont à évaluer à la lumière de nos remarques sur la place dans l'année des mois *ra'šu yēni* et *ḥiyyāru* (voir le commentaire de RS 1.003:1 et de RS 12.061:1-2).

## Chapitre 5 : RS 1.009

RS 1.009 = AO 12.038 = CTA 36 = UT 9 = KTU 1.46

Fig. 5

*Dimensions* : hauteur 132 mm ; largeur 163 mm ; épaisseur 27 mm.

*Autres exemplaires du texte* : RS 24.253:1-13 (cf. RS 24.284:1-18) reproduit les lignes 10 à 18 de RS 1.009. L'état de RS 1.009 nous empêche de déterminer jusqu'à quel point les deux textes étaient identiques. La version que l'on voit en RS 24.284 montre beaucoup de variantes par rapport aux deux autres textes.

*État* : Un grand fragment du coin supérieur droit de la tablette, formé aujourd'hui par beaucoup de petits fragments réunis. D'après les lignes 10-17, où l'on peut restituer le texte avec confiance (ces lignes étant la réplique de RS 24.253:1-13), la largeur originale devait comporter encore une quarantaine de millimètres. La hauteur originale était donc d'environ 300 mm (si le rapport hauteur/largeur était d'environ 3/2). La tablette était entièrement inscrite, comme le prouvent la ligne écrite sur la tranche supérieure et la fin de ligne qui arrive provenant du verso en face de la fin de la première ligne. Le texte original devait comporter environ quatre-vingts lignes <sup>1</sup>.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est grande et les signes sont gravés avec très peu de pivotement du calame à droite. Ce scribe faisait usage de signes à clous supplémentaires : {r} de sept clous, {n} de quatre clous. Abstraction faite des considérations archéologiques, le scribe de ce texte n'était certainement pas le même que celui de RS 24.253 : ce dernier ne comporte pas de signe à clous multiples et son {'} « ailé » est différent du {'} de RS 1.009. Mais à part ces différences de détail, le *ductus* général des deux textes est semblable.

Dans un article datant de 1984 M. Dijkstra (voir les « Principales études ») a proposé que quatre fragments qui auparavant n'étaient pas associés à RS 1.009 ont dû originellement faire partie de cette tablette. Il s'agit de RS 1.044, RS 1.[064]<sup>+</sup>, RS 1-11.[021], et RS 1-11.[022] (la question de l'appartenance de RS 1.009A à la tablette principale était laissée ouverte <sup>2</sup>). Pour des raisons épigraphiques que nous indiquerons en détail à la rubrique « Caractéristiques épigraphiques » de chacun de ces fragments, seul RS 1-11.[021] pourrait appartenir à RS 1.009. Toutefois, nous donnons ce fragment aussi dans un chapitre à part parce qu'il ne contient pas de signe caractéristique qui aurait permis une plus grande certitude quant à son appartenance à RS 1.009 (pour les autres fragments cités, il s'agit surtout du {'}, absent de RS 1-11.[021]).

Le signe principal qui nous a servi à distinguer cette tablette de tous les fragments est le {'}. Il est en forme de triangle plus ou moins équilatéral posé sur un des côtés. Ce côté de base est légèrement incliné vers le haut de gauche à droite, par rapport à l'axe de l'écriture, et il peut être légèrement plus long que les côtés inclinés <sup>3</sup>. Cette forme est constante dans ce texte, tandis que dans les autres textes concernés le {'} affecte d'autres formes. L'autre signe distinctif, moins important pour ce propos, est le {t}, qui est fait de deux clous superposés, et n'a rien du {t} « trilobé », exécuté par pivotement du calame dans l'argile.

1. Si les 132 mm du fragment actuel portent 17 lignes, 300 mm auraient porté 39 lignes, au total : 39 x 2 (*recto* et *verso*) + les deux tranches = environ 80 lignes.

2. Voir UF 16 (1984), p. 70. Ce fragment se trouve pourtant dans la transcription, p. 71-72, aux lignes 41-48 (voir commentaire de ce fragment). Dans une note (p. 69, n. 5) et dans un *post-scriptum* (p. 75), il est encore proposé que trois fragments supplémentaires proviendraient de tablettes qui seraient des répliques de RS 1.009. Il s'agit de RS 1.047, RS 24.294 et de RS 28.059B, dont le dernier ne figure pas dans ce recueil. Chacun des trois fragments diffère du passage parallèle respectif proposé par Dijkstra, et l'hypothèse n'est donc pas à retenir. Pour les deux textes étudiés ici plus bas, voir notre commentaire. Pour ce qui concerne RS 28.059B, on trouve la suite de signes {iṣ} qui ne figure pas en RS 24.253:18-23 (= RS 1.009:21-23 d'après la reconstitution de Dijkstra) et qui ne sont pas à relire [iṣ]. On trouvera un examen de l'ensemble de la reconstruction proposée par Dijkstra dans notre étude publiée dans BSOAS 58 (1995), p. 229-42.



24') [ ...	]
25') [ ...	]
26') [ ...	]f-1
27') [ ...	]
28') [ ...	]
29') [ ...	]f-1
30') [ ...	]
31') [ ...	]
32') [ ...	]
<hr/>	
33') [ ...	]f-1
34') [ ...	]
35') [ ...	]
36') [ ...	]m
37') [ ...	]

*Tranche supérieure*

38') [ ... ] . à[p .] w 'npš' [ ... ]

*Remarques textuelles*<sup>6</sup>

1) Le premier signe visible est certainement {t} (tous les témoins), et la relecture ['n]f1<sup>7</sup>, d'après le nom divin 'nt slh connu par RIH 77/10B:8-9, demanderait donc la correction du texte.

On voit le bord inférieur du troisième {t} (contre tous les témoins) aussi bien que l'extrémité droite du {k} (avec *KTU* et Virolleaud).

2) Il n'y a pas de trait de séparation après *tn* (avec Virolleaud et *KTU*, contre *CTA*).

Deux clous du {n} de 'nt sont visibles (contre tous les témoins) et le signe suivant est {t}, non pas {n} — on ne voit pas la moindre trace des clous multiples du {n} (avec Virolleaud, contre *CTA* et *KTU*). Le petit clou vertical à la fin de la ligne<sup>8</sup> doit être un séparateur : il n'y en a pas d'autres à la fin de la ligne dans ce texte, mais le fait est courant et ne pose aucun problème.

4) La restitution d'un séparateur après le w (*KTU*) est invraisemblable, car cette conjonction est toujours attachée au mot suivant dans ce texte.

Le {'} est conservé en entier (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*).

On voit le coin supérieur gauche du premier clou du {s} (avec *KTU*, contre Virolleaud<sup>9</sup> et *CTA*). On remarquera aussi qu'il ne peut exister de doute quant au {n} à la fin de ce mot (Virolleaud a copié un {à}<sup>10</sup>; Herdner a proposé la lecture exacte<sup>11</sup>, suivie depuis par tous les auteurs).

6) Une partie du bord gauche et l'extrémité du coin inférieur droit du {b} de b'1 sont visibles (avec *KTU*, contre *CTA*), aussi bien que le bord inférieur du {'} (avec *KTU* [où, si l'intention est de représenter la tablette selon son état actuel, il faudrait quand même ajouter un astérisque], contre *CTA*). Les deux signes étaient entiers en 1929 (voir *CTA*, pl. XLIV, et la copie de Virolleaud).

Le bord gauche d'un clou vertical qu'a aperçu l'éditeur dans la cassure à droite (le signe est omis par Herdner dans sa transcription, indiqué dans *KTU*) est bien présent, et la restitution de {lg}[dlt] (*KTU*) paraît vraisemblable. On ne peut évidemment pas savoir si le mot était entier à la ligne 6, auquel cas le théonyme au début de la ligne suivante aurait comporté cinq ou six signes, ou si les trois derniers signes

6. Nous ne citerons pas ici nos différences par rapport à Xella, car dans *OrAn* 17 (1978), p. 229, il ne signale aucune différence de lecture par rapport à *KTU*.

7. Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 573-74 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 300-1 ; Bordreuil, *CRAI* 1987, p. 301, n. 23 ; confirmation de la lecture traditionnelle par Bordreuil, *Techniques* (1990) II, p. 262, n. 18 ; cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 178, n. 20. Voir déjà la critique de Xella, *TRU* I (1981), p. 57.

8. Voir la copie de Virolleaud et *CTA*, p. 122, n. 2.

9. On voit sur la photo *CTA*, pl. XLIV, l'état de la partie droite de la tablette tel qu'il se présentait quand Virolleaud faisait sa copie : le {s} était presque entier mais Virolleaud a pris une cassure au-dessus de la tête du second clou du {s} pour une tête de clou.

10. Cf. Segert, *ZAW* 71 (1959), p. 29.

11. Dhorme a lu {spn} sans explication (*RB* 40 [1931], p. 46).



se trouvaient à la ligne suivante (c'est la solution adoptée par les auteurs de *KTU*), suivi par un théonyme comportant deux ou trois signes.

- 7) Le bord droit du {g} de *gdlt* est conservé (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*) aussi bien que celui du {š} de *šlmm* (avec *KTU*, contre *CTA* — ce {š} était presque entier en 1929, voir *CTA*, pl. XLIV, et la copie de Virolleaud).
- 8) Le {m} de *šrm* est presque entier et on voit l'extrémité inférieure du trait de séparation suivant (avec *KTU*, contre *CTA* — Virolleaud a copié ces deux signes comme étant parfaitement conservés mais la photo dans *CTA*, pl. XLIV, les montre déjà dans le même état qu'aujourd'hui).
- 9) La première trace visible peut certes provenir d'un seul clou horizontal, mais la tête du clou n'étant pas visible, on ne peut pas être certain qu'il s'agisse de {t} (dans *KTU* on trouve {t\*}). Quoi qu'il en soit de ce signe, le contexte ne permet pas la restitution de {[gd]l}t<sup>1</sup> que l'on trouve dans *KTU* et que d'autres ont acceptée (voir notre commentaire, plus loin)<sup>12</sup>. Il faut donner raison à *KTU* pour la lecture {bb}t<sup>1</sup>m} (contre *CTA* {bb}m<sup>1</sup>m} : l'espace étant étroit entre le clou horizontal visible et le signe suivant, si le troisième signe était {m} il serait accolé au {m} suivant et le bord droit du clou vertical serait visible.
- 10) Le verbe est à lire {yrthš .}, et non {yrthl}<sup>13</sup>, comme l'ont vu tous les témoins depuis *CTA* : le dernier clou est nettement plus petit que les précédents et dans ce contexte ne peut être que le séparateur.
- 11) Le fond du premier clou du {q} est visible dans la cassure aussi bien que le bord droit du {l} de *yqln* (contre toutes les éditions)<sup>14</sup>. Le {t} suivant, qui est généralement admis depuis *CTA*, est tout sauf sûr. Il s'agit soit d'une éraflure, soit d'une érasure, soit d'un {t} ajouté après coup, mais de façon insolite, car il n'a presque rien du {t} à six branches habituel dans ce texte. Il ne s'agit sûrement pas d'un {t} incisé normalement dans le premier état du texte, car les entailles en question sont placées entre le {l} et le {n}, de façon plus serrée que d'ordinaire dans ce texte. Il nous semble que la prudence épigraphique, renforcée par la comparaison avec RS 24.253:4, où le mot *tn* est absent, exige la lecture {y}ql<sup>1</sup>n}.

Le bord supérieur du {p} de *álp*m est bien visible (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). L'absence du {m} dans une transcription récente de ce passage par Dietrich et Loretz<sup>15</sup> n'est vraisemblablement qu'une coquille, car le signe est bien indiqué dans *KTU*, comme dans les éditions précédentes du texte.

On peut douter du bien-fondé des astérisques chez *KTU* pour {y, h} de *yrh* : on voit cinq des six clous du {y} et l'espace ne permet pas de croire que le {h} ait été {y} (d'autant plus que sur la photo *CTA*, pl. XLIV, on voit les deux signes en entier).

Les deux clous verticaux placés à la suite de *yrh* ont la taille du trait séparateur dans ce texte, et, avec toutes les éditions récentes, nous n'y voyons qu'un double séparateur, interprétation tout indiquée par le simple séparateur en RS 24.253:5.

Il ne peut subsister de doute quant au premier signe du mot suivant : il s'agit de {'} (avec *CTA* et *KTU*), et non du {t} de la copie de Virolleaud, qui a laissé croire à tant de savants qu'il existait à Ougarit un mois de Tishrit<sup>16</sup>.

12. Xella, *TRU* I (1981), p. 55 ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 71 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 188 ; idem, *Religión* (1992), p. 187 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 165, n. 83, signale le problème sans proposer de solution ; cf. Pardee, *AfO* 43 (1995-96), p. 275-76.

13. Cf. Dhome, *RB* 40 (1931), p. 46 ; Gaster, *OLZ* 38 (1935), col. 475-76 ; Rainey, *BA* 28 (1965), p. 119. Avant la mise au point épigraphique par Herdner, certains ont proposé, avec des expressions de doute plus ou moins fortes, la nécessité de corriger le texte : Gordon, *UH* (1947), § 18.1858 ; idem, *UL* (1949), p. 114 ; idem, *UM* (1955), § 20.1754 ; idem, *UT* (1965), § 19.2319 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 132 ; Segert, *ZAW* 71 (1959), p. 30 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2500 ; Levine, *JCS* 17 (1963), p. 105.

14. La lecture du {l} interdit d'interpréter l'espace placé par les auteurs de *KTU* entre le {l} de *yql*, pour eux entièrement restauré, et le {t} de leur mot suivant, *tn*, comme autorisant la restitution d'une forme verbale en -n, sur le modèle de *tqln* en RS 24.253:4 (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 79 ; Dietrich et Loretz, *Leslau* [1992], p. 314, restituent le {n} avec point d'interrogation ; cf. Levine, *Freedman* [1983], p. 470 ; Dijkstra, *UF* 16 [1984], p. 71 — avec point d'interrogation ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 188 ; idem, *Religión* [1992], p. 187). Avant la publication de *KTU*, De Moor lisait {y}ql<sup>1</sup>n}, n'acceptant apparemment pas la lecture de *CTA* (*UF* 2 [1970], p. 324). Tarragon donnait la forme *yqln* comme appartenant à des « Corrigenda » à *CTA* (*Culte* [1980], p. 57 ; cf. *TO* II [1989], p. 165-66). Voir le commentaire ci-dessous.

15. *Leslau* (1992), p. 314.

16. Cf. Herdner, *CTA* (1963), p. 122, n. 15 ; Olivier, *JNSL* 1 (1971), p. 41-42 ; Koffmahn, *BZ* 10 (1966), p. 216.

12) Ce qui paraît sur la copie de Virolleaud comme trois clous de {y}<sup>17</sup> appartient en fait au {d} de *dqtm*. Aujourd'hui on ne voit que les fonds des têtes de deux clous verticaux (Virolleaud n'en a vu qu'un), qui, d'après leur position par rapport au {y} au-dessus, doivent être les deux premiers clous supérieurs du {d} (avec *KTU*, contre *CTA*). Virolleaud a pris les deux premiers clous inférieurs du {d}, aujourd'hui disparus, comme des clous verticaux, cette lecture étant probablement le résultat du mauvais état de la tablette en cet endroit.

Le mot *ynt* était en meilleur état en 1929 qu'aujourd'hui (voir *CTA*, pl. XLIV, et la copie de Virolleaud), mais le bord gauche du {y} est toujours visible (contre *CTA* et *KTU*), aussi bien qu'une partie du bord inférieur du {t} (avec *KTU*, contre *CTA*).

13) On voit deux clous verticaux devant *rmš* (un coin supérieur droit et un clou entier) : il s'agit soit des deux (derniers) clous de {s/l}, soit du dernier clou d'un signe suivi par le séparateur. Le clou entier étant assez grand, la première solution est à préférer (avec *KTU* ; voir déjà la copie dans l'*editio princeps* ; Herdner n'a pas proposé de lecture). Le second signe de *rmš* est certainement {m} (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). Par contre, le {š} de ce mot, aussi bien que le trait de séparation suivant, qui étaient entiers en 1929 (voir *CTA*, pl. XLIV), ont aujourd'hui disparu.

L'espace est sûrement insuffisant pour insérer entre *rmš* et *kbd* la conjonction *w* qui se trouve dans RS 24.253 (au début de la ligne 8).

14) Le trait de séparation après le {p} est certain (avec Virolleaud et *CTA*, contre *KTU*).

Le bord droit de la préposition *l* est visible dans la cassure (contre tous les travaux antérieurs).

16) Il faut remarquer que la question de l'espace disponible pour la restitution de {d} (proposée par *KTU* pour donner *kbdm*) est délicate : il suffit de comparer l'espace occupé par le mot *kbd* à la ligne 13 pour voir que la fin du {b} et l'espace vide qui viendrait normalement à sa suite combleraient la moitié de la lacune<sup>18</sup> et que la lecture {k'd'm} de *CTA* est à première vue préférable. Si {d} il y avait, en plus du signe en partie conservé, il était très serré entre ce dernier et le {m}. La lecture du texte parallèle est {kkdm}, souvent corrigé en {kdbm}, signifiant « deux/des foies »<sup>19</sup>, malgré l'absence d'explication soit phonétique, soit épigraphique, pour l'erreur présumée. La seule lecture de RS 1.009:16 qui convienne en même temps aux données épigraphiques et aux indications du texte de RS 24.253:12 est {k'k'd'm}, c'est-à-dire que l'extrémité de clou horizontal, dont la tête a disparu, qui précède le {k} entier, sera le dernier clou d'un premier {k} (et non pas, donc, le {t} de *ūgrt* — avec *CTA*<sup>20</sup>, contre *KTU*), et le début de {b/d} sera restitué comme {d} seul, sans autre signe dans la lacune (avec *CTA*, contre *KTU*). L'absence de trait de séparation après la pointe de clou horizontal constitue aussi un argument, ni plus fort ni plus faible qu'il ne l'est d'habitude, contre l'interprétation du signe en question comme le dernier signe du mot *ūgrt*. Quant à la restitution au début de la ligne, celle que nous venons de préférer ({ūgrt .} k'k'd'm) au lieu de {ūgrt} t' k'b'l[d'm]) lui convient parfaitement, car la lacune est plus large d'à peu près un signe, comparée à la ligne précédente, et la restitution contient en fait un signe de plus (10 signes + 2 séparateurs contre 11 signes + 3 séparateurs) — mais on accordera sans hésiter que le critère d'espace disponible ne joue pas un rôle important quand il s'agit d'une restitution aussi considérable.

17) Une partie de la forme du {š}, à savoir le bord droit et le coin supérieur droit, est conservée (avec *KTU*, contre *CTA* — quand Virolleaud a fait sa copie ce signe était entier ; voir *CTA*, pl. XLIV).

Entre ce que nous avons pris (avec *CTA*) pour {š} et le {p} suivant se trouve une éraflure que les auteurs de *KTU* ont dû prendre pour un clou vertical, car ils indiquent un trait de séparation entre *'nt* et *špn*, prenant le premier clou vertical pour un trait de séparation et l'éraflure pour le second clou du {š}. La copie de Virolleaud est ici fautive en montrant un plein clou vertical, quoique émoussé ; à la rigueur on pourrait prendre l'éraflure pour un trait de séparation effacé, mais de clou vertical dont la tête aurait été à la hauteur des clous du {š} il n'a jamais existé ici.

17. On se souviendra que l'écriture ougaritique n'était pas déchiffrée à l'époque où Virolleaud a exécuté les copies des textes de la première campagne ; on ne peut pas dire, pour cette raison, que Virolleaud « copiait un {y} ». Il copiait ce qu'il voyait, tout simplement.

18. C'est la fente un peu élargie qui a rendu l'espace occupé par ces signes plus large que l'habitude. Pour se rendre compte de cet élargissement on peut regarder les signes {šl} à la ligne précédente : ces deux signes occupent 21 mm tandis que la distance du côté gauche du {b,d} jusqu'au bord droit du {m} à la ligne 16 est de 23 mm — on jugera si les deux millimètres supplémentaires suffisaient pour insérer un {d}.

19. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 116 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 317 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 51, 53 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 183 et la note 6 ; idem, *Religión* (1992), p. 183 et la note 56 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 189. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 19, a suggéré que dans *kkdm* il s'agissait « d'une ditographie du *k* » pour *kdm*, « deux cruches ».

20. Mais Herdner, dans sa note 17 à la page 122 de *CTA*, semble nier l'existence même de cette extrémité de clou horizontal, qui, pourtant, existe bel et bien.

- 19'-38') Dans *KTU*, ces lignes sont données comme appartenant au verso de RS 1.019<sup>21</sup> (on ne trouve nulle indication sur le texte du verso ni sur la copie de Virolleaud, ni dans *CTA*).
- 19') Le seul indice du premier {r} de la lecture {b}rr de *KTU* 1.48:21 est l'extrémité droite d'un clou horizontal : un astérisque ne serait donc pas mal venu ici.
- 26') La tête du {t} de *KTU* 1.48:27 n'est pas conservée et ce clou horizontal pourrait donc faire partie d'un signe plus complexe.
- 29') Le clou vertical par lequel se termine cette ligne est absent dans *KTU* 1.48.
- 32') Le trait horizontal qui suit cette ligne est absent dans *KTU* 1.48.
- 33') Même remarque qu'à la ligne 25' (ici par rapport à *KTU* 1.48:34).
- 34'-35') Nous n'avons pas trouvé la trace que les auteurs de *KTU* ont donnée pour leur ligne 1.48:35).
- 37') Nous n'avons pas trouvé la trace que les auteurs de *KTU* ont donnée pour leur ligne 1.48:37).
- 38') Le {à} de *âp* est entier (contre *CTA* et *KTU*).
- On peut voir le coin inférieur gauche de deux clous du {n} (avec *KTU*, contre *CTA*).

*Essai de reconstitution des lignes 10-18 d'après RS 24.253:1-13*

- 10) [mlk . b âr]b't . 'š]rt . yrthš . mlk . brr  
 11) [b ym . ml]ât . y'ql'n . âl'pm] . yrh . . 'šrt  
 12) [l b'l . š]p'n . 'd]q]t]m . w 'y]n]t] qrt  
 13) [w mtnt]m] . w š] 'l] rm[š .] kbd . w š  
 14) [l šlm . kbd . âl]p] . w š . 'l] b'l . špn  
 15) [dqt l . špn . šrp] . w š]l]mm . kmm  
 16) [w b bt . b'l . ūgrt .] 'k]k]d]m . w npš  
 17) [ililb . gdl . il š . b]f' ]l .] 'š] . 'nt špn  
 18) [âlp w š ... šrp]

**Traduction**

*Recto*

- 1) [ ... ]T, (un) SLH (et) (un) cou (comme) sacrifice-*t'* et d[eux] foies  
 2) [ ... ]MM<sup>22</sup> : deux béliers et (un) bœuf pour [ 'A]natu.  
 3) [ ... ](un) bélier ; (pour) 'Ilū (un) bélier ; (pour) Ba'lu (un) bélier ; (pour) Dagan (un) bélier ;  
 4) [ ... (pour) 'A]taru et 'A]tapil (une) vache ; (pour) Šapānu (une) brebis ;  
 5) [ ... (un) bœuf ; (pour) 'Anatu (une) vache. Le troisième (jour du mois) : des dattes  
 6) [ ... (pour) 'Ilū (un) bélier ; (pour) Ba'lu (un) bélier ; (pour) 'A]iratu (un) bélier ; (pour) Yammu (un) bélier ; (pour) Ba'lu Kanapi (une) v[ache] ;  
 7) [ ... ](une) vache ; (pour) Šapānu (une) brebis (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être :  
 8) [ ... ]<sup>23</sup> (un) bœuf pour Ba'lu et 'A]iratu ; deux oiseaux pour les 'Ināšu  
 9) [ 'Ilīma . ... ]T] à l'intérieur de la maison (une) vache. (Quand) le soleil se couche, [le roi] sera libre (d'obligations cultuelles).  
 10) [Le quat]orze (du mois) le roi se lavera (avec pour résultat d'être) pur.  
 11) [Au jour de la ple]ine (lune) deux bœufs tombent (pour) Yarihu. (Un) festin-*'šrt*  
 12) [pour Ba'lu Ša]pāni : deux b[rebi]s et (une) c[olom]be de ville ;  
 13) [et deux lombe]s [et (un) bélier] pour RM[š] ; (un) foie et (un) bélier  
 14) [pour Šalimu. (Un) foie (d' ?)(un) bœuf et (un) bélier pour Ba'lu Šapāni ;

21. Voir Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 173, n. 1 (qui, au moment de cette étude, n'avait pas encore identifié l'origine du texte du verso dans *KTU* 1.48) ; idem, *JNES* 48 (1989), p. 43, n. 10. Le texte fautif de *KTU* est retenu dans *CAT*.

22. Sans être certaine la restitution {[... šrp . w š]l]mm}, « [ ... (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être] ... », est vraisemblable.

23. Sans être certaine la restitution {[kmm . w]}, « [de même ; et] », est vraisemblable.

- 15) [(une) brebis pour *Šapānu* (comme) holocauste.] Et (comme) sacrifice de bien-être : de même.  
 16) [Et dans la maison de *Ba'lu 'Ugārīta* :] deux/des 'K'K'D' et (un) cou ;  
 17) [(pour) 'Ilu 'ibī (une) vache ; (pour) 'Ilu (un) bœuf ; (pour) *Ba'lu* (un) bœuf ; (pour) 'Anatu  
*Šapāni*  
 18) [(un) bœuf et (un) bœuf ... (comme) holocauste.]

.....

Verso<sup>24</sup>

.....

19'-37') [ ... ]

Tranche supérieure

38') [ ... ] (un) mus[eau] et (un) cou[ ... ]

#### Texte vocalisé

- 1) [ ]T SLH napšu ta'û wa ti[nâ] kabiḏāma  
 2) [ ]MM tinā šāma wa 'alpu lê ['a]nati  
 3) [ ]šû 'ili šû ba'li šû dagan šû  
 4) [ 'at]tari wa 'attapil gadulatu šapāni daqqatu  
 5) [ 'al]pu 'anati gadulatu bi ṭalīti tamarūma  
 6) [ 'i]li šû ba'li šû 'aṭirati šû yammi šû ba'li kanapi ga[dulatu]  
 7) [ ]gadulatu šapāni daqqatu šurpu wa šalamūma  
 8) [ 'a]lpu lê ba'li wa 'aṭirati 'uṣṣūrāma lê 'ināši  
 9) ['ilīma ]I'T' lê bi bētima gadulatu 'arābu šapšu wa ḥallu  
 10) [malku bi 'ar]ba'ati 'a[ša]rati yirtaḥiṣu malku barūra  
 11) [bi yōmi mali]'ati yiqālāna 'alpāma yariḥi 'ašartu  
 12) [lê ba'li ša]pāni da[qqat]āma wa yô[na]tu qarīti  
 13) [wa matunātā]ma [wa sū ] lê RM[Š] kabidu wa šû  
 14) [lê šalimu kabidu 'al]pi wa šû lê ba'li šapāni  
 15) [daqqatu lê šapāni šurpu] wa šalamūma kamāma  
 16) [wa bi bēti ba'li 'ugārīta] 'K'K'D'M wa napšu  
 17) ['ilu'ibī gadulatu 'ili šû ba'li] šû 'anati šapāni  
 18) ['alpu wa sū ... šurpu]

#### Structure du texte

L'état de la tablette — dix-sept lignes de texte lisible conservées sur un total approximatif de quatre-vingts —, ne se prête pas à une analyse serrée de la structure du texte. Les indices conservés sont principalement d'ordre chronologique : {[...]}<sup>1</sup> à la première ligne pourrait appartenir au mot *ḥdt*, désignant le 1<sup>er</sup> jour du mois lunaire. Suivent la mention du 3<sup>e</sup> jour (l. 5), celle du 14<sup>e</sup> jour (l. 10), et celle du jour de la pleine lune (l. 11). Le seul indice topographique certain se trouve à la ligne 16 ; nous avons choisi cette même interprétation pour {lbbtm} à la ligne 9 (l'état mutilé de la tablette interdit la certitude quant à la présence éventuelle d'un nom de lieu aux lignes 1-4). On remarquera que le texte parallèle de RS 24.253, d'où sont tirées les restitutions des lignes 10-18, n'étend pas beaucoup le champ d'action : l'ouverture (*b ūrbt*) est mentionnée à la ligne 19, et la fin du rite semble concerner le jour suivant celui de la pleine lune (l. 32-37 — voir notre commentaire). Un autre texte comportant beaucoup de parallèles à RS 1.009 et RS 24.253 est RS 24.284. Ce dernier texte, fort endommagé, semble commencer au jour de la pleine lune (*b ym*, sans autre terme pour

24. Voir la note 5.

désigner explicitement le jour) et se terminer juste avant le rite *b úrbt*. Ici le rite du 3<sup>e</sup> jour se clôt par la formule de libération d'obligation cultuelle ; celui du 14<sup>e</sup> jour s'ouvre par la formule de lustration. La structure des lignes 11-15 est ici formulée d'après RS 24.253:5-11 et RS 24.284:2-10.

#### Les dieux

l. 1	l. 1-2	l. 2	l. 3-5	l. 5-7	l. 7-9	l. 9	l. 11	l. 11-14
<i>t'</i>	[šrp]	[šl]mm	inconnu	šrp	šlmm	inconnu	ql	šrt
[...]	[...]	'nt	[...]	[...]	([...])	[...]	yrh	b'l spn
			il	il	(il			rmš
			b'l	b'l	(b'l)			[šlm
			dgn	átrt	(átrt)			
			[...]	ym	(ym)			
			'ttr w 'tpl	b'l knp	(b'l knp)			
			spn	[...]	([...])			
			[...]	špn	(špn)			
			'nt		b'l w átrt			
					inš ilm			

l. 14-15	l. 15	l. 16-18	l. 38'
šrp	šlmm	[šrp]	inconnu
b'l spn	(b'l spn)	[b'l úgrt]	[...]
[spn]	([spn])	[ilib]	
		[il]	
		b'l	
		'nt spn	
		...	

#### Sommaire des offrandes

L'état de la tablette interdit aussi le décompte précis des sacrifices offerts aux lignes 1 à 9 ; aux lignes 10-18 les données de RS 24.253:1-13 sont prises en ligne de compte. On peut proposer la répartition suivante (pour les restitutions aux lignes 2 et 8, voir la traduction, notes en bas de page) :

Ligne 1 : deux sacrifices-*t'* : un SLH (et ?) un cou.

Lignes 1-2 : deux (+ *n* ?) sacrifices-*šrp* : deux foies.

Ligne 2 : trois sacrifices-*šlmm* : deux bœufs et un bœuf.

Lignes 3-5 : huit (+ *n* ?) sacrifices de type inconnu : quatre bœufs, un bœuf, deux vaches, une brebis.

Lignes 5-7 : huit (+ *n* ?) <sup>25</sup> sacrifices-*šrp* : des dattes, quatre bœufs, deux vaches, une brebis.

Lignes 7-9 : onze (+ *n* ?) sacrifices-*šlmm* : répétition de la série précédente, ensuite un bœuf et deux oiseaux.

Ligne 9 : un sacrifice de type inconnu, peut-être le sacrifice-*nkt* : une vache.

Ligne 11 : deux sacrifices-*ql* : deux bœufs.

Lignes 11-14 : huit sacrifices (servant à alimenter le festin-*šrt*) : deux brebis, une colombe de ville, deux lombes, deux bœufs, un foie.

Lignes 14-15 : quatre sacrifices-*šrp* : un foie, un bœuf, un bœuf, une brebis.

Ligne 15 : quatre sacrifices-*šlmm* : répétition de la série précédente.

Ligne 16-18 : huit (+ un ?) sacrifices-*šrp* <sup>26</sup> : deux/des KKD, un cou, une vache, trois bœufs, un bœuf.

25. Au début de la ligne 6 se trouvait soit la continuation de TMRM, soit une offrande supplémentaire, avec ou sans un théonyme supplémentaire. Pour le calcul dans l'appendice 1, nous indiquons la présence d'un nom divin.

26. D'après RS 24.253:11-15, la liste qui commence ici à la ligne 16 était du type-*šrp* et comportait une divinité de plus et neuf sacrifices au total.

Ligne 38' : deux sacrifices de type inconnu : un museau et un cou.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

- il* : quatre béliers (l. 3 = de type inconnu ; l. 6 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm* ; l. 17 = *šrp*).  
*ilīb* : une vache (l. 17 = *šrp*).  
*inš ilm* : deux oiseaux (l. 8-9 = *šlmm*).  
*ātrt* : deux béliers (l. 6 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm*).  
*b'ī* : quatre béliers (l. 3 = de type inconnu ; l. 6 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm* ; l. 17 = *šrp*).  
*b'ī w ātrt* : un bœuf (l. 8 = *šlmm*).  
*b'ī ūgrt* : deux/des KKD (l. 16 = *šrp*), un cou (l. 16 = *šrp*).  
*b'ī knp* : deux vaches (l. 6 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm*).  
*b'ī špn* : deux brebis et une colombe de ville (l. 12 = *šrt*), deux foies (l. 14 = *šrp* ; l. 15 *kmm* = *šlmm*), deux bœufs (l. 14 = *šrp* ; l. 15 *kmm* = *šlmm*), deux béliers (l. 14 = *šrp* ; l. 15 *kmm* = *šlmm*).  
*dgn* : un bélier (l. 3 = de type inconnu).  
*ym* : deux béliers (l. 6 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm*).  
*yrh* : deux bœufs (l. 11 = *ql*).  
*šlm* : un foie (l. 13-14 = *šrt*), un bélier (l. 13-14 = *šrt*).  
*'nt* ? : deux béliers et un bœuf (l. 2 = *šlmm* ?), une vache (l. 5 = de type inconnu).  
*'nt špn* : un bœuf (l. 17-18 = *šrp*) ; un bélier (l. 17-18 = *šrp*).  
*'ttr w 'ttr* : une vache (l. 4 = de type inconnu).  
*špn* : cinq brebis (l. 4 = de type inconnu ; l. 7 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm* ; l. 15 = *šrp* ; l. 15 *kmm* = *šlmm*).  
*rmš* : deux lombes (l. 13 = *šrt*) ; un bélier (l. 13 = *šrt*).  
 Divinité inconnue : un SLH (l. 1 = *t'*), deux cous (l. 1 = *t'* ; l. 38' = de type inconnu), deux foies (l. 1-2 = *šrp*), un bœuf (l. 5 = de type inconnu) ; des dattes (l. 5 = *šrp* ; l. 7-8 *kmm* ? = *šlmm*) ; trois vaches (l. 7 = *šrp* ; l. 7-8 = *kmm* ? = *šlmm*) ; l. 9 - *šlmm*), un museau (l. 38' = de type inconnu).

**Commentaire**

Ligne 1. L'une des difficultés principales de ce texte se trouve dans le premier mot entièrement conservé, à savoir *slh*. Cinq interprétations principales ont vu le jour jusqu'à présent : (1) « le pardon » (≈ l'hébreu *slh*)<sup>27</sup> ; (2) « l'aspersion » (≈ l'accadien *salāhu*)<sup>28</sup> ; (3) le nom divin *'nt slh*<sup>29</sup> ; (4) « la

27. — Certains parlent de « pardon » (Gordon, *UG* [1940], § 14.591 ; idem, *UH* [1947], § 20.1406 ; idem, *UL* [1949], p. 113, explication abandonnée dans *UM* – voir la note suivante – et reprise comme possibilité dans *UT* [1965], § 19.1757 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 132, 145 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 141, 151-52 [aux pages citées, on trouve *slh npš* = « forgiveness of soul », mais à la p. 191, on trouve que *npš* ici signifie « perfume »] ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 193, 204, 261 [de même] – voir aussi l'explication n° 4 ; Levine, *JCS* 17 [1963], p. 107 (changement d'avis en 1993, voir la note suivante) ; Rainey, *BA* 28 [1965], p. 119) ;

– pour d'autres il s'agirait d'« expiation » (Gaster, *Dussaud* [1939] II, p. 579 : *slh npš* = « self-purgation » ; Xella, *TRU* I [1981], p. 57 : une alternative, avec l'explication n° 2 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* [1983], p. 108 : correspondrait à *kpr 'ī npš* en hébreu biblique ; Dijkstra, *UF* 16 [1984], p. 72 : « to atone » ; Smith, *Early History* [1990], p. 2).

28. Gordon, *UM* (1955), § 20.1329 ; idem, *UT* (1965), § 19.1757 (mentionnant comme alternative l'explication par l'hébreu – voir la note précédente) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 57 (voir la note précédente) ; Levine, *Numbers* (1993), p. 367 « washing of the upper part of an animal » (il s'agirait plus précisément du « cou », mais on peut douter que le fait de laver une partie de la victime sacrificielle, fait certes possible mais que l'on passe autrement sous silence dans ces textes, soit ici mentionné).

29. Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 573-74 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 300-1 (cf. la remarque textuelle, plus haut) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 178, n. 20 (« peut-être ») ; idem, *TO* II (1989), p. 164-65 ; Astour, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 55 (*slh* serait l'abréviation de *'nt slh* – cette explication ne nous sourit pas, parce que d'autres explications existent pour les autres exemples cités du phénomène [*bbt* et *rmš*] et parce que la formule *b ym hdt* n'est jamais suivie immédiatement par un nom divin).

fin » (≈ l'arabe *slh*)<sup>30</sup> ; (5) « goteado, salpicado »<sup>31</sup>. Une sixième interprétation logiquement possible ne semble pas à retenir, celle qui chercherait à établir un lien entre *slh* et le mot précédent pour essayer de trouver dans *slh* l'expression d'une idée de temps. En effet, tout en acceptant la restitution du mot *hdt*, « nouvelle lune »<sup>32</sup>, on conviendra que RS 1.009:1, joint ou non au fragment RS 1-11.[022], ne semble pas correspondre à la structure de RS 12.061, le seul texte où l'on trouve *hdt* suivi par un mot désignant un moment du calendrier<sup>33</sup>. La structure de la ligne favorise plutôt la cinquième interprétation citée<sup>34</sup>. En effet, le mot *t'* indiquant le type de sacrifice, il est peu probable que *slh npš* joue aussi ce rôle ; il s'agirait plutôt d'offrandes<sup>35</sup>. Le sens sacrificiel de *npš* est bien connu (voir commentaire de *áp w npš*, RS 1.005:12, et ici de la ligne 16), tandis qu'un sens avoisinant celui d'« âme » (comme dans « expiation d'âme ») est absent de ces textes de la pratique<sup>36</sup>. Si les deux mots *slh npš* constituent soit deux offrandes (« un SLH (et) un cou »), soit une seule exprimée par deux mots à l'état construit (« un SLH du cou »), le rapport syntaxique entre ces mots et *t'* serait le même qu'en RS 1.001:1 *dqt t'*, « (Une) brebis (comme) offrande-*t'* ». Nous n'avons malheureusement rien trouvé qui contribue à une explication définitive du terme *slh*<sup>37</sup>.

Lignes 2-5. Après la restitution de {[šl]mm} à la ligne 2, vraisemblable sans être certaine, la prochaine coupure conservée est la notation chronologique à la ligne 5. On rencontre pourtant deux indices de rupture dans la liste des sacrifices : (1) la modification de la formule d'attribution des sacrifices, « victime + *l* + ND » au début, « DN + victime » à la fin ; (2) la double mention de la

30. Al-Yasin, *Lexical Relation* (1952), p. 82 ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 107-8 (changement d'avis, voir plus haut).

31. Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 124, 187 ; idem, *AuOr* 10 (1992), p. 151-52 (« viscera/parte del cuerpo/animal especial ») ; idem, *Religión* (1992), p. 33 (« sebo », avec point d'interrogation), p. 186 (sans traduction) ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 58 (« internal organs or the like »).

32. {[b ym hdt] : KTU (1986), *ad loc.* ; Xella, *TRU I* (1981), p. 55. Là où le texte est assez bien conservé pour nous permettre de contrôler la lecture, le mot *ym*, « jour », fait toujours partie de la formule de date, et la restitution {[bhd]t} proposée par Dijkstra n'inspire donc aucune confiance (*UF* 16 [1984], p. 71). Si la restitution {[b ym hdt]t} est acceptée, il semble difficile de voir ici une désignation locale, à savoir le lieu-dit *Salhu* (Bordreuil, *Techniques* [1990] II, p. 263), car la formule *b ym hdt* + nom géographique est inconnue et insolite. En ce qui concerne la restitution de tout le début de la ligne, si le mois était nommé, il est nécessaire de restituer un nom de mois qui comporte peu de signes, car l'espace est exigü : la restitution {[b yrh XX bym hdt]t} comporte onze signes, le maximum trouvé dans le même espace aux lignes suivantes dont le début peut être restitué (ligne 9, huit signes ; ligne 10, onze signes ; ligne 11, huit signes ; ligne 12, neuf signes ; ligne 13, huit signes ; ligne 14, neuf signes ; ligne 15, dix signes).

33. *b tt ym hdt hyr* (RS 12.061:1-2) « Pendant les six jours de (la fête de) la nouvelle lune du mois de *Hiyyāru* » (cf. aussi [b]šb<sup>c</sup> *ym hdt* dans RS 24.256:10 – le nom du mois étant sous-entendu, déjà indiqué à la ligne 1).

34. L'explication précise, qu'il s'agirait d'un organe tacheté, « como designación de una viscera en razón de su apariencia » (del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 124 ; cf. idem, *Religión* [1992], p. 186, n. 69), n'est qu'une hypothèse fondée sur le verbe accadien *salāhu* « gicler, humecter, mouiller, etc. », utilisé assez souvent dans les textes médicaux – il n'y a pas de terme accadien dérivé de cette racine désignant un organe.

35. Cf. Tarragon (*Culte* [1980], p. 58 ; *TO II* [1989], p. 164), qui prend *npš* pour une offrande. On remarquera que la traduction de Xella, « *slh . npš* in offerta » (*TRU I* [1981], p. 56), qui semble au premier abord convenir à notre analyse, n'a en fait rien de commun avec elle, car l'explication comme désignant soit l'expiation, soit l'aspersion proposée par le savant italien pour le terme *slh* (ibid., p. 57) a pour résultat la juxtaposition de termes dénotant le type d'offrande, interprétation déjà critiquée.

36. On remarquera en passant que l'expression *slh l npš*, bien que compréhensible vu la fréquence du syntagme *slh l* en hébreu biblique, n'est pas attestée dans cette langue (contre Gaster, *Dussaud* [1939] II, p. 579).

37. Cf. déjà plus haut la note 34. Le sens d'« ovins » pour l'accadien *salhu* n'existe probablement pas (contraster *CAD S*, p. 99, et Durand, *AEM I/I* [1988], p. 338-39, n. 20). *suluḥḥû/sulumḥu*, « (a long-fleeced breed of sheep) », n'est attesté que tardivement (*CAD S*, p. 371), mais le sens de « sorte de vêtement » est connu déjà par les textes de Mari (Durand, *ARMT* 21 [1983], p. 194). De prime abord cette dernière interprétation séduit, car l'offrande de vêtements est bien attestée dans ces textes, mais elle perd son attrait lorsqu'on pense que le sacrifice-*t'* est toujours un animal. *sulhu*, « (part of the hand) », n'est attesté qu'une fois et cela dans un texte lexicographique (*CAD S*, p. 365). Le /s/ de l'arabe *salhu* « peau » est peut-être à l'origine /š/, cf. l'accadien *šalāhu*, « arracher », qui peut dériver soit de /š/, soit de /s/.

déesse 'Anatu. Pourtant, du fait qu'on rencontre parfois des modifications de formule à l'intérieur d'une liste, il n'est pas possible de déterminer où la rupture est tombée et en quoi elle a consisté. Pour faire la répartition des sacrifices/divinités, nous observons simplement que le fait que les lignes 3 et 4 se terminent par le nom désignant la victime semble indiquer que l'ordre « DN + victime » a commencé dès la ligne 3.

Ligne 3 *dgn*. L'ordre de mention *il ... b'l ... dgn* n'est pas celui du « panthéon d'Ougarit » (voir RS 1.017:4), où *dgn* se place devant les divinités du type *b'l*, comme cela se fait dans le texte de la pratique qui reflète les deux principaux « panthéons » d'Ougarit (RS 24.643:[2], 10, 26). Mais on rencontre l'ordre *b'l ... dgn* dans deux autres textes, dont l'un est étroitement apparenté à ce texte-ci. En RS 24.253:19-21 on trouve *ilib ... b'l ... dgn*, et dans RS [Varia 20]:6-9, on trouve joint au trio de notre texte la divinité *ilib*, comme dans le « panthéon » : *ilib ... i'l ... b'l ... dgn*. L'ordre *il ... b'l ... dgn* est aussi celui du grand texte des serpents, RS 24.244:3, 9, 15, dont l'ordre est maintenu, avec l'insertion de *Hôrānu*, en RS 24.251:38'-39' <sup>38</sup>.

Il est certain d'après tous ces textes que *Dagan* était un des principaux dieux du panthéon cultuel de Ras Shamra, quoiqu'il ne joue aucun rôle actif dans les textes mythologiques <sup>39</sup> — une situation qui se présente sans cesse quand on étudie les panthéons ouest-sémitiques <sup>40</sup>. Pour les Mariotes, il était « père et roi des dieux » <sup>41</sup>, ce qui cadre bien avec son identification comme le père de *Ba'lu* dans les textes mythologiques ougaritiques ; mais pour les Ougaritains il n'occupe la première place ni dans les récits mythologiques, ni dans le culte. Du point de vue historique, il est possible qu'il soit monté au sommet du panthéon amorite seulement après l'établissement des Amorites dans la région du haut Euphrate <sup>42</sup>, car on pourrait interpréter la localisation de son siège à Tuttul selon la mythologie ougaritique (RS 24.244:15) comme un indice de l'origine géographique de la divinité. L'étymologie du nom est disputé <sup>43</sup>, et nous ne sommes donc pas en mesure d'évaluer le « sens » du nom et son rapport avec la fonction de la divinité dans la religion ougaritique.

Ligne 4 'ttr w 'ttpl. Dans ces textes, cette association de divinités se trouve aussi en RS 24.271:10, comme en RS 24.251<sup>+</sup>:41 <sup>44</sup>, sous la forme 'ttr w 'ttr, qui doit être la forme originale du nom <sup>45</sup>. La

38. Voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 251-53.

39. Dans les grands textes mythologiques *Dagan* ne figure que dans l'épithète de *Ba'lu*, à savoir *bn dgn*, et une fois *htk dgn*. Dans deux des textes « para-mythologiques », *Dagan* figure comme l'une des divinités consultées, en vain, en vue de l'éradication du venin ophidien (pour cette interprétation des textes en question, voir Pardee, *ibid.*, ch. 7, 8).

40. Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 119-51, en part. p. 134-35. Il n'est donc pas admissible de décrire la place que tient *Dagan* dans les textes ougaritiques comme « a mere mention » (Wiggins, *VT* 43 [1993], p. 272), comme si seuls comptaient les textes mythologiques. De plus, la place indépendante qu'occupe *Dagan* par rapport à *Ba'lu* dans le premier des textes des serpents (voir la note précédente), comme dans ces textes rituels, interdit d'admettre que le premier se soit fondu dans le second (*ibid.* : « merging ... with Baal-Hadad »). Enfin, bien que *Haddu/Hadad* ne figure pratiquement pas dans nos textes, et rarement dans les textes mythologiques (voir nos remarques à propos de RS 24.246:15-28), le fait que dans ces derniers ce théonyme paraît régulièrement en parallèle avec celui de *b'l* empêche de penser à une identification entre seul *Haddu/Hadad* et *Dagan*. Pour Wyatt le processus aurait été le contraire, à savoir que *Dagan* et *Hadad/Ba'lu* auraient été à l'origine une seule divinité, les deux hypostases étant bien distinctes à l'époque des textes d'Ougarit (*UF* 12 [1980], p. 375-79 ; *UF* 24 [1992], p. 428-30). La valeur de l'étymologie arabe citée pour étayer cette hypothèse a été critiquée par Renfroe, *Lexical Studies* (1992), p. 91-94 ; cf. Healey, *UF* 25 (1993), p. 507.

41. Durand, *AEM* 1/1 (1988), p. 423 ; cf. Lambert, *MARI* 4 (1985), p. 534-35 ; Fleming, *NABU* 1993/1, p. 1-2 ; *idem*, *NABU* 1994/1, p. 17-18.

42. Cf. Durand, *MARI* 6 (1990), p. 85.

43. Voir les éléments bibliographiques dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 446-48, auxquels on ajoutera Renfroe, *Lexical Studies* (1992), p. 91-94 ; Singer, *Syria* 69 (1992), p. 431-50 ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 428 ; cf. Fleming, *ZA* 83 (1993), p. 88-98.

44. *Ugaritica* V (1968), p. 573-80 (texte 8:16) = *KTU* 1.107:16 = Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 227-56.

45. Pardee, *ibid.*, p. 253 ; cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 203 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 165, n. 80 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 81-82, 85.



seconde divinité est à identifier avec <sup>d</sup>Áš-tá-píl à Ébla. Elle a donc une longue histoire, mais une histoire qu'on connaît peu. Il s'agit de deux divinités dont les caractéristiques ont dû largement se recouvrir, car le « panthéon d'Ougarit » identifie 'Aṭtaru et <sup>d</sup>aš-ta-bi, ce dernier étant la divinité hourrite dont l'origine serait à chercher dans le 'Aṭtapir du troisième millénaire <sup>46</sup>.

Quant au premier théonyme, 'Aṭtaru joue à Ougarit, comme on le sait, un rôle mineur, mais important dans les textes mythologiques, où pendant le séjour de Ba'lu au royaume des morts on essaie de remplacer Ba'lu par 'Aṭtaru ; cette tentative a échoué parce que 'Aṭtaru n'avait pas les caractéristiques physiques requises du roi de Šapānu <sup>47</sup>. Si nous avons trouvé dans les associations de divinités de la première section de RS 1.005 un indice que 'Aṭtartu était déjà considérée comme étant de nature astrale, nous ne connaissons aucun indice comparable pour l'hypostase masculine ; mais si l'une des deux était ainsi caractérisée, et il ne s'agit là que d'une possibilité, on ne doutera pas que l'autre l'ait été aussi <sup>48</sup>. Quoi qu'il en soit de sa nature précise, et plus tardivement il s'agissait

46. Pardee, *ibid.* et *Eblaite Personal Names* (1988), p. 145, n. 113. Pour Lambert, SVT 40 (1988), p. 131 et note 19, la forme 'Aṭtabin serait aussi attesté à Ougarit (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137 IVb:16).

47. « Ses pieds n'atteignent pas le marchepied,  
Sa tête n'atteint pas le sommet du trône » (CTA 6 I:59-61).

48. Cf. Sanmartín, *UF* 21 (1989), p. 340, et voir les réserves exprimées par Caquot, *Syria* 35 (1958), p. 57-59. La nature astrale de 'Aṭtaru/'Aṭtartu ne serait pas purement un fait occidental, car *Inanna/Ištar* mésopotamienne semble aussi manifester un côté astral (Edzard, *WdM* I [1965], p. 85-86 ; cf. Seidl, *RIA* 5 [1976-80], p. 88, qui semble vouloir mettre en doute la valeur des représentations plastiques de la déesse pour appuyer cette hypothèse) ; par contre, ce côté astral est absent des premiers témoignages écrits sur la déesse sumérienne *Inanna* (Wilcke, *RIA* 5 [1976-80], p. 74-75). À une époque tardive, *Ištar*, sous la forme de Vénus (<sup>d</sup>*dil-bat*), est présentée comme étant mâle (*zikrat*) à l'ouest et femelle (*sinnišat*) à l'est (voir la réédition du texte fondamental par Reiner et Pingree, *Babylonian Planetary Omens* [1981], p. 46-47 ; cf. Thureau-Dangin, *RA* 31 [1934], p. 141 ; Astour, *Hellenosemitica* [1965], p. 139, 153 ; Heimpel, *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3 [1982], p. 14-15 ; *CAD* S, p. 288).

Nous sommes donc devant trois cas distincts : *Inanna* sumérienne, *Ištar* accadienne, 'Aṭtaru/'Aṭtartu ougaritiques, auxquels on peut ajouter 'ttr sud-arabique, mâle. Pour les besoins de la culture suméro-accadienne les deux premières furent identifiées (voir l'explication historique qu'a proposée Heimpel, *ibid.*, p. 15) ; à Mari 'Aṭtarat reçut un culte, peut-être en association avec celui de 'Aṭtar (voir ici plus bas) mais indépendant de celui d'*Ištar* ; à Ougarit, on a identifié la déesse mésopotamienne correspondante à 'Aṭtartu comme étant *Ištar* (voir commentaire de RS 1.017:25). Ces faits, aussi bien que l'aspect astral de la nature du dieu 'ttr selon les sources sud-arabiques (Höfner, *WdM* I [1965], p. 497-501 ; cf. *idem*, *Molin* [1983], p. 163-69), et, vraisemblablement, déjà à Émar (Arnaud, *Emar* VI/3 [1986], p. 373, texte 378:39'), laissent entrevoir une origine sémitique pour l'association entre la planète Vénus et 'ttr(t). Dans le monde sémitique, cette association a pris deux formes principales : soit comme une seule manifestation, soit comme deux, pour distinguer l'étoile du matin de l'étoile du soir. L'époque où l'association eut lieu n'est pas connue. Si on prend les données en ordre chronologique, on conclura qu'à l'origine il n'y avait que la déesse 'Aṭtar (Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 85), mais il n'est pas moins vrai qu'il est actuellement impossible de dire jusqu'à quelle époque remonte la dualité de la divinité que l'on rencontre dans le monde « amorite » du deuxième millénaire av. n. è.

Quant à la manifestation de Vénus, du matin ou du soir, à laquelle chacune des divinités ougaritiques correspondait, nous ne voyons aucune raison de nier la répartition mésopotamienne explicite citée plus haut, cette note, à savoir mâle = soir, femelle = matin. On privilégie parfois (par ex., Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 85-90 ; cf. Gese, *Religionen* [1970], p. 161 ; Sanmartín, *UF* 21 [1989], p. 340 : 'ttrt serait l'étoile du soir) l'apport du monde sud-arabique, où 'ttr porte le qualificatif *šrqn*, interprété comme signifiant « de l'est » (Höfner, *WdM* I [1965], p. 498 ; cf. Nielsen, *Mythologie* [1936], p. 62, qui prend le terme sud-arabique comme désignation du « Abendstern »). Mais dire, à partir de cette donnée, que 'ttr sud-arabique, mâle, était exclusivement l'étoile du matin, n'est-ce pas oublier que 'ttr, comme *Ištar* au monde mésopotamien, est l'unique dieu-'TTR, et qu'il correspond donc seul à Vénus, et doit donc, comme *Ištar*, recouvrir les deux manifestations de l'astre ? Nous voyons deux façons d'expliquer l'insistance sur le côté matinal du 'ttr sud-arabique : (1) cette divinité serait descendue en ligne directe de la divinité féminine mésopotamienne, le fait que la manifestation matinale est privilégiée correspondrait à cette origine féminine, et le sexe masculin de la divinité sud-arabique serait secondaire (cette explication rendrait compte des éléments féminins associés au dieu mâle [voir Höfner, *ibid.*, p. 497-501]) ; (2) au contraire, 'ttr sud-arabique serait descendu en ligne directe de 'ttr ouest-sémitique et serait donc à l'origine mâle ; par sa nature fondamentale il correspondrait donc à l'étoile du soir, et le qualificatif « du matin » serait secondaire, relevant du fait que l'unique divinité doit recouvrir les deux manifestations de l'étoile. Quelles que soient les solutions qui seront données un jour à ces multiples difficultés, il est probable que celles-ci relèvent de la manifestation double de Vénus, et que l'origine de la dichotomie de

principalement d'un dieu de la guerre et de l'eau fertilisante<sup>49</sup>, il y a lieu de croire que la divinité masculine était l'objet d'un culte à Mari au début du deuxième millénaire av. n. è.<sup>50</sup>. Bien que l'étymologie des théonymes ne soit pas claire, il ne semble pas nécessaire de voir d'ambivalence sexuelle dans 'Attaru/'Attartu : il s'agit bien de deux divinités indépendantes et coexistantes à Ougarit, et aucun indice du contraire n'a été signalé d'après les textes de Mari. Rien n'interdit, comme rien n'y oblige, de penser à une origine astrale pour les deux divinités, où l'étoile du matin et l'étoile du soir auraient été classées primitivement comme deux divinités de sexe opposé, et non comme deux manifestations d'une même étoile/divinité.

Ligne 5. En général, on répartit les signes {b<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m} en plaçant la division après le {t}, à savoir *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t<sub>1</sub> m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m*, et en traduisant le premier mot par « au troisième jour »<sup>51</sup>. Toutefois, le syntagme *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t* ne se retrouve pas en ougaritique avec le sens de « au troisième (jour) » : pour l'exprimer on emploie la forme sans -t, à savoir *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>*, aussi bien dans les textes mythologiques (CTA 14 IV:196 ; 20 B:5 ; 22 A:25) que dans ces textes de la pratique rituelle (RS 1.022:8 ; RS 24.255:15 ; RS 24.256:8 ; RS 24.291:22). Comme nom de nombre, *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t* se trouve dans la formule *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t m<sub>1</sub>z<sub>1</sub>n*, déjà étudiée plus haut (RS 1.005:5), comme nom de nombre sans nom commun suivant (RS 18.056:58, 61 ; cf. RS 24.248:25, mutilé), et dans le nom de nombre composé *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t 'š<sub>1</sub>r<sub>1</sub>t*, « treize » (RS 1.003:3 ≈ RS 18.056:[3] ; RS 24.256:15-16). Cette distribution de formes est attendue, car l'emploi de *rb*<sup>c</sup>, « quatrième » (RS 24.266:20), et de *l<sub>1</sub>d<sub>1</sub>t*, « sixième » (RS 1.003:45 ≈ RS 18.056:[49] ; RIH 78/16:6), dans la formule de datation montre qu'il s'agit normalement de nombres ordinaux. En sémitique les nombres ordinaux sont des adjectifs qui s'accordent par le genre grammatical au nom qualifié, tandis que les nombres cardinaux jouent les deux rôles, cardinal et ordinal, dans les numéros de onze à dix-neuf (cf. *b 'arb*<sup>c</sup> *'š<sub>1</sub>r<sub>1</sub>t* « au quatorzième (jour) »). Le mot signifiant « jour », *ym*, étant masculin, l'ordinal féminin *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t* serait insolite, autant du point de vue grammatical que de celui de l'usage.

Pour appuyer la répartition *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m*, on pourrait citer deux expressions. La première emploie manifestement le nombre cardinal, ouvrant la possibilité que *l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t* soit le cardinal : *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub> ym h<sub>1</sub>d<sub>1</sub>t* (RS 12.061:1, texte auquel on peut comparer RS 24.256:10 *b š<sub>1</sub>b<sup>c</sup> ym h<sub>1</sub>d<sub>1</sub>t*, bien que la forme du nombre n'établisse pas de distinction explicite entre les formes cardinale et ordinale). La seconde est proche par sa forme de RS 1.009:5, mais on y trouve le nombre « huit », où la forme consonantique

la divinité correspondant à l'astre est donc à mettre au compte de l'identification de l'étoile du matin et l'étoile du soir comme un seul corps céleste.

49. Voir Höfner, *WdMI* (1965), p. 497-501 ; idem, *Molin* (1983), p. 163-69.

50. Bottéro, *Le antiche divinità semitiche* (1958), p. 40-41 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 137 ; Gawlikowska, *RocznikOr* 41/2 (1980), p. 25-28 ; Bordreuil, *AAAS* 34 (1984), p. 186-87 ; idem, *MARI* 4 (1985), p. 547 ; Lambert, *MARI* 4 (1985), p. 537 ; idem, *JCS* 41 (1989), p. 4 ; idem, *MARI* 6 (1990), p. 644. Pour la publication des textes, voir Thureau-Dangin, *RA* 31 (1934), p. 137-44, et Parrot, *MAM* 1 (1956), p. 67-74. Concernant l'interprétation des trois orthographes mariotes <sup>d</sup>EŠ<sub>4</sub>-DAR-ra-at, <sup>d</sup>MÜŠ.UŠ (= 'Attar) et <sup>d</sup>MÜŠ.ZA(.ZA) (= Ištar), voir Krebernik, *ZA* 74 (1984), p. 165 ; Gelb et Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften* (1990), p. 5 ; Archi, *MARI* 7 (1993), p. 76.

L'expression <sup>d</sup>MÜŠ <sup>d</sup>be-al<sub>6</sub> KALAM-tim (ARET V 7 vi:2), si l'on accepte l'interprétation de Lambert selon laquelle il s'agirait de la divinité MÜŠ qui serait « Lord of the Land », à savoir avec la forme masculine du mot signifiant « seigneur » (*MARI* 4 [1985], p. 539 ; les éléments <sup>d</sup>be-al<sub>6</sub> KALAM-tim étaient déjà interprétés de cette façon par l'éditeur du texte [Edzard, ARET V, p. 31]), semble appuyer l'hypothèse de Pettinato selon laquelle l'équivalence « <sup>d</sup>inanna = aš-tár » prouverait l'existence de la divinité masculine à Ébla (*Monotheismus* [1980], p. 41 ; cf. idem, *Testi lessicali bilingui* [1982], p. 290 n° 805). D'autres n'y voient qu'Ištar : cf. Conti, *QdS* 17 (1990), p. 193 ; Archi, *ibid.*, p. 75-77. On remarquera en effet l'absence de l'indicateur explicite du sexe masculin de la divinité en question dans la graphie <sup>d</sup>MÜŠ.

51. Des éditions principales, seule celle d'Herdner indique la possibilité de répartir *b<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t<sub>1</sub> m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m* (CTA [1963], p. 122, n. 5). Ce texte ayant été peu traduit, il est difficile de parler d'un consensus sur {b<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m}, mais parmi les éditions et traductions récentes on ne trouve que la répartition *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m* et l'interprétation qui y voit le complément adverbial de temps. Xella a traduit « Nel terzo (giorno) », sans commentaire (*TRU* I [1981], p. 56) ; de même Tarragon : « au troisième (jour) » (*TO* II [1989], p. 165) ; et del Olmo Lete : « En el (día) tercero » (*AuOr* 7 [1989], p. 187 ; *Religión* [1992], p. 187). Dijkstra n'a même pas pris la peine d'inclure les parenthèses (*UF* 16 [1984], p. 72 : « On the third day »). Cf. aussi Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 165, note sur *m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m* – ce qui laisse entendre la répartition *b l<sub>1</sub>l<sub>1</sub>t m<sub>1</sub>r<sub>1</sub>m*. Dhorme a proposé « avec les trois veaux gras » (*RB* 40 [1931], p. 46), mais personne ne semble l'avoir suivi dans cette voie.

n'indique pas la distinction entre les nombres cardinal et ordinal : {b *tmntyf-lm*} (RS 24.256:11). La mutilation partielle du mot suivant le nombre rend difficile la comparaison entre ce texte et RS 1.009:5 — difficulté aggravée par la difficulté d'interpréter *mrm* dans notre texte. On peut dire seulement que dans RS 24.256 les événements parmi lesquels figure *b tmnt* se situent entre ceux qui ont lieu au septième jour et ceux du onzième jour — la possibilité qu'il s'agisse du huitième jour à la ligne 11 est donc patente, ce qui s'accorde avec RS 1.009:5, selon les deux répartitions des signes.

Parmi les auteurs cités on ne trouve aucune justification déclarée pour la répartition *b tltt mrm*, et on doit se demander pourquoi celle-ci a été préférée. Il est probable que la présence de {*mrm*} en CTA 12 I:11 a joué son rôle dans le choix (bien que ni la lecture ni l'interprétation du texte mythologique ne soient certaines)<sup>52</sup>. Mais nous nous trouvons obligé d'insister sur la régularité de la forme masculine dans la formule temporelle, régularité que le seul témoin de RS 24.256:11 ne suffit pas pour renverser — on verra qu'une autre interprétation de ce passage est possible. Les appuis faisant défaut pour l'interprétation non temporelle de *b tltt mrm*<sup>53</sup>, la grammaire et l'usage faisant obstacle à l'interprétation temporelle de *b tltt mrm*, nous concluons qu'il faut répartir les signes selon l'expression attestée signifiant « au troisième jour », à savoir *b tltt mrm*, et interpréter celle-ci en conséquence.

Malgré l'état mutilé de la tablette, il est vraisemblable que par cette formule de « troisième jour » était indiqué le troisième jour du mois, c'est-à-dire le troisième jour après la nouvelle lune. Cette même organisation temporelle se trouve en RS 24.256:1-8, à savoir la mention du jour de la nouvelle lune, suivie par plusieurs actes cultuels, puis par le rite du 3<sup>e</sup> jour du mois. Dans d'autres textes *b tlt* désigne le 3<sup>e</sup> jour à partir d'une autre date que le 1<sup>er</sup> jour du mois (voir commentaire de RS 1.003:38 *b hms*).

*tmrm*. La lacune au début de la ligne suivante interdit l'analyse syntaxique précise de ce mot, qui ne revient pas dans ces textes. En général, deux possibilités principales se présentent à l'esprit : il peut s'agir soit d'un nom de mois, soit d'une première offrande de la liste qui se poursuit à la ligne

52. Herdner, CTA (1963), p. 54, n. 2 ; Caquot, Sznycer et Herdner, TO I (1974), p. 335, n. m. Cf. Aartun, WO 4 (1967-68), p. 287-88 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, UF 7 (1975), p. 165 ; Xella, TRU I (1981), p. 58 ; idem, UF 13 (1981), p. 329 ; De Moor et Spronk, UF 14 (1982), p. 178, n. 39 ; Tarragon, TO II (1989), p. 165, n. 81.

53. Essayons de répertorier les possibilités d'interprétation de *b tltt* (+ *mrm*) et de *b tmnt* (+ *iyf-lm*) : s'agirait-il (1) du nombre cardinal se référant au mot *ym*, « jour », omis du texte ; (2) du nombre cardinal se référant au mot suivant (« trois MRM », « huit 'IY[-]M ») ; (3) du nombre ordinal ayant référence à quelque chose d'autre que le mot *ym*, élément qui serait absent du texte comme l'est *ym* dans l'expression où figure l'ordinal masculin ; ou (4) du nombre ordinal ayant référence, de manière insolite, au mot *ym* (absent) ? La première expression que nous avons citée plus haut, *b tt ym*, donne du poids à la première explication, tandis que la présence de la préposition *b* semble poser un problème pour la deuxième (que signifie dans les contextes respectifs « dans/par trois MRM/huit 'IY[-]M » ?). Les textes de la pratique ne semblent pas fournir l'élément faisant défaut selon la troisième explication, tandis que l'usage de la forme masculine, par ailleurs conséquent, semble condamner la quatrième. Nous revenons donc aux deux premières explications et observons que la forme spécifique de la première formule, à savoir *b* + nombre cardinal + *ym* + *hdt*, n'est pas reproduite ici. Par contre dans les deux cas de la formule *b* + nombre terminant en *-t*, le mot suivant semblerait être au masculin pluriel, la forme attendue pour un nom commun qualifié par un nombre cardinal de trois à dix. Il paraît possible dans les deux textes d'établir que l'expression en question ouvre une section : ceci est clair en RS 24.256:11, où précède la formule *yrthš mlk brr*, et la même coupure est possible à RS 1.009:5. Cette répartition conviendrait bien, évidemment, à l'expression temporelle. Qu'en est-il de l'interprétation qui en fait un autre type de locution adverbiale ? La même conclusion s'impose, car on n'a d'exemple ni de *yrthš brr* + locution prépositionnelle, ni de l'offrande *gdlt* + locution prépositionnelle. La conclusion s'impose qu'il faudrait donner aux deux textes le sens de « dans/par trois MRM/huit 'IY[-]M ». On ne trouve aucune explication convaincante des deux termes suivant les noms de nombre : ici le texte qui suivait a disparu, mais d'après RS 24.256 il s'agit d'« aliments » (*ákl*), pour lesquels on attendrait un mot désignant les récipients. Or, nous n'avons pas trouvé de terme qui aurait ce sens. Après *b*, on pense aussi à la possibilité d'un nom de lieu, syntagme fréquent dans RS 1.003. Mais le chiffre devient dès lors insolite. Toutefois, dans le cas de RS 1.009, où le texte qui suivait a disparu, la possibilité doit demeurer de répartir *b tltt mrm* et de traduire « dans/par trois MR ». Ces MR ne seront certainement pas des équidés (Xella, TRU I [1981], p. 58 ; idem, UF 13 [1981], p. 329 ; cf. Tarragon, TO II [1989], p. 165, n. 81), car l'arabe *muhr-*, « poulain, petit de tout animal », interdit la comparaison de l'ougartique MR avec l'accadien *mūru*, « poulain, veau », manifestement apparenté au mot arabe. Les « veaux gras » qu'a voulu voir Dhorme ici (RB 40 [1931], p. 46), sont connus maintenant par l'orthographe avec 'alif (√MR').

suivante. La première possibilité s'appuie sur l'expression *b tmn gn*, « au huitième (jour du mois de) GN », en RS 24.250<sup>+</sup>:18, mais elle se heurte à l'absence d'attestation d'un tel nom de mois — pourtant cette absence ne suffit pas à interdire l'interprétation, car on peut rencontrer des surprises dans ce domaine (voir commentaire de *b yrh . šl-l[...]* en RS 18.056:54). On ne trouve pas, non plus, un nom commun TMR(M) dans ces textes de la pratique. Ce fait n'autorise que des hypothèses étymologiques : (1) des dates ( $\sqrt{\text{TMR}}$ )<sup>54</sup> ; (2) des herbes amères ( $\sqrt{\text{MRR}}$ , mais on s'attendrait, d'après l'hébreu, à la forme à *m*-préformante) ; (3) des aliments ( $\sqrt{\text{MYR}}$ , d'après l'arabe<sup>55</sup>, mais ici encore on ne s'attendrait pas à la préformante en *t*-).

Ligne 6. La séquence *'Ilū ... Ba'lu ... 'Aṭiratu* fait penser à RS 1.001:5-6, où l'on trouve *'Ilāhu ... 'Ilāhuma ... 'Ilāhuma*<sup>56</sup> tenant la place de *'Ilū* ici et *Tukamuna-wa-Šunama* fermant la marche après *Ba'lu ... 'Aṭiratu*. À notre commentaire *ad loc.* nous avons comparé RS 1.001:1-3, RS 1.002, et RS 4.474, textes contenant d'autres versions de la « famille de *'Ilū* ». On peut aussi citer RS 24.256:22-24, où l'on trouve deux hypostases de *Ba'lu* à la place du simple *Ba'lu* de notre texte : *'Ilū ... Ba'lu Šapāni ... Ba'lu 'Ugārīta ... 'Aṭiratu*. La liste de RS 1.009, tout en contenant certains éléments principaux des autres listes, n'est précisément la réplique d'aucune d'entre elles. De toute façon la tête de celle-ci est tombée dans la lacune, et, devant ces variantes manifestes, toute restitution en début de ligne n'est que pure hypothèse<sup>57</sup>. La présence de *Yammu*<sup>58</sup> à la suite de ces trois divinités permet d'entrevoir une organisation reflétant les textes mythologiques, où *'Aṭiratu* et *Yammu* sont particulièrement proches<sup>59</sup>, comme le sont *'Ilū* et *Ba'lu* — mais cette perspective d'organisation est mise en doute par la lacune au début de la ligne suivante qui nous empêche de voir s'il existe un lien particulier entre *Ba'lu Kanapi* et la divinité suivante. Néanmoins, il nous paraît imprudent de privilégier l'association des trois divinités précédentes aux dépens de celle des troisième et quatrième<sup>60</sup>.

Tout en admettant qu'il n'y a pas d'autres attestations du nom divin *Ba'lu Kanapi*, soit « le *Ba'lu* de l'aile »<sup>61</sup>, soit « *Ba'lu* (du lieu-dit) *Kanapu* »<sup>62</sup>, nous préférons cette interprétation à celle qui voit dans *knp* l'offrande<sup>63</sup>. En effet, le *knp* ne convient pas particulièrement bien au sacrifice ouest-sémitique, tandis que l'expression *Ba'lu Kanapi* rappelle soit les multiples théonymes composés

54. Cf. Bordreuil, *CRAI*, 1984, p. 427 ; idem, *Syria* 66 (1989), p. 269 ; Lambert, *JCS* 41 (1989), p. 30.

55. Racine citée par certains pour interpréter *mrm* en CTA 12 I:11 (voir ci-dessus la note 52).

56. Voir aussi RS 1.003:14-15 = RS 18.056:15-16.

57. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 71, restitue {ilīb}, pensant peut-être au « panthéon » d'Ougarit. Mais la comparaison avec le « panthéon » est dépourvue de sens, car celui-ci ne témoigne pas de l'ordre voulu, mais seulement de l'ordre *'Ilū'ibī ... 'Ilū*.

58. Il nous paraît certain, comme aux commentateurs récents, qu'il s'agit de *Yammu*, « la Mer », et non de *Yōmu* « le jour » (voir Gaster, *AfO* 12 [1937-39], p. 149 ; De Moor, *UF* 2 [1970], p. 201, n° 116 ; Mullen, *Divine Council* [1980], p. 90 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 58).

59. Gaster, *AfO* 12 (1937-39), p. 149 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 201, n° 116 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 90. Il est pourtant difficile de trouver ici, vu la structure « ND + sacrifice, ND + sacrifice », une divinité composite « Ba'al-Aṭtart » (Koch, *UF* 11 [1979], p. 474).

60. Eissfeldt, *HO* I/VIII/1 (1964), p. 78, 82.

61. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 46 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.1004 ; idem, *UL* (1949), p. 114 ; idem, *UM* (1955), § 20.941 ; idem, *UT* (1965), § 19.1273 ; Dahood, *Bib* 33 (1952), p. 212 ; idem, *Bib* 46 (1965), p. 212 ; idem, *RSP* I (1972), p. 230 ; Kapelrud, *Baal* (1952), p. 59 ; idem, *Violent Goddess* (1969), p. 109 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 132 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1345 ; Oldenburg, *Conflict* (1969), p. 79 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 119, n. 146 ; Koch, *UF* 11 (1979), p. 469, 471 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 56, 58 ; Saracino, *VT* 32 (1982), p. 340 ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 72 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 187 (voir aussi plus bas la note 63) ; idem, *Religión* (1992), p. 187 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 544, n. 116.

62. Kühne, *UF* 7 (1975), p. 255 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 167, 178, n. 21 ; idem, *TO* II (1989), p. 165 ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 422-23.

63. Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 125 : « una 'paletilla' de ternera » (une omoplate de génisse), avec réserves, et suggérant la possibilité d'erreur pour *ktp* ; *ibid.*, p. 187, on trouve la traduction « *Ba'lu alado* » avec, note 22, un renvoi à l'article précédent (cf. idem, *Religión* [1992], p. 187 et note 73).

de nom divin + nom de lieu, soit les titres de 'Anatu selon RS 24.252:6-8<sup>64</sup>. Les preuves de l'existence en Syrie/Canaan d'un Ba'lu ailé faisant actuellement défaut<sup>65</sup>, on préférera pour le moment l'explication à partir du toponyme. Sans indication du contraire, on pensera qu'il s'agit de « la divinité » Ba'lu, la même qui figure dans les théonymes Ba'lu Šapāni, etc., avec toutes les possibilités d'hypostases différentes que cela entend, et non d'une divinité toute autre dont Ba'lu Kanapi ne serait que l'épithète (voir aussi le commentaire de RS 1.017:6-11).

Ligne 8. L'association étroite de Ba'lu et de 'Aṭiratu qui se trouve dans cette ligne n'a pas de parallèle en ougaritique. Nous marquerons notre accord avec Olyan qui soutient, d'après la structure plus large de ces textes, avec leurs listes multiples, que ce texte n'a rien à dire au sujet d'un effacement éventuel de 'Ilu au profit de Ba'lu, qui aurait pris l'épouse de la divinité déchuée<sup>66</sup>. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer<sup>67</sup>, les binômes divins ne désignent pas souvent des couples au sens sexuel du terme. Devant l'absence d'autres attestations de cette association, devant la variété de rapports entre les membres des binômes divins, devant l'état mutilé du texte, l'origine et la signification de la formule « Ba'lu et 'Aṭiratu » ne peuvent que demeurer obscures.

Ligne 9. La restitution de {[gdl]t1} est, certes, possible du point de vue épigraphique (voir la remarque textuelle), mais elle ne cadre pas avec la structure du texte, comme la traduction de Xella le montre clairement : « [ilm ... une vac]ca — per le due bbt, una vacca — »<sup>68</sup>. En effet, aux points de suspension, qui indiquent apparemment la présence d'une divinité bénéficiaire de la première vache, il n'existe aucun espace correspondant dans la lacune, qui n'a pas pu enlever plus de six signes. À titre d'hypothèse, Freilich a proposé, à la place de l'offrande sans bénéficiaire, la restitution du verbe NKT « abattre »<sup>69</sup>.

La plupart des spécialistes ont vu dans bbt une divinité (RS 24.260:3 étant le texte le mieux conservé comportant la formule {lbbt-}, c'est ce dernier texte, découvert seulement en 1961, qui a contribué à l'interprétation de la formule ici)<sup>70</sup>, tandis que quelques autres lui ont refusé l'état divin<sup>71</sup>.

64. = *Ugaritica* V, texte ougaritique n° 2 = *KTU* 1.108 ; voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. 2. À notre avis, le nom divin Ba'lu Kanapi n'a rien à voir avec l'expression b'l qnm (RS 24.258:20 = *Ugaritica* V, texte ougaritique n° 1 = *KTU* 1.114), où b'l est nom commun, comme l'est b'l dans les expressions avec knp en hébreu biblique (Prov. 1:17 ; Écl. 10:20 ; cf. Dahood, *Bib* 33 [1952], p. 212 ; idem, *Bib* 46 [1965], p. 212 ; idem, *RSP* I [1972], p. 230 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 58 ; Saracino, *VT* 32 [1982], p. 340 ; del Olmo Lete, *Delcor* [1985], p. 83).

65. Malgré l'existence de représentations figurées d'une divinité ailée qu'il prend pour Ba'lu, Cornelius pense que cette manifestation de Ba'lu est née d'une identification avec la divinité égyptienne Seth et en tire la conclusion que l'élément knp du théonyme ougaritique ne signifie pas « ailé » (*Iconography* [1994], p. 166), alors que pour Keel ce théonyme pourrait s'expliquer par les représentations figurées (*apud* Keel et al., *Studien* [1990], p. 320).

66. Olyan, *Asherah* (1988), p. 41-42, 47-48, avec la bibliographie antérieure.

67. Pardee, *UF* 20 (1988), p. 198 ; cf. ci-dessus, commentaire de RS 1.001:3.

68. *TRU* I (1981), p. 56. On trouve déjà dans *KTU* la restitution de {[gdl]t1}, mais la solution que proposeraient les éditeurs au problème d'interprétation qu'elle pose n'a pas à notre connaissance vu le jour. La solution de Dijkstra, qui apparemment a bien vu la contrainte épigraphique, est inadmissible : il joint la « seconde » vache à la formule suivante, 'rb špš ... (*UF* 16 [1984], p. 72 : « a big animal during Sunset »). Or, la formule-'rb špš ne commence jamais par la mention d'une offrande (voir la critique par Freilich à *JSS* 31 [1986], p. 127, n. 33). Del Olmo Lete laisse la « seconde » vache en suspens : « una vaca a los dos Bibita. (y otra) vaca » (*AuOr* 7 [1989], p. 188 [« y » minuscule dans le texte] ; dans *Religión* [1992], p. 187, le point est remplacé par une virgule). Tarragon signale le problème sans proposer de solution (*TO* II [1989], p. 165, n. 83).

69. Ibid., p. 127 ; cf. Pardee, *Afo* 43 (1995-96), p. 275-76.

70. Eissfeldt, *SDAWB*, 1965, p. 48 ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283 ; idem, *JNES* 27 (1968), p. 20 ; Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 502 (épithète de Nubadig, dérivée du sémitique « bibita 'dans le temple' ») ; idem, *RHA* 35 (1977), p. 187 (de même) ; Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586, 588 ; Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 246 ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 197 ; cf. idem, *HTR* 63 (1970), p. 487, n. 7 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316-17 ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 98-99 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543, 544 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 85-86 (changement d'avis en 1988, voir la note suivante) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 14 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 92, 101 (avec réserves) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 87, 90, 173 ; idem, *TO* II (1989), p. 165, 201 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 107 ;

Jusqu'à ce jour, aucun texte n'a donné la preuve de l'existence d'une divinité *bbt*<sup>72</sup>, et il semble nécessaire de considérer les autres possibilités. Parmi ces dernières explications, la seule qui soit vraisemblable<sup>73</sup> est l'analyse comme complément adverbial de lieu : la préposition *l* + la préposition *b* + le nom commun *bt*, « maison », + *m*- « enclitique » (on comparera la formule « *l* + nom + *-h* » commentée plus haut, RS 1.005:13). Dans notre texte, cette solution se heurte au fait qu'aucune maison n'a été mentionnée jusqu'à ce moment du rite, du moins selon l'état actuel du texte. Cette dernière restriction suffit pour arrêter la discussion, mais nous remarquerons néanmoins que la mention d'une « maison » sans mention explicite du propriétaire ne revient pas souvent dans ces textes<sup>74</sup>. S'agit-il toujours du palais royal ou, au contraire, du temple de la divinité immédiatement précédente ? La dernière solution n'est pas confortée par ce texte-ci, car les *'Ināšu 'Ilīma* ne jouissent pas, d'après nos textes actuels, d'un sanctuaire particulier.

Lignes 10-17. Ces lignes, comme Virolleaud l'a vu d'emblée, sont la réplique de RS 24.253:1-13 (cf. aussi RS 24.284:1-18)<sup>75</sup>. Nous remettons à notre commentaire sur RS 24.253 la question de savoir dans quelle mesure ce texte-là est « complet ».

Ligne 10. On se rappellera que, selon le rite du mois de *ra'su yēni* rapporté dans RS 1.003 et RS 18.056, le roi se lave l'avant-veille de la pleine lune, à savoir le 13 du mois, et qu'une grande fête a eu lieu les jours suivants, le 14 et le 15 du mois ; ici le rite de lustration a lieu le 14 et la fête commence seulement le 15. D'après les textes à notre disposition, le bain rituel du roi a eu lieu le plus souvent en rapport avec la fête de la pleine lune, soit le 13 du mois, soit le 14<sup>76</sup>. Les structures parallèles *b ārb't 'šrt* et *b ym mlāt* (lignes 10, 11 [≈ RS 24.253:1, 3]; cf. RS 24.284:1 *b ym*) montrent qu'au moins dans ce texte le jour dénommé « le quatorzième » est celui de la veille de la pleine lune, et le jour auquel se voit la plénitude de la lune est dénommé *ym mlāt*, qui correspondra au « quinzième » jour de RS 24.256:21-22<sup>77</sup>. Toutefois, nous n'avons toujours pas de texte contenant littéralement la séquence « treizième (jour) ... quatorzième (jour) ... jour de la pleine lune ». Sur l'alternance entre le 14<sup>e</sup> jour et le 15<sup>e</sup> jour pour le début de la fête de la pleine lune, voir le commentaire de RS 1.003:3. La formule *b ym* en RS 24.284, si elle désigne bien le jour de la pleine

Ribichini et Xella, *SEL* 8 (1991), p. 159 ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 72 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 281, n. 35, p. 283, n. 44 ; idem, *Essais* (1986), p. 54-55, n. 25, p. 60 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 188 ; idem, *Religión* (1992), p. 187 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 51-52.

71. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 56 « [in] the inner sanctum » ; idem, *JAOS* 94 (1974), p. 191 (*l* + *b* + *bt* « in the inner sanctum ») ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; cf. idem, *Numbers* (1993), p. 443 ; Barré, *JAOS* 98 (1978), p. 467, n. 32 (« (the city) *Bibit* ») ; Aartun, *UF* 16 (1984), p. 6-8 (« Schnecke mit Haus ») ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 127 (*l* + *b* + *btm* « in the temple ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 (« im Inneren des Heiligtums » [voir aussi la note précédente]). Pour Watson, *SEL* 10 (1993), p. 58, le problème n'est pas encore résolu (cf. idem, *AuOr* 10 [1992], p. 242).

72. Voir la critique des positions des spécialistes et l'analyse des textes par Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 119-30. Nous n'avons pas réussi à retrouver le nom propre « *bnbbt* » que citent Ribichini et Xella, sans référence bibliographique, en faveur de l'interprétation de *bbt* comme théonyme (*SEL* 8 [1991], p. 159).

73. Voir les gloses citées dans la note 71 et la critique des autres suggestions par Freilich, *ibid.*

74. En RS 24.266:22 il s'agit assez clairement du temple de *Ba'lu 'Ugārīta*. Nous avons pris la « maison » de RS 1.003:55 comme le palais royal, mais cela peut se discuter. Le cas le plus clair de la mention d'un temple sans désignation du propriétaire se trouve dans le texte hurrito-ougaritique RS 24.261, où l'on trouve à la ligne 10 la formule *w b bt* et à la ligne 8 *w l b btm* (voir Freilich, *JSS* 31 [1986], p. 123), les deux fois sans mention d'une divinité précise.

75. *Ugaritica* V (1968), p. 593. Cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 322 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 57 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 469-70 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 78 ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 181-88 ; idem, *Religión* (1992), p. 182-87. Dans les notes ci-dessous nous n'indiquerons généralement pas si l'avis signalé a été exprimé par rapport à l'un ou à l'autre des deux textes.

76. Voir le commentaire de RS 1.003:3. On remarquera que selon le rite principal de RS 1.003 ≈ RS 18.056, le bain a eu lieu le 13, mais que selon le rite du mois suivant d'après RS 18.056:54-61 le bain a eu lieu le 14 (l. 54-55).

77. Cf. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 462 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 52.

lune, semble indiquer que le « jour » en question est le jour suivant l'observation de la lune ayant atteint sa plénitude.

Ligne 11. La restitution {[b ym ml]ât} est assurée par le texte bien conservé de RS 24.253:3, mais le nom *mlât* ne se trouve que dans ces deux textes. Son interprétation a soulevé quelques controverses pendant quelque temps après la publication de RS 24.253 et la détermination de la lecture {ym mlât}, mais l'accord est aujourd'hui général que la formule signifie « au jour de la pleine lune »<sup>78</sup>. La structure du texte semble exiger cette interprétation, même si elle n'est pas bien établie par l'usage dans d'autres langues apparentées, la formule de Sir. 50:6 *yrh ml'*, où *ML'* semble épouser la forme d'un adjectif, étant le seul parallèle que nous connaissions. D'après l'orthographe du nom *mlât*, il s'agira de la terminaison féminine en -at-, et notre vocalisation *mali'ati* est calquée sur le nom hébreu *m<sup>a</sup>lê'ā<sup>h</sup>* signifiant « plénitude »<sup>79</sup> (les autres langues sémitiques n'offrant rien de mieux). Pour la question des rapports entre les 14<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> jours du mois et la fête de la pleine lune, voir le commentaire de RS 1.003:38.

*y<sup>l</sup>q<sup>l</sup>n âlpm*. Cette formule comporte une variante par rapport au texte parallèle de RS 24.253:1-13, où se lit *tqln âlpm* (pour les questions concernant la lecture de RS 1.009, voir la remarque textuelle, ci-dessus). Toutefois, il semble difficile d'attribuer à cette variante le poids d'un contenu sensiblement différent, car la préformante ne semble pas distinguer à elle seule entre le duel et le pluriel<sup>80</sup>, et le nom désignant les victimes ferait à lui seul la distinction entre le duel et le pluriel par les désinences casuelles (/alpāma/ ≠ /al(a)pūma/) <sup>81</sup>. Il peut donc s'agir dans les deux cas du sacrifice de deux bœufs.

78. Virolleaud, *CRAI*, 1962, p. 97 (« '... dans la mer sans limites', ou simplement en pleine mer »); idem, *Ugaritica* V (1968), p. 593 (« dans la mer de plénitude »); Cazelles, *OrAn* 3 (1964), p. 45, n. 19 (« pleine lune », mais avec une étymologie invraisemblable : dans *mlât* il s'agirait d'un nom à *m*-préformante de la racine *L'*, qui est certes employée pour le soleil, mais qui appartient à l'une ou l'autre des racines signifiant « fort » ou « faible »); idem, *VT* 19 (1969), p. 505 (« pleine lune »); Dahood, *Bib* 47 (1966), p. 266 (« Sea »); Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15-16 (*mlât* = infinitif G de *√ML'*, signifiant soit « day of fulfilling », soit « full moon »); De Moor, *UF* 2 (1970), p. 322 (« Full Moon »); Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 161 (sans citer ces textes, le mot *ym* est décrit comme « das kultische Wasserbecken »; il est dit ensuite que « Die Waschungen des Königs wurden wohl dort vollzogen »); Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 317 (« Am Vollmondstag »); Lemaire, *RB* 80 (1973), p. 169 (« pleine lune », comparant *millē(')* en Cant. 5:12); Lipiński, *Syria* 50 (1973), p. 38-39 (« les provisions »); Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 462 (« pleine lune »); Aartun, *Die Partikeln* II (1978), p. 6 (« am Vollmondtag »); Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 9, 17 (« consécration »); Tarragon, *Culte* (1980), p. 21 (« pleine lune », comparant l'usage de *ML'* en Sir. 50:6 pour décrire la lune), p. 85-86; idem, *TO* II (1989), p. 165, 188 (« pleine (lune) »); Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 83 (« full moon »); Xella, *TRU* I (1981), p. 52 (« il giorno della luna piena »), p. 56 (« [nel giorno di plenilunio] »); idem, *Terra* (1984), p. 113 (traduisant RS 24.253:3 : « Nel giorno di plenilunio »); Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 72 (« Full Moon »); del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 182, 188 (« En el día del plenilunio »); idem, *Religión* (1992), p. 183, 187 (de même); cf. idem, *OLA* 55 (1993), p. 63.

79. L'autre nom hébreu à terminaison primitive en -at-, à savoir *\*millū'ā<sup>h</sup>*, signifie « sertissage, enchâssement ». Le nom hébreu *millē(')*t, auquel Lemaire pense donner le sens de « pleine lune » (voir la note précédente), n'a pas la forme voulue (il remonterait à la forme *milli'tu*, avec terminaison féminine en -t-), et le sens de « pleine lune » ne convient pas au contexte, où les yeux sont *yōš'bôt 'al-millē(')*t, lit. « assises sur/à côté de la *millē(')*t » (Cant. 5:12). D'après l'usage hébraïque, où plusieurs formes sont en rapport avec le sertissage de pierres précieuses, il s'agirait de l'enchâssement « des yeux (les yeux sont « assis à côté de la serte »); d'après le parallélisme, à savoir RHŠ/YŠB, il pourrait s'agir d'une comparaison entre les yeux et une plénitude d'eau (*BJ* : « posées sur un océan »; Pope, *Song* [1977], p. 502 : « Sitting by brimming pools », interprétation qui remonte aux Septante et à la Vulgate).

80. Voir RS 1.005, fin de la note 134.

81. On se souviendra que depuis *CTA* on lit ici {y[ql] t<sup>n</sup> . âlpm}, où le mot « deux » est exprimé. Voir notre remarque textuelle, plus haut. Si la lecture critiquée comportant ce mot *t<sup>n</sup>* était correcte, on aurait dès lors une autre différence importante par rapport au texte de RS 24.253, mais il s'agirait probablement d'une seule différence de mode : l'absence de -n à *yql* (*si vera lectio*) pourrait refléter soit la distinction entre l'indicatif et l'énergique, soit la distinction entre l'indicatif et le jussif. Voir Verreet, *Modi* (1988), *passim* (à la p. 112 on trouve l'analyse de *yql* comme 3<sup>e</sup> p. duel du jussif, à la p. 59 celle de *tqln* comme 3<sup>e</sup> p. pluriel de l'indicatif [« heischende Indikativ »]; cf. idem, *Bib* 72 [1991], p. 294). La preuve de la distinction conséquente entre les formes avec et sans -n n'a pas encore été apportée, à notre avis (voir notre recension



Nous sommes d'accord avec la quasi-totalité des spécialistes qu'il s'agit du même verbe que celui qui signifie « tomber », tant dans les textes mythologiques que dans les lettres. On discute encore deux points : (1) s'agit-il de la racine QLL ou de la racine *mediae infirmae* ? et (2) s'agit-il du schème-G, signifiant « tomber », expression intransitive de la mise à mort des victimes, ou d'une forme passive <sup>82</sup> ? Devant l'absence d'arguments contraires, il nous semble nécessaire de retenir l'hypothèse selon laquelle la racine du verbe ougaritique est *mediae infirmae* <sup>83</sup>. Et il paraît nécessaire d'analyser la forme comme intransitive, non pas passive <sup>84</sup>. Le choix de l'expression de la mise à mort des victimes par le verbe *ql* reste mystérieux, comme le sera l'expression intransitive, car l'expression n'a pas son parallèle dans d'autres genres littéraires <sup>85</sup>. Si *Yariḫū*, « la lune », est bien le bénéficiaire du double sacrifice de bœufs (voir la remarque suivante), il est séduisant de penser que la méthode du sacrifice devait être liée directement au fait de la pleine lune. Néanmoins, nous ne voyons pas de donnée qui nous permette d'approfondir cette première impression. Tout ce que nous pouvons offrir est cette réflexion logique mais générale, que le dieu Lune mérite bien d'être le bénéficiaire d'un sacrifice particulier au jour de la pleine lune. Ce qui manque, c'est le lien précis entre √QL et ce sacrifice en l'honneur du dieu Lune.

Le nombre d'explications de la syntaxe et la signification de {yrḫ . . 'šrt} est à peu près aussi grand que celui des commentateurs <sup>86</sup>. Nous sommes d'accord que dans le mot *yrḫ* il ne peut pas

de *Modi*, *JNES* 52 [1993], p. 314-17). La distinction établie par Verreet entre les deux formes viendrait de ce qu'il n'a pas remarqué l'identité des passages plutôt que d'une décision consciente, car selon son système *tqln* pourrait être à la 3<sup>e</sup> p. duel de l'indicatif (voir p. 31). On a en général pris *tqln* pour un duel (Cazelles, *VT* 19 [1969], p. 505 ; De Moor, *UF* 2 [1970], p. 324 ; Pardee, *UF* 7 [1975], p. 367 ; Aartun, *Partikeln* II [1978], p. 6 ; Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 17 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 380 ; idem, *Terra* [1984], p. 113 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 317 (cf. idem, *Leslau* [1992], p. 314, traduction de RS 1.009:11) ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 182 ; idem, *Religión* [1992], p. 183 ; cf. idem, *OLA* 55 [1993], p. 63). Sans commentaire, Dijkstra traduit {y[qln]} comme un pluriel, sujet indéfini (« they shall slay »), et Tarragon traduit *tqln* comme un pluriel avec *ālp* pour sujet (*TO* II [1989], p. 189). Seul Levine voit dans *tqln ālp* une confusion de la part de l'auteur du texte : il s'agirait d'un nom au duel et d'un verbe au pluriel (*Freedman* [1983], p. 470 – apparemment une expression d'accord assez cocasse avec la thèse selon laquelle la préformante *t-* ne s'emploie pas pour marquer le pluriel : Dobrusin, *JANES* 13 [1981], p. 5-14).

82. Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 (« sont abattus ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 324 (schème-N de la racine *mediae infirmae*) ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 367 ({y[qln]}, √QLL – changement d'avis quant à la racine dans *BiOr* 34 [1977], p. 4 : « middle weak ») ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 6 (« fallen (d.h. werden gefällt) ») ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17 (« deux bœufs seront abattus » ; en commentaire on lit « les bœufs tombent », c'est-à-dire « sont abattus ». On attendrait le passif du shafel ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 57 (« *qll*, à une forme passive ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 50 (« sono abbattuti »), p. 52 (« per la radice e la forma verbale cf. J. C. de Moor : *UF* 2 (1970), p. 324 » [on n'oubliera pas que pour De Moor il s'agit de la racine *mediae infirmae*]), p. 56 (« si ab[battano] due buoi »), p. 380 (« *qll* – 'abbattere' ») ; idem, *Terra* (1984), p. 113 (« sono abbattuti ») ; Levine, *Freedman* (1983), p. 470 (« they shall 'fall' ») ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 72 (« they shall slay ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 182, 188 (« se abaten dos toros », sans discussion de la forme – pour le verbe dans les textes mythologiques, voir *MLC* [1981], p. 617-18 : *mediae infirmae*) ; idem, *Religión* (1992), p. 183 (« se abaten dos reses vacunas »), p. 187 (« se [abaten] dos toros ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 317 (« schlachte man zwei Ochsen » – sans identification de la forme) ; Verreet, *Modi* (1988), p. 59, 112 (il s'agirait du schème-G, soit de la racine QLL, soit de la racine *mediae infirmae*). La traduction comme forme transitive (Dijkstra, Dietrich et Loretz ; cf. le glossaire de Xella) paraît hors de propos, toutes les données, soit ougaritiques soit comparatives allant à son encontre, tant pour QLL que pour QL.

83. Gaster, *Iraq* 6 (1939), p. 127, n. 31 ; Von Soden, *SVT* 16 (1967), p. 295-96 (d'autres éléments bibliographiques dans *AfO* 34 [1987], p. 445).

84. Pour défendre l'analyse comme forme passive, De Moor ne cite que la grammaire de l'hébreu biblique (*UF* 2 [1970], p. 324). Le causatif en Š- étant attesté en ougaritique pour ce verbe, on attendrait que le passif du causatif porte le Š-.

85. Nous parlons évidemment de la mise à mort de victimes sacrificielles. Pour l'usage de verbes signifiant « tomber » pour exprimer le fait de mourir, voir le commentaire de RS 24.247\*:1 (cf. Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 127 ; idem, *Fitzmyer* [1989], p. 81).

86. – Gray, *SVT* 15 (1966), p. 191 : « the 10th month » ;

– Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 : « pour le dieu Lune une dîme » ;

– De Moor, *UF* 2 (1970), p. 322 : « The moon at one tenth » (commentaire p. 324) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 166 : « Le mois (= la lune) (à son) dixième » ;



s'agir de la désignation du « mois » (Herdner, Dijkstra, Dietrich et Loretz)<sup>87</sup>, car dans les textes de ce genre la datation où figure le mot *yrh* se trouve d'ordinaire au début du texte, et la formule englobe la préposition *b* aussi bien que l'expression du jour du mois<sup>88</sup>. L'absence de parallèles pour l'indication des divisions de la nuit au moyen de mots signifiant des fractions de la lunaison va à l'encontre de l'interprétation comme « la lune à son dixième » (De Moor, Tarragon) : en effet, de telles expressions n'existent pas<sup>89</sup>. L'expression *yrh šrt* n'indiquerait pas, non plus, le progrès dans le mois (c'est-à-dire « quand la lune se réduit à son dixième »), car ces phases du mois lunaire sont représentées par des nombres qui expriment le jour du mois. L'usage du double séparateur n'est pas assez fréquent dans ces textes pour garantir le bien-fondé de l'affirmation que le second des deux séparateurs marquerait la division entre deux phrases (Garbini<sup>90</sup>), surtout devant le texte parallèle de RS 24.253, où *yrh* est placé avec *šrt* à la ligne 5<sup>91</sup>. Le troisième texte de ce type n'a peut-être pas comporté le terme *šrt* : en RS 24.284:2 on trouve que *l b l* suit immédiatement *yrh* et le texte précédent semble avoir comporté plusieurs variantes par rapport à RS 1.009/RS 24.253<sup>92</sup>. Le fait que la première formule dans ce texte se termine par *yrh* indique assez clairement, pourtant, que *l b l dqt* ... constitue la formule « *l* + ND + offrande ».

En plus de l'argument tiré de RS 24.284 et des deux séparateurs entre {*yrh*} et {*šrt*} dans RS 1.009, on peut citer d'autres indices d'une rupture entre ces deux mots. (1) L'absence de toute particule parmi les mots *ālp m yrh šrt* constitue une difficulté pour l'interprétation selon laquelle les deux bœufs auraient servi à alimenter un festin en l'honneur de *Yarihu*. En effet, ce genre de formule est courant lorsqu'il s'agit des listes se terminant par *šrp*, mais non pas dans des formules brèves comme le serait celle-ci. (2) Inversement, interpréter *ālp m yrh* comme signifiant « deux bœufs (pour) *Yarihu* » ne pose pas de problème, ce genre d'attribution étant attesté couramment. Si le duel *ālp m* ne s'emploie pas assez souvent pour donner des parallèles précis, on trouve la formule *ālp w š* + ND en RS 1.001:5 ≈ RS 1.003:14 ≈ RS 18.056:15-16. (3) La formule « offrande + ND » est caractéristique

– Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17 : « Mois (?) des *šrt* » (selon le commentaire à la page suivante, *šrt* signifierait « banquet ») ;

– Xella, *TRUI* (1981), p. 56 : « (per ?) *Yarihu*, (in) pasto sacrificale » ; cf. idem, *Terra* (1984), p. 113 ;

– Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 60 : le double séparateur, aussi bien que la disposition des lignes dans RS 24.253, montrent que *šrt* est lié au mot suivant (critique de l'interprétation de Xella ; Garbini ne donne pas sa propre interprétation) ;

– Levine, *Freedman* (1983), p. 470 : il s'agit d'une erreur de scribe, à savoir la ditographie de *šrt* à la ligne 10 ; RS 24.253:5 est la copie du texte fautif de RS 1.009 ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 77, n. 1 ;

– Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 72 : « it is the month of the tithe » ;

– Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 317 : « (Opfer im) Festmonat » ;

– Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 50 : « Libationsopfer » (traduction de seul *šrt* – voir déjà RS 1.005:2) ;

– del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 182 : « dos toros de un mes en ofrenda convivial » (cf. idem, *Religiōn* [1992], p. 183, 187 ; idem, *OLA* 55 [1993], p. 63). Watson (*Abr-Nahrain* 29 [1991], p. 131) semble préférer cette solution.

87. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 324.

88. Les seules exceptions se trouvent en RS 18.056:54, où il s'agit clairement du passage au mois suivant exprimé par la formule normale *b* + *yrh* + nom de mois (voir le commentaire *ad loc.*), et RS 24.249:15' où l'on trouve cette même formule complète, pour des raisons que l'on ne peut que conjecturer vu l'état de la tablette (voir plus bas, commentaire de ce texte). Par comparaison, on peut signaler aussi deux textes où la formule de datation s'exprime par le nom du mois, sans *yrh* : RS 24.250:18, où le nom du mois est précédé par le nombre ordinal *tmn*, et RS 24.266:11, où il est précédé par le nom de nombre *tmnt* *šrt*.

89. On ne reconnaît plus aujourd'hui aucune valeur au parallèle que citait De Moor (*UF* 2 [1970], p. 324), à savoir le mot *šnpt* comme signifiant « deux-tiers » (voir à RS 1.001:10, n. 243 : De Moor traduit *šnpt* par « wave-offering » à RS 24.266:13). L'emploi de fractions pour désigner les divisions de la nuit en Babylonie n'a rien à faire avec la lune, selon les références à *CAD B*, p. 210, cité à l'appui par De Moor. On remarquera aussi que la syntaxe de la présumée formule « la lune à son dixième » est laissée sans explication.

90. « ... ponendo un punto divisorio davanti a *šrt*, in aggiunta al punto divisione tra parole » (*OrAn* 22 [1983], p. 60).

91. Xella, *TRUI* (1981), p. 52.

92. Voir notre commentaire de RS 24.284:1-2.

des lignes 8-10, et celle que nous envisageons (*‘šrt l b‘l špn dqtm ...*) en différerait seulement par l'indication après le nom divin des victimes précises qui devaient servir à alimenter le festin. (4) L'attribution des victimes *dqtm ...* à *Ba‘lu* est peut-être indiquée par la conjonction *w* devant *mtntm* (l. 13) — bien que d'autres interprétations de cette particule soient possibles. (5) Si cette dernière analyse est admise, nous sommes devant une modification de l'ordre de présentation (« *‘šrt l* + ND + victimes » devient « victimes + *l* + ND ), qui peut être l'indice d'une autre rupture syntaxique, ce qui convient très bien à l'analyse syntaxique de la ligne 5 que nous proposons. (6) Si on ne rattache pas *Ba‘lu Šapāni* au festin-*‘šrt*, cette même divinité figure deux fois dans la liste suivante, celle des sacrifices-*šrp*. Bien que cela puisse à la rigueur trouver de rares parallèles (voir commentaire de RS 24.253:34, 36), ce n'est pas une configuration courante, et on l'évitera autant que possible.

Nous concluons que les deux bœufs étaient à l'intention de *Yariḫū*, tandis que le festin-*‘šrt* était célébré en l'honneur de *Ba‘lu Šapāni*. La présentation de ce festin est ici différente de l'exemple de RS 1.005 en ce qu'il indique le menu du festin (dans ce dernier texte, ces victimes sont peut-être désignées plus bas — voir notre commentaire). Le détail des rites rapportés dans RS 24.284 semble être tout simplement différent : les victimes qui selon RS 1.009/RS 24.253 servent au festin sont explicitement désignées dans l'autre texte comme appartenant au type-*f*.

Nous avons proposé dans notre commentaire de *‘šr ‘šr* dans RS 1.005:2 un sens de *‘šrt* essentiellement identique à celui du nom commun *‘šr* : les deux mots désigneraient un aspect du festin cultuel.

Lignes 12-15 : répartition des offrandes. La présence de *Ba‘lu Šapāni* à ligne 12 et à la ligne 14 a déjà figuré parmi les arguments visant à détacher la ligne 12 de la série de sacrifices-*šrp*. Mais le texte de RS 24.284:6-7 montre une structure sacrificielle différente et nous oblige à revoir la structure de ce texte-ci : la formule d'attribution des sacrifices n'est pas la même pour *rmš/šlm* et pour *b‘l špn* et on trouve un trait séparateur entre ces deux groupes de divinités :

6) *rmš š . w š šlm ...*

7) *lb[ ]l špn ālp l w l [š]*

8) *šrp l . ‘šr l špn l*

Doit-on conclure de ce dernier texte que seuls les deux derniers sacrifices de la liste de RS 1.009:13-15, qui ne sont pas précisément les mêmes que dans RS 24.284 même si les divinités le sont, appartiennent au type-*šrp* ? Cette conclusion nous paraît la plus prudente, car même si l'on ne peut pas être certain que la structure du rite était la même selon RS 1.009/RS 24.253 d'une part, et RS 24.284 de l'autre, il nous paraît plus prudent d'accepter le témoignage de RS 24.284 que de penser que *Ba‘lu Šapāni* devait seul bénéficier du festin-*‘šrt* (le moi est d'ailleurs absent de RS 24.284 dans son état actuel). Un indice très peu sûr de cette répartition des sacrifices est la présence de *w* devant le premier *kbd* dans RS 24.253:8 alors que cette particule est absente devant le second *kbd* dans la même ligne. En effet, le fait que le premier *w* est presque à coup sûr absent dans RS 1.009:13 (voir la remarque textuelle) semble montrer que ce n'était pas par cette particule que s'exprimait la division entre les deux parties du rite. Contre l'hypothèse de structure identique dans les trois textes on peut citer les différences importantes dans le rite rapporté par le troisième texte par rapport aux deux autres (les formules sont très différentes dans RS 24.284:1-6, alors que le contenu des sacrifices est différent d'après les lignes 7-10). Il nous paraît toutefois légitime de penser que tel rite dont la structure restait invariable pouvait comporter des variantes à l'intérieur de cette structure.

Ligne 13. La divinité *RMŠ* ne se manifeste que rarement dans ces textes, soit trois fois au total : dans ce texte et son parallèle (RS 24.253:7), et dans le texte similaire de RS 24.284:6. Elle est pour ainsi dire inconnue dans d'autres traditions du Proche-Orient ancien<sup>93</sup>, et il est impossible d'identifier

93. On n'a pu citer que <sup>d</sup>*Ri-mi-iš-ši* (Deimel 3039) : Xella, *TRU I* (1981), p. 53 ; Astour, *Studies ... Hurrians 2* (1987), p. 55, n. 395 ; et le nom du sanctuaire d'Ištar à Ninive « *rimuši* » (Xella, *ibid.*).

ses caractéristiques, et les propositions qui ont été faites jusqu'à présent ne font que le tour des possibilités <sup>94</sup>.

Ligne 16 *bt b'l ūgrt*. Pour la question du temple de *Ba'lu* à Ougarit, voir le commentaire de RS 1.003:41, où nous concluons que le sanctuaire mentionné ici, « la 'maison' de *Ba'lu 'Ugārīta* », était le temple où se déroulait le culte principal de toutes les hypostases de *Ba'lu*. Si un jour des textes nouvellement découverts parlent de temples dont le nom contient d'autres manifestations de *Ba'lu*, on aura à décider s'il s'agit de plusieurs façons de parler de ce seul et même sanctuaire, ou d'une véritable multiplicité de sanctuaires, chacun étant consacré à une manifestation différente de *Ba'lu*.

Le mot *kkdm* (conservé en entier à RS 24.253:12) ne se trouve que dans ces deux textes, et il est généralement corrigé en *kbdm*, « deux/des foies » <sup>95</sup>. Notre texte n'étant pas conforme à la lecture {k'b'l[d]m}, nous sommes bel et bien, nous a-t-il semblé (voir la remarque textuelle), devant deux attestations de *kkdm*, qui est un mot nouveau. Un indice supplémentaire de cette interprétation des deux textes : la formule *kbd(m) w npš* est inconnue par ailleurs dans ces textes. Par contre, personne jusqu'à présent n'a trouvé d'élément comparatif pour expliquer *kkd(m)*, soit dans les lexiques sémitiques, soit dans les autres langues de l'époque.

Ligne 17. Le théonyme '*Anatu Šapāni* n'est pas souvent attesté, puisqu'il n'apparaît qu'ici, dans le texte parallèle RS 24.253 (trois fois), et dans le texte similaire de RS 24.284 (lignes [18] et 26). Il s'agit de l'hypostase de la grande déesse localisée particulièrement dans la région du Jabal al-*ʿAqra* <sup>96</sup>.

### Conclusions générales

Il est probable que le texte inscrit sur cette tablette contenait le rite d'un mois entier. Deux considérations nous ont conduit à cette conclusion :

- la présence sur la tablette dans son état actuel de quatre indications chronologiques qui nous amènent jusqu'à la moitié du mois (l. 1 *[hđ]t*, l. 5 *b tlt*, l. 10 *[b ár]b't [š]rt*, l. 11 *[b ym m]āt*) ;
- la comparaison avec RS 24.253, qui contient vraisemblablement le rite entier de la fête de la pleine lune : les trente-sept lignes du texte découvert en 1961 ne correspondent, *grosso modo*, qu'à vingt-cinq lignes de RS 1.009, ce qui laisse une cinquantaine de lignes à remplir <sup>97</sup>. Ces quelque cinquante lignes ont dû raconter le rite de la fin du mois <sup>98</sup>.

94. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 325 « Could it be the deified Old Akkadian king Rimuš or the deified class of the creeping animals ? » ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 18 « il s'agirait ... vraisemblablement d'un dieu serpent (cf. héb. שָׂרָף 'reptile') » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 53 « probabilmente connessa con il mondo animale ed in particolare con i rettili » ; cf. idem, *Terra* (1984), p. 113 « Rimushu » ; Astour, *Studies ... Hurrians* 2 (1987), p. 54-55 « We are ... dealing with the city named for the king. ... *Rmš* stands here as an abbreviation of 'the goddess of Rimuš' » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 317, n. 7a, « Gott der 'Kriechtiere' ». L'idée qu'il pourrait s'agir simplement d'une confusion avec {kmš} (del Olmo Lete traduit « *R/Kmš* » : *AuOr* 7 [1989], p. 182 ; le « *K* » est abandonné dans *Religión* [1992], p. 183) semble hors de propos, vu la triple attestation du {r}, sans ambiguïté épigraphique).

95. Voir la note 19. Ont traduit le texte tel quel : Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 : « comme pour les coupes » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 323 : « the nostrils » (cf. p. 321, 325, sans étymologie).

96. Bordreuil, *Techniques* (1990) II, p. 257-69. L'explication de l'interprétation « 'Anat-Sapon' (not 'Anat of Sapon') » (Walls, *Anat* [1992], p. 111, n. 35) nous échappe, car elle semble laisser entendre l'identification de '*Anatu* et *Šapānu*, hypothèse qui n'est appuyée, à ce que nous sachions, par aucun texte.

97. Les huit lignes de RS 1.009 qui ont leur parallèle dans RS 24.253 correspondent à treize lignes sur cette tablette dont le format est plus petit que celui de RS 1.009. Le nombre total de lignes inscrites sur RS 1.009 et correspondant aux trente-sept lignes de RS 24.253 aurait donc été d'environ vingt-trois (13 : 8 :: 37 : 22.76), chiffre que nous avons arrondi vers le haut parce que les lignes au milieu de la tablette RS 24.253 ont tendance à s'allonger par rapport aux lignes situées au haut et au bas de la tablette. On se souviendra que nous avons calculé le nombre total de lignes inscrites sur RS 1.009 comme étant d'environ quatre-vingts (voir ci-dessus « État »), d'où le chiffre très approximatif d'une quarantaine de lignes à remplir (80 lignes moins 8 lignes [RS 1.009:1-8] moins 25 lignes [RS 1.009:10-17 plus le reste du texte correspondant à RS 24.253] font 47 lignes).

98. Moins vraisemblablement celui du mois suivant — on se souviendra que seuls RS 1.003 et le texte parallèle de RS 18.056 contiennent le rite d'un mois entier suivi par une partie du rite du mois suivant, bien

Par rapport aux textes commentés jusqu'ici, celui-ci est nouveau par la mention explicite du jour de la pleine lune. Le rite du 15<sup>e</sup> jour du mois semble être primordial, car s'il n'est identifié qu'ici et dans le texte parallèle de RS 24.253 par la formule *ym mlât*, et par le nom de nombre en RS 24.256:21-27, le terme *lm* semble jouer ce rôle en RS 1.003:8 ≈ RS 18.056:9 (comme, apparemment, *b ym* en RS 24.284:1), et là où les deux jours figurent, le rite le plus chargé est celui du 15 (RS 1.003 ≈ RS 18.056). On ne trouve qu'une fois la mention du 14<sup>e</sup> jour du mois sans que le jour suivant y figure aussi, et là le rite est très bref (il s'agit de RS 24.249:17'-18').

---

que cet agencement soit possible dans le cas d'autres tablettes moins bien conservées (cf. RS 24.249 et RS 24.266).

## Chapitre 6 : RS 1.009A

RS 1.009A = AO 12.038 = CTA 36a = KTU 7.41

Fig. 5

*Dimensions* : hauteur 74 mm ; largeur 61 mm ; épaisseur 28 mm.

*État* : Grand éclat central, lui-même formé de plusieurs petits fragments. La lecture de {tùš<sup>f</sup>l} à la ligne 5' constitue un précieux indice qu'il s'agit pour le moins d'un texte rituel (contre *KTU*, sans classification) car le verbe 'ŠL n'est attesté qu'une fois jusqu'à présent, dans le texte rituel RS 24.250<sup>+</sup>. Rien n'indique si cet éclat provient du *recto* ou du *verso* de la tablette originale.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est grande et les signes sont gravés avec très peu de pivotement du calame à droite. Ce scribe, comme celui de RS 1.009, faisait usage de signes à clous supplémentaires ({r} à sept clous, ligne 7'). Néanmoins nous n'attribuons pas ce fragment à la même tablette que RS 1.009<sup>1</sup>, parce que deux signes ont une forme différente de celle de RS 1.009. Il s'agit du {t} trilobé (deux occurrences), par rapport au {t} à six branches de RS 1.009, et d'un seul {'} à pointe vers le bas, par rapport au {'} de RS 1.009 dont le côté inférieur est à peu près parallèle à l'axe de l'écriture<sup>2</sup>. De plus, les signes sont plus grands et plus espacés qu'en RS 1.009.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : CTA 36a ; sans copie mais avec photo pl. XLII.

*Principales études*

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76<sup>3</sup>.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

### Texte

*Recto/verso* ?

1') [... ]f-lt . w f-l[...]

2') [... ]f-lr . f-t-l[...]

3') [... ]

4') [... ]fllk

5') [... ]f-l . tùš<sup>f</sup>l[...]

6') [... ]f-l tlt . [...]

1. Comme le fait Dijkstra dans l'article cité dans notre discussion des « Caractéristiques épigraphiques » de RS 1.009 (voir ci-dessous, n. 3). L'éditeur du petit fragment a employé le mot « peut-être » en pesant la question de son appartenance à RS 1.009 (Herdner, *CTA* [1963], p. 121) ; les auteurs de *KTU* se sont prononcés contre l'hypothèse d'appartenance (p. 79, n. 2), et ils ne classent même pas ce fragment parmi les textes religieux (il est dans la catégorie « Nicht Klassifizierte »). Nous verrons dans le commentaire qu'il existe une possibilité de certains rapports avec un tout autre texte, à savoir RS 24.250<sup>+</sup>.

2. Le {'} ici a la forme des {'} de la catégorie « C » de la typologie établie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 261-79 (voir le tableau p. 269), alors que la forme des {'} dans RS 1.009 est entre les catégories « A » et « B » de Pitard (voir commentaire de RS 1.009, n. 3).

3. Ce fragment ne figure pas au tableau p. 76, parce que Dijkstra n'est pas certain de son appartenance à RS 1.009 (voir p. 70) et, peut-être, parce que le tableau a été établi en regroupant les copies publiées dans les éditions (Dijkstra a refait ces copies dans le cas des petits fragments) ; or aucune copie de ce fragment n'existait quand Dijkstra préparait son étude. Cependant, RS 1.009A est représenté aux lignes 41 à 48 de la translittération (p. 71-72) et de la traduction (p. 73).

7') [... ] [t]¹r[...]

8') [... ] [r]¹[...]

*Remarques textuelles*

1') La dernière trace est de {b, d, ù}.

2') La première trace n'est pas de {p} (KTU) mais de {h, i}.

Le {t} est indiqué comme douteux car on croit voir deux pointes de clou, tandis que les {t} certains à la ligne 6' sont trilobés. Quoique ces traces à la ligne 2' n'aient pas clairement la forme du {t}, nous ne voyons pas de quel autre signe il pourrait s'agir.

3') Nous ne trouvons pas la trace indiquée par KTU.

5') La première trace semble appartenir plutôt à {g}, qu'à {m} : on ne voit aucune trace du clou horizontal du {m}, et le côté gauche du clou vertical est conservé assez haut pour laisser voir le clou horizontal s'il y avait été placé. Le clou vertical est trop grand pour être un trait de séparation ; il ne peut appartenir à {s, l} car l'espace devant ce clou est trop large.

Le premier signe entier est {t} : il n'existe aucune trace du clou vertical nécessaire pour la lecture {m} (KTU).

6') Il est possible, sans plus, que les premières traces appartiennent à {m} (KTU) : on ne voit que le coin supérieur droit d'un clou qui touche le clou vertical, mais il en reste trop peu pour qu'on puisse dire s'il s'agit d'un clou horizontal (pour donner {m}) ou d'un clou vertical (pour donner, par exemple, {b}). Pour la seconde possibilité, on remarquera que dans les signes contenant deux ou trois clous verticaux, les têtes de ces clous ne sont pas toujours bien alignées en haut : voir dans ce fragment le {l} qui suit à cette ligne.

La ligne horizontale que l'on trouve dans KTU après la ligne 6' n'est qu'une faille.

*Traduction*

Le texte est en si mauvais état que les seuls mots visibles sont aux lignes 5' et 6' : « sera mise de côté », et « trois ».

*Commentaire*

Ligne 5' *tùšl*. Précisément la même forme se retrouve en RS 24.250<sup>+</sup>:25, là avec pour sujet *šlḥmt*<sup>4</sup>, un nom féminin à préformante š- de la racine LHM, « manger », signifiant apparemment « denrées »<sup>5</sup> (la restitution ici du même mot est évidemment possible). Le verbe est rapproché de l'hébreu 'šL, « mettre de côté », et de l'arabe WšL, « réunir » (le rapprochement des deux racines à initiale différente était déjà fait par les lexicographes de la langue hébraïque)<sup>6</sup> ; on lui prête d'ordinaire le sens de « réunir »<sup>7</sup>. Selon le texte parallèle le verbe aurait en même temps le sens de « réunir » et de

4. Herdner a préféré l'interprétation comme passif interne (*Ugaritica* VII [1978], p. 30). Selon Verreet (*UF* 17 [1986], p. 327 ; *Modi* [1988], p. 113) le verbe serait au pluriel, sujet indéfini (possibilité d'analyse signalée par Herdner, *ibid.*, n. 93 ; cf. Tarragon, *TO* II [1989], p. 187 « on réunit » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 325 « lege man ... beiseite »). Cette analyse convient évidemment à la thèse de Verreet selon laquelle le passif du schème-G n'existerait pas en ougaritique. En fait il pourrait s'agir soit de ce passif, soit de l'imparfait/jussif actif, 2<sup>e</sup> personne, singulier ou pluriel (« tu mettras/vous mettrez de côté »), soit de la 3<sup>e</sup> personne, sujet indéfini (« qu'ils mettent = que l'on mette de côté »). En faveur de l'analyse comme passif on peut citer la forme parallèle en RS 24.250<sup>+</sup>:28, *tšù*, qui semble être au schème-G et signifier « sortir » : pour constituer un parallèle étroit à *tùšl* comme forme transitive directe, on attendrait le schème-Š de *YŠ*. Cf. la traduction de Xella, « si mettono insieme » (*TRU* I [1981], p. 83), et de del Olmo Lete, « se reunirán » (*SEL* 3 [1986], p. 62 ; *Religión* [1992], p. 98, 156).

5. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28, 30 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 47 ; idem, *TO* II (1989), p. 187 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 83 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 98, 156 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 327 ; idem, *Modi* (1988), p. 113 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 87.

6. L'accadien *ešēlu*, « estropier, rendre boiteux », cité aussi par Xella (*TRU* I [1981], p. 85), n'a rien à faire ici (cf. *AHW*, p. 251).

« mettre de côté », car les denrées, après avoir été 'ŠL le 22 du mois, sont inscrites en sorties (lit. « sortent » : tšû, ligne 28) le 25 du même mois. Ainsi Herdner, dans l'*editio princeps* de RS 24.250<sup>+</sup>, a traduit « seront mises en réserve »<sup>8</sup>.

Ligne 7'. La lecture du {t} étant à peu près certaine, il est tentant de voir ici le témoignage d'un nouveau rapport avec RS 24.250<sup>+</sup>, car deux lignes après le mot tûšl de ce dernier texte on trouve les signes {t'r}, d'ordinaire mis au service de la restitution {t'r[k]}, « sera préparé (à savoir, le trône) ».

RS 1.009A n'est certainement pas une simple réplique de RS 24.250<sup>+</sup>, car ici plusieurs éléments avant et après {tûšl} diffèrent du texte de la vingt-quatrième campagne, notamment le mot TLṬ, « trois », absent de l'autre texte, qui se place ici entre {tûšl} et {t'l'r[k]} (l. 7'). Pourtant, on peut signaler la possibilité d'autres points d'identité entre les deux textes. Les signes {llk} suivis par un *vacat* à la ligne 4' pourraient représenter la fin de la formule *w hl mlk*, présente aux lignes 23-24 de RS 24.250<sup>+</sup>. Dans RS 1.009A le scribe aurait inséré le trait horizontal séparateur pour signaler le terme des événements rituels d'un jour, séparation absente dans RS 24.250<sup>+</sup>. Par contre, le clou vertical visible au début de la ligne 5' semble difficile à interpréter comme appartenant à {m} (cf. le nom de numéro *tn l 'šrm*, « vingt-deux », en RS 24.250<sup>+</sup>:24). Enfin, nous signalons la possibilité que les traces devant {tlt} à la ligne 6' soient des restes de {b}. Dès lors on pense à la restitution {b' tlt . [l 'šrm]}, « au vingt-trois (du mois) », formule qui pourrait venir à la suite de la formule « au vingt-deux (du mois) » (selon RS 24.250<sup>+</sup> les événements du 25<sup>e</sup> jour suivant immédiatement ceux du 22<sup>e</sup>).

7. Xella, *TRUI* (1981), p. 83 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 327 ; idem, *Modi* (1988), p. 113 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 98, 156 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 187, n. 141 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 88.

8. *Ugaritica* VII (1978), p. 28, cf. p. 30 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 « lege man die Lebensmittel beiseite ».

## Chapitre 7 : RS 1.017

RS 1.017 = M 3334 (A 2713 ; AO 12.003) = CTA 29 = UT 17 = KTU 1.47

Fig. 6

*Autres textes du même genre* : RS 24.246, RS 24.264<sup>+</sup>, RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 94.2188 (syllabique) ; cf. RS 4.474:1-11, RS 6.138, RS 24.271, RS 24.643:1-12, 23-45.

*Dimensions* : hauteur 96 mm ; largeur 71 mm ; épaisseur 21 mm.

*État* : Partie supérieure (environ les trois quarts) faite de deux morceaux principaux, recollés. La surface est assez usée, mais la lecture est facilitée par les textes parallèles. La bonne disposition du *recto/verso* fut établie par RS 20.024, découvert seulement en 1956 ; en effet le premier éditeur avait donné le *verso* pour le *recto*. La correction, signalée déjà en 1957<sup>1</sup>, figure pour la première fois dans l'édition du texte ougaritique dans CTA.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* est typique des tablettes administratives et épistolaires, moins fréquent dans ces textes rituels : les clous verticaux sont posés avec pivotement du calame vers la droite, mais de façon plus marquée que dans les textes RS 1.001 et RS 1.002, déjà décrits. Le clou vertical simple peut prendre presque la forme d'un triangle équilatéral. Se trouve aussi la forme fréquente du {§} dans les textes administratifs et épistolaires, où les deux clous latéraux prennent la forme d'un *Winkelhaken* plutôt que celle d'un clou long placé en biais.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXX, après la p. 308 (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 74, 75 ; photo CTA, pl. XXXVI).

### Principales études

Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279-82.  
Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1403-4.  
Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 15-16.  
Del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 295-99.  
---- *Religión* (1992), p. 54-58.  
De Moor, *UF* 2 (1970), p. 204, 217-19.  
Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67-74.  
---- *Rituale II* (1988), p. 300-3.  
Eissfeldt, *JSS* 5 (1960), p. 38.  
Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 50.  
Ginsberg, *KU* (1936), p. 109.

Gordon, *UL* (1949), p. 108.  
Healey, *SEL* 2 (1985), p. 115-25.  
---- *SEL* 5 (1988), p. 103-12.  
Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 1-3.  
Miller, *Cross* (1987), p. 56-57.  
Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 82-85.  
---- *Ugaritica* V (1968), p. 42-64.  
Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 137-41.  
---- *Syria* 69 (1992), p. 153-70.  
Tarragon, *Culte* (1980), p. 150-62.  
Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 120.  
Xella, *TRU I* (1981), p. 325-27.

---

1. Nougayrol, *CRAI*, p. 82.



**Texte <sup>2</sup>**

RS 1.017	RS 24.264 <sup>+</sup>	RS 20.024 <sup>3</sup>	RS 24.643
<i>Recto</i>			
1) il špn			1) dbh špn
2) i'li'lb	1) ilib	1) DINGIR <sup>4</sup> -a-bi	[ilib]
3) i'li'	2) il	2) DINGIR <sup>lum</sup>	2) il
4) dglnl	3) dgn	3) <sup>d</sup> da-gan	[dgn]
5) 'b'l' špn	4) b' l špn	4) <sup>d</sup> IM be-el HUR.SAG.ḥa-zi	[b' l špn]
6) b'lm	5) b'lm	5) <sup>d</sup> IM II	3) b'lm
7) b'lm	6) b'lm	6) <sup>d</sup> IM III	[b'lm]
8) b'lm	7) b'lm	7) <sup>d</sup> IM IV	[b'lm]
9) 'b' l'lm	8) b'lm	8) <sup>d</sup> IM V	4) b'lm
10) [b] l' l'lm	9) b'lm	9) <sup>d</sup> IM VI	'b' l' [m]
11) [b' l] m	10) b'lm	10) <sup>d</sup> IM VII	[b'lm]
12) [ārš] w šm' m l	11) ārš w šmm	11) <sup>d</sup> IDIM ù IDIM	5) ārš w šmm
13) [ktr] l' l	12) ktr l' l	12) <sup>d</sup> sa-sú-ra-tu <sub>4</sub>	ktr [t]
14) [...]	13) 'y l' r' h l	13) <sup>d</sup> EN.ZU	y r' h l
15) [...]	14) 'š l' pn	14) <sup>d</sup> HUR.SAG.ḥa-zi	['t] l' r l (?)
16) [...]	15) ktr	15) <sup>d</sup> é-a	6) špn
17) [...]	16) pdry	16) <sup>d</sup> ḥé-bat	ktr
18) [...]	17) 'ttr	17) <sup>d</sup> aš-ta-bi	pdry
19) [...]	18) ḡm 'w l' [thmt]	18) <sup>d</sup> HUR.SAG.MEŠ u A <sup>mu</sup> -ú	ḡm 'w thm l' t
20) [...]	19) [āt] rt	19) <sup>d</sup> aš-ra-tu <sub>4</sub>	7) ātrt
21) [...]	20) 'nt	20) <sup>d</sup> a-na-tu <sub>4</sub>	'nt
<i>Verso</i>			
22) [šp] l' š l	21) špš	21) <sup>d</sup> UTU	špš
23) [ā] rš' y l	22) āršy	22) <sup>d</sup> al-la-tu <sub>4</sub>	'ā l' ršy
24) [ū] šh' r' y l	23) ūšhry	23) <sup>d</sup> iš-ḥa-ra	'ttr l' t
25) ['t] trt	24) 'ttrt	24) <sup>d</sup> EŠDAR iš-tar	8) ūšhry
26) il t' d' r b' l	25) il t' l' d' r b' l	25) DINGIR.MEŠ til-la-at <sup>d</sup> IM	il t' l' d' l' r b' l
27) ršp	26) 'r l' [š] p	26) <sup>d</sup> GÌR.UNU.GAL	ršp
28) ddmš	27) ddmš	27) <sup>d</sup> dā-ad-mi-iš	ddmš
29) pḥr ilm	28) pḥr i' l' m l	28) <sup>d</sup> pu-ḥur DINGIR.MEŠ	9) pḥr ilm
30) ym	29) ym	29) <sup>d</sup> A.AB.BA	ym
31) ūtḥt	30) ūtḥ l' t l	30) <sup>d</sup> .dugBUR.ZI.NÍG.NA	
32) knr	31) knr	31) <sup>d</sup> giški-na-rù	[k] l' n l' r
33) mlkm	32) mlkm	32) <sup>d</sup> ma-lik-MEŠ	
34) šlm	33) šlm	33) <sup>d</sup> sa-li-mu	

2. Nous donnons en même temps le texte de deux versions étroitement parallèles, l'une ougaritique (RS 24.264<sup>+</sup> ; les remarques épigraphiques qui la concernent se trouveront plus loin au chapitre consacré à cette tablette), l'autre syllabique (RS 20.024). À ces deux textes nous ajoutons RS 24.643. Pour le présent chapitre, l'intérêt de ce dernier texte est de donner l'exemple d'un texte rituel où l'ordre des sacrifices est généralement celui des textes dits des « panthéons ». Pour les problèmes d'inversion (l. 5-6 ['t] l' r l (?), špn, ktr, pdry au lieu de 'š l' pn, ktr, pdry, 'ttr ; l. 7-8 'ttr l' t l, ūšhry au lieu de [ū] šh' r' y l, ['t] trt) et d'omission (ūtḥt, mlkm, et šlm omis à la ligne 9), voir le commentaire de ce texte.

Dans les rubriques qui suivent, nous citerons la ligne commentée selon la numérotation de RS 1.017, même si la ligne n'est pas conservée par cette tablette : il a pu exister dans le texte primitif des variantes (comme celles qui sont connues par RS 24.643), mais nous n'en saurons jamais rien. Les remarques qui suivent serviront donc de commentaire aux deux textes alphabétiques : RS 1.017 et RS 24.264<sup>+</sup>.

3. Ugaritica V<sub>N</sub> 18.

4. Le signe DINGIR a la valeur de *ilu* « dieu » aux deux premières lignes et aux lignes 25 (première occurrence) et 28 (seconde occurrence), de déterminatif divin aux autres.

5. Les nouvelles lectures de RS 20.024:18 (D. Arnaud) et RS 24.643:6 ont été inspirées par la comparaison entre le nouveau texte du « panthéon » RS 92.2004:29 et RS 24.643:41 (voir RS 24.643:6 et 41).

*Remarques textuelles*

- 2) Le bord supérieur du {i} de *ilīb* est visible (avec *KTU* et la copie de Virolleaud, contre *CTA*).  
 3) La pointe du premier clou du {l} est visible (contre *CTA* et *KTU*<sup>6</sup>).  
 5) On voit des restes du {l} aussi bien que du {š} (avec *KTU*, contre *CTA*).  
 7-9) Il reste des traces de {b'} (avec *KTU*, contre *CTA*).  
 10) On voit la pointe supérieure du {'} (avec *KTU*, contre *CTA*).  
 12) La trace à la fin permet la lecture {m}, confirmée par RS 24.264<sup>+</sup> (avec *KTU*, contre *CTA*)<sup>7</sup>.  
 13) Nous n'avons pas trouvé les restes de deux clous horizontaux supplémentaires dont parle Healey<sup>8</sup>, et la tablette est assez bien conservée là où ils devraient se trouver d'après la description du savant anglais.  
 22) Il reste une trace du second {š} (contre *CTA* et *KTU*).  
 23) Le bord gauche du {y} est conservé (avec *KTU*, contre *CTA*).  
 24) Le bord gauche du {y} est conservé (avec *KTU*, contre *CTA*).  
 26) Deux pointes du {l} et l'extrémité droite du {t} sont conservées (avec *KTU*, contre *CTA*<sup>9</sup>).  
 32) Le premier signe ne comporte que trois clous (comme l'entendent toutes les éditions récentes par la lecture {knr}), au lieu des quatre clous que l'on trouve à la copie de l'*editio princeps*<sup>10</sup>, et la bonne lecture est donc {knr}, sans correction.

*Texte vocalisé*<sup>11</sup>

<i>Recto</i>	1) 'ilū šapāni		18) 'aṭtaru
	2) 'ilu'ibī		19) gūrūma wa tahāmātu
	3) 'ilu		20) 'aṭiratu
	4) dagan		21) 'anatu
	5) ba'lu šapāni	<i>Verso</i>	22) šapšu
	6) ba'luma		23) 'aršay
	7) ba'luma		24) 'ušḥaraya
	8) ba'luma		25) 'aṭtartu
	9) ba'luma		26) 'ilū ta'diri ba'li
	10) ba'luma		27) rašap
	11) ba'luma		28) dadmiš
	12) 'aršu wa šamūma		29) puḥru 'ilīma
	13) kôṭarātu		30) yammu
	14) yariḥu		31) 'uṭḥatu
	15) šapānu		32) kinnāru
	16) kôṭaru		33) malakūma
	17) pidray		34) šalimu

6. La copie de Virolleaud semble indiquer le bord gauche de ce clou, mais la pointe n'y figure pas.

7. Cf. Healey, *SEL* 5 (1988), p. 104, qui confirme le premier {m}, copié comme un {q} par Virolleaud, sans parler de la trace du second {m}.

8. Ibid.

9. Pour la pointe du {t} voir aussi la copie de Virolleaud.

10. On trouve la lecture {wnr} avant et après 1957, l'année où Nougayrol a signalé la bonne lecture (*CRAI* 1957, p. 83 ; cf. Weidner, *AfO* 18 [1957-58], p. 170 ; Jirku, *ZAW* 72 [1960], p. 69), et même après 1963, l'année de parution de *CTA*, où la lecture {knr} figure pour la première fois dans une édition de RS 1.017 : Gordon, *UH* (1947), § 18.627 ; idem, *UL* (1949), p. 108 ; idem, *UM* (1955), § 20.587 ; idem, *UT* (1965), § 19.805 (avec l'indication suivante : « Virolleaud reads *knr* » ; à la page 541 on trouve la lecture corrigée « *k!nr* » ; voir la critique de *UT* par Dahood, *Philology* [1965], p. 45, 57, 63) ; Løkkegaard, *StTh* 8 (1954), p. 58 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 120 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1852 (voir la critique par Weippert, *GGA* 216 [1964], p. 193) ; Baumgarten, *Philo* (1981), p. 152.

11. Nous n'indiquons pas ici les lacunes de RS 1.017. Pour le véritable état de ce texte, voir plus haut.

### Commentaire

Pour ce texte nous omettons les rubriques qui précèdent le « commentaire » dans la plupart des chapitres. La rubrique « traduction » est absente parce que, abstraction faite de la première ligne de RS 1.017, il s'agit de listes nominatives divines. Il est certain que parmi ces théonymes les uns sont plus proches d'une entité terrestre que d'autres, que l'« étymologie » du nom est plus claire dans certains cas (*Ba'lu*, par exemple) que dans d'autres, que certains de ces théonymes reflètent plus clairement la « déification » d'une entité terrestre (*ūtht*, par exemple) que d'autres. Le fait demeure qu'il s'agit dans tous les cas d'un théonyme, et qu'il est impossible de « traduire » partout le nom<sup>12</sup>. Dans ce commentaire nous nous efforçons de donner chaque fois l'interprétation du nom dans la mesure du possible<sup>13</sup>, aussi bien que les indications qui existent pour sa vocalisation si elle pose un problème. La version syllabique nous aidera dans l'interprétation des théonymes ougaritiques, parce qu'elle prend le plus souvent la forme soit d'une divinité identique (par ex., *ūšhry* ≈ <sup>d</sup>*iš-ḥa-ra*), soit d'une divinité « équivalente » du monde anatolo-mésopotamien (par ex., *pdry* ≈ <sup>d</sup>*ḥé-bat*), soit d'une véritable traduction du terme ougaritique (*špn* = <sup>d</sup>HUR.SAG.ḥa-zi), et ne consiste que rarement dans une transcription (*knr* = <sup>d</sup>GIŠ-ki-na-rum [*kinnārum* n'étant pas un mot accadien])<sup>14</sup>.

La rubrique « structure du texte » est également absente, parce que la structure superficielle est obvie, tandis que les questions qui se posent sur le choix des divinités à faire figurer ici et à leur organisation seront traitées dans les « conclusions générales ».

Ligne 1. D'après certains<sup>15</sup> la formule *il špn* désigne la première divinité de la liste<sup>16</sup>, pour d'autres il s'agirait du titre du document (« les dieux du (mont) *Šapānu* »)<sup>17</sup>. La comparaison des quatre documents donnés plus haut, aussi bien que l'embarras devant l'interprétation du prétendu théonyme *il*

12. Cf. Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 302 « Aussprache, Übersetzung ».

13. Ceci est déjà fait dans plusieurs cas, au cours du commentaire sur un texte précédent où figure le théonyme.

14. Voir les remarques de Nougayrol, *Ugaritica V* (1968), p. 44 ; Healey, *SEL 2* (1985), p. 115-25. Nous tenons à éviter le terme « accadien » pour décrire la version syllabique (par ex., Healey, *ibid.*, p. 115 *et passim*), aussi bien que le terme « babylonien », parce que les éléments de cette version sont parfois donnés sous forme uniquement sumérienne, parfois avec des mots accadiens, parfois avec des divinités hurro-anatoliennes, et avec de rares transcriptions de mots ouest-sémitiques. Nous préférons employer donc le terme « syllabique » (qui n'est pas plus précis mais est plus court que l'expression « document en cunéiformes babyloniens » chez Nougayrol, *ibid.*, p. 42), qui ne désigne que la forme de l'écriture.

15. On n'oublie pas que la bonne disposition du *recto/verso* n'a été établie que par RS 24.024, découvert en 1956. Pour ceux qui travaillaient avant la première présentation de RS 24.024 (Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 82-85) et la réédition de RS 1.017 (Herdner, *CTA* 29), *il špn* ne constituait donc pas la première ligne du texte, et le problème de sa nature par rapport aux autres textes connus depuis ne s'est pas posé comme tel.

16. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 84 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 110, n. 1 ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279 ; Cazelles, *Ugaritica VI* (1969), p. 30, n. 26bis ; *idem*, *VT* 19 (1969), p. 500 (l'affirmation que « l'existence d'un *el špn* est maintenant bien attesté [sic] par le n° 170, l. 22' » [= *Ugaritica V* N 170:22'] n'est pas fondée : la lecture est [{<sup>d</sup>HUR.]SAG ḥa-zi}, qui ne reflète pas *il špn* mais *špn*, comme le montrent les équivalences dans les trois versions du « panthéon » données plus haut, à la rubrique « texte », ligne 15/14) ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), p. 58 ; Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 123 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 63 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 268 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 96, 325-27. Nous n'arrivons pas à percer le sens de l'affirmation suivante : « our tablet [RS 24.643] may have had this addition [*il špn*] to the canonical list » (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 309, cf. p. 227). En effet, si *il špn* est théonyme en RS 1.017:1, il ne s'agit pas d'une « addition » dans RS 24.643, et s'il ne s'agit pas d'une divinité en RS 1.017:1, il n'existe dès lors aucune raison pour restituer la formule dans RS 24.643 ! Pour la question du rapport entre *il špn* à la ligne 1 et *špn* à la ligne [15], on n'oubliera pas que les équivalences établies par RS 24.264<sup>+</sup> furent déjà signalées par Nougayrol en 1968 (*Ugaritica V*, p. 64, où l'on trouvera une première discussion, brève, du problème).

17. Albright, *Yahweh* (1968), p. 122 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1403 (option préférée ; sont mentionnées aussi les possibilités « El (ou dieu) du Šapon ») ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 88-89, n. 44 ; Healey, *SEL 2* (1985), p. 117 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 302, 306 (abandonnant la restitution de *il špn* en RS 24.643:1 proposée en *UF* 13 [1981], p. 85 [absente dans *KTU*, *ad loc.*) ; Wyatt, *UF* 17 (1986), p. 381 ; *idem*, *UF* 24 (1992), p. 409 ; Bonnet, *StPh* 5 (1987), p. 104-5 ; Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 137 ; *idem*, *Syria* 69 (1992), p. 158-160 ; Koch, *OBO* 129 (1993), p. 186. Cf. del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 294, 298 (deux possibilités d'interprétation) ; *idem*, *Religión* (1992), p. 54 (de même) ; Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 56.

*špn*<sup>18</sup>, infirment la première interprétation. Il est vraisemblable que *il špn* joue le même rôle, *mutatis mutandis*, que *dbḥ špn* en RS 24.643:1, manifestement le nom de la fête répertoriée, comme *spr dbḥ ḫlm* en RS 34.126:1. La fin de la ligne RS 24.643:1 est fâcheusement mutilée, mais de bonnes raisons existent, épigraphiques aussi bien que structurelles, de croire que {*il špn*} n'y figurait pas<sup>19</sup>, laissant au parallèle entre *il špn* et *dbḥ špn* sa pleine valeur. Si cette interprétation est acceptée, il s'ensuit que le mont *Šapānu* jouissait d'un statut particulier dans le monde religieux ougaritique, celui de lieu de rassemblement extraordinaire de ce groupement particulier de divinités. En effet, nous savons d'après plusieurs témoignages, dont le plus clair est fourni par RS 24.244<sup>20</sup>, que chaque divinité avait son « chez soi » particulier, une ville, ou un autre lieu géographique, et que seul celui de *Ba'lu* se localisait au *Šapānu*. Plusieurs des divinités nommées dans ces textes « du panthéon » figurent aussi dans RS 24.244 comme résidant chacune dans son lieu-dit particulier. Les faits que (1) ces divinités ont bénéficié d'une fête dénommée *dabḥu šapāni* (RS 24.643), et (2) encore plus important, que cette recension de théonymes a été l'objet d'une préoccupation suffisante pour qu'il en résulte deux versions ougaritiques et une « traduction » accadienne, sont autant d'indices de l'importance du lieu et du groupement de divinités qui y étaient fêtées. Nougayrol n'hésitait pas à employer le mot de « panthéon » dans sa première présentation du texte syllabique RS 24.024<sup>21</sup>. Il voyait un lien étroit entre ce « panthéon » et la ville d'Ougarit<sup>22</sup>, lien très compréhensible étant donné que les tablettes y furent trouvées et qu'aucun titre ne figurait à deux sur trois des listes de théonymes. Pourtant, sans vouloir amoindrir la place de ce groupement dans le culte de la ville d'Ougarit, l'interprétation qui nous semble s'imposer de la formule *il špn* nous oblige à penser moins au « pignon sur rue » de ces divinités dans la ville d'Ougarit même, et davantage à la fonction du mont *Šapānu* dans l'idéologie culturelle et géographique des Ougaritains. Un texte comme RS 24.244 nous dit que pour consulter telle divinité il fallait aller chez elle ; des textes comme les quatre donnés ici nous disent que la plupart des divinités importantes du culte d'Ougarit, aussi bien que plusieurs dont le rôle par ailleurs est peu connu, ou même inconnu (par ex. *ūtḫt*), se trouvaient sur le mont *Šapānu*, dans des circonstances qui ne sont pas précisées, pour recevoir un culte.

Le culte lui-même, sous la forme mise par écrit dans RS 24.643 *recto*, a-t-il eu lieu dans la ville d'Ougarit ou au mont *Šapānu* ?<sup>23</sup> Rien ne nous le dit<sup>24</sup>. Il existe une approche pour répondre à

18. Xella propose trois possibilités : « 'il divino Safon' », « 'dèi del Safon' », et « un epiteto di Baal (il 'dio del Safon' par eccellenza) » (TRUI [1981], p. 96), passant à côté d'une quatrième tout aussi plausible : vu les théonymes *Ba'lu Šapāni*, « le *Ba'lu* du (mont) *Šapāni* », et *Anatu Šapāni*, « la '*Anatu* du (mont) *Šapāni* », si un jour le théonyme *'Ilū Šapāni* apparaît dans un texte de la pratique il faudra penser à l'interprétation « '*Ilū* du (mont) *Šapāni* ». L'hypothèse de Tarragon, selon laquelle il s'agirait de « la divinité anonyme du mont Casius, le 'génie' de cette montagne sacrée » (Culte [1980], p. 156), constitue une cinquième possibilité, mais elle n'ajoute peut-être rien de neuf : entre un dieu du mont *Šapānu* qui s'appelle *Šapānu* et un génie anonyme du mont *Šapānu* nous ne voyons pas de différence réelle. Pour le sens de l'expression *il špn* dans les textes mythologiques, à savoir « le divin *Šapānu* », et pour la bibliographie antérieure, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 134-35. Ce sens semble s'exclure dans ce texte, où se trouve *špn* à la ligne 15 (restitué d'après RS 24.264\*). En effet peut-on croire que « le divin *Šapānu* » s'écrit en syllabique autrement que par les signes {DINGIR HUR.SAG ḫa-zi}, à savoir ce qu'on trouve déjà dans RS 24.024:14 correspondant à *špn* ? Cf. Fauth, *UF* 22 (1990), p. 105-18.

19. Pardee, *Syria* 69 (1992), p. 158-60, § A.

20. *Ugaritica* V 7 ; cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. 7, et la bibliographie.

21. CRAI 1957, p. 82, 84 ; cf. la discussion par Tarragon, *Culte* (1980), p. 150-62, avec les éléments bibliographiques, auxquels on ajoutera Healey, *SEL* 2 (1985), p. 115. Au sujet de deux listes nominatives de divinités de Mari, Durand parle de « 'l'ordre canonique' de préséance des divinités à Mari » (MARI 4 [1985], p. 163). Dans le cas des textes de Mari, la liste nominative débouche directement sur des directives rituelles (ibid.) ; ici le côté strictement rituel se trouve sur une autre tablette, RS 24.643.

22. « ... nous devons y trouver le panthéon officiel complet de la ville, la liste des dieux y ayant 'pignon sur rue', c'est-à-dire : un temple, une chapelle, ou un culte régulier » (ibid., p. 84). Voir les réserves émises par Nougayrol après connaissance de RS 24.643 (*Ugaritica* V [1968], p. 64).

23. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 306, n'hésite pas à placer la célébration de cette fête sur le Jabal al-Aqra ; hypothèse acceptée par Xella, TRUI (1981), p. 95.

24. La prospection archéologique entreprise par Schaeffer au Jabal al-Aqra, et à laquelle les foudres célestes ont mis fin alors que le fouilleur n'était arrivé qu'aux niveaux de l'époque grecque (voir *Syria* 19

cette question qu'il faut prendre soin d'écarter d'emblée : le sens de la formule *dbḥ* + nom indique, selon ses attestations actuelles, que l'interprétation de *dbḥ špn* comme signifiant « fête sacrificielle ayant lieu au mont *Šapānu* », où *špn* aurait strictement la forme et la fonction adverbiales, n'est pas à retenir. En effet, le nom *dbḥ* est à l'état construit avec le nom suivant, qui sera le bénéficiaire au sens large, que ce bénéficiaire soit humain (*dbḥ mlk* [RS 19.015:2], *dbḥ mlkt* [RIH 78/11:1]), ou divin (*dbḥ b'l* [RS 19.015:14], *dbḥ 'trt* [RS 24.261:1]). *dbḥ špn* indiquera donc que le mont *Šapānu* est bénéficiaire de la fête sacrificielle, comme lieu de rassemblement des divinités nommées : « sacrifice (pour les dieux du mont) *Šapānu* » — ce qui n'implique évidemment pas que le rite ait forcément été accompli sur le mont *Šapānu*. Il semble impossible d'accepter qu'il s'agisse de la divinité *Šapānu* tout court, car celle-ci figure plus bas sur la liste. Pour davantage de détails sur le *dbḥ špn*, voir le commentaire de RS 19.015:3 et de RS 24.643:1-12.

Quant à la nature de ce rassemblement, nous hésitons peu devant l'usage du mot « panthéon », dans la mesure où on lui donne le sens restreint (et donc en s'écartant de l'étymologie du mot) de « tous les dieux se trouvant dans tel ensemble de données ». Dans notre discussion des panthéons ouest-sémitiques nous avons parlé de « Pantheon Distribution According to Genre », essayant de démontrer que selon le type de source textuelle, on trouvera des distributions différentes de divinités<sup>25</sup>. Pour justifier le terme de « panthéon » ici, il faudrait employer une autre sorte de critère : il s'agirait d'une subdivision des textes rituels et d'un rite précis, celui des dieux qui se rassemblent au mont *Šapānu*. À cette liste de divinités honorées au cours du rite se trouvent les plus importantes, d'après le critère du nombre de mentions dans ces textes de la pratique, et même, mais dans une moindre mesure, selon celui du rôle joué dans les textes mythologiques, mais il n'est aucunement question de trouver ici toutes les divinités du culte ougaritique. Qui plus est, on est maintenant certain, d'après la nouvelle interprétation de RS 24.643 *verso* qu'a permise la découverte de RS 92.2004, qu'il existait en même temps à Ougarit au moins deux textes du genre de « panthéon » et deux rites qui étaient chacun en étroite rapport avec l'un des « panthéons ». Il est donc certain que si la fonction d'un texte du « panthéon » à Ougarit était de nommer des divinités qui exerçaient l'autorité sur des autres, c'était dans des circonstances particulières<sup>26</sup>. Pour ces raisons, nous mettrons ordinairement entre guillemets le mot de « panthéon » quand il s'agit de ces textes.

Ligne 2. Si l'orthographe alphabétique indique bien la voyelle associée au second 'alif, à savoir /i/, on conclura à une véritable différence de langue entre les versions alphabétique et syllabique : {DINGIR-a-bi} ne serait pas la transcription du nom divin ougaritique, mais la forme accadienne de ce nom<sup>27</sup>. La forme ougaritique reflète donc la tendance de cette langue à assimiler la première voyelle d'un nom monosyllabique à une terminaison vocalique longue, ici /'ilu'abī/ → /'ilu'ibī/<sup>28</sup>. Il reste à

[1938], p. 323-27, spéc. p. 325), n'a jamais été reprise, et la situation actuelle de la frontière turco-syrienne, coupant la montagne en deux, ne favorise pas la reprise prochaine de fouilles. Certains auteurs ont pensé que la formule *dbḥ špn* de RS 24.643:1 indique que le rite eut lieu sur le Jabal al-'Aqra, citant parfois la prospection de Schaeffer (Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 582 ; De Moor, *UF* 2 [1970], p. 306 ; cf. idem, *Seasonal Pattern* [1971], p. 200-1 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 95), mais la preuve n'a pas encore été donnée de l'activité cultuelle au Bronze Récent, par les habitants de la ville d'Ougarit, en cet endroit (voir les réserves exprimées par del Olmo Lete, *AuOr* 6 [1988], p. 12, n. 4). De toute façon, dans la mesure où l'entrée de 'Aṯartu Šadī au palais royal eut lieu au cours d'une seule série de rites, il paraît difficile d'envisager qu'une partie du rite ait eu lieu sur le mont *Šapānu*, l'autre en ville (voir le commentaire de RS 24.643).

25. Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 119-51 (cf. Archi, *OBO* 129 [1993], p. 1-18). Pour la description de ces textes du « panthéon » comme ayant un but pratique dans le contexte du culte, voir Xella, *TRU* I (1981), p. 326-27, 329 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 77.

26. Cf. Korpel, *Rift* (1990), p. 314 et la note 757. Voir aussi, plus bas, la note 153.

27. {DINGIR-a-bi} est attesté par le « panthéon » syllabique correspondant à celui-ci (voir plus haut, « Texte »), mais aussi par une autre liste nominative divine, RS 26.142 (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 170 ; Arnaud, *SMEA* 34 [1994], p. 107, 108):1' ≈ RS 92.2004:1'. Voir commentaire de RS 24.643 *verso*.

28. Le phénomène, attesté parmi les noms communs seulement par le nom *āḥ*, « frère » (Gordon, *UT* [1965], § 5.19 ; Segert, *Basic Grammar* [1984], § 38.41), est bien connu dans les anthroponymes (Gröndahl, *PTU* [1967], p. 17, § 21 ; cf. Lipiński, *UF* 5 [1973], p. 198 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 [1974], p. 451 ; De Moor, *Gordon* [1980], p. 184, n. 66 ; Van Soldt, *BiOr* 46 [1989], col. 649). Nous supposons que la voyelle casuelle du mot 'AB était longue (cf. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 [1993], p. 48 [corriger par

identifier la voyelle finale : s'agit-il de la voyelle casuelle, auquel cas le nom signifierait en accadien et en ougaritique « le dieu du père », ou s'agit-il du pronom 1<sup>re</sup> personne du singulier, signifiant soit « le dieu (est) mon père » soit « le dieu de mon père » ?

Avant de discuter ces questions, il est nécessaire de regarder de près une troisième possibilité d'analyse. On se souviendra (voir ci-dessus, commentaire de RS 1.003:35) que la forme hourrite ne reflète ni l'un ni l'autre des deux sens que nous venons de nommer, consistant dans les deux noms juxtaposés, soit « (le) dieu (est) (le) père »<sup>29</sup>, et le théonyme sémitique *Ilaba* est d'interprétation similaire (« El est père »). Sans prendre en ligne de compte le nom *Ilaba*, Nougayrol a trouvé une solution à la forme accadienne qui est conforme à la donnée hourrite, prenant la terminaison en /i/ pour une simple confusion entre le *status absolutus* et le *status constructus*, où {a-bi} ne serait que le nom signifiant « père » au *status absolutus*, au nominatif, soit « Dieu (ou : dieu) père »<sup>30</sup>. Adopter cette solution pour les deux formes du « panthéon » entraînerait la conclusion que la forme ougaritique aurait été empruntée à l'accadien — car la confusion entre l'état absolu et l'état construit n'est pas connue en ougaritique — à une époque assez ancienne pour que le changement de la première voyelle du nom « père » ait pu se déclencher selon la phonétique ougaritique. Le problème qui se présente vis-à-vis de cette hypothèse d'emprunt est celui du rapport entre ce théonyme sous ses formes ougaritique et accadienne d'un côté et le théonyme ancien *Ilaba* de l'autre. Si l'on pense que « le même dieu » est représenté par ces trois théonymes, il faut accepter un développement du théonyme entre le XVIII<sup>e</sup> siècle (textes de Mari) et le XIII<sup>e</sup> (nos textes d'Ougarit), développement qui aurait eu lieu plus vraisemblablement dans le monde ouest-sémitique que dans l'est. Si, par contre, on accepte qu'il s'agit simplement de divinités « différentes », les contraintes chronologique et géographique posées par la présence de *Ilaba* parmi les Sémites de l'ouest au XVIII<sup>e</sup> siècle ne jouent plus, et on est libre d'interpréter le théonyme du « panthéon » sans se limiter à l'interprétation qu'indique le nom de *Ilaba*. En faveur de cette seconde perspective on peut citer les diverses formes sous lesquelles apparaissent les entités en question dans la langue hourrite : il n'existe pas seulement le « dieu père » des textes provenant de Ras Shamra, mais aussi des « dieux pères » et des « dieux du père »<sup>31</sup>. Si donc le « dieu père » des textes hourrites de Ras Shamra correspondait de façon générale à *'Ilū'ibī* des textes ougaritiques, le théonyme aurait emprunté une forme assez différente, ceci pour répondre aux besoins différents du monde hourrite<sup>32</sup>. Il en serait de même, *mutatis mutandis*, de *Ilaba* : on ne connaît pas la coexistence dans un même centre cultuel de cette divinité et de *'Ilū'ibī*, mais on peut concevoir cette coexistence<sup>33</sup>, et il n'existe aucune raison pour insister sur l'évolution en ligne directe de *Ilaba* à *'Ilū'ibī* avec le changement de forme que cette hypothèse de développement sous-entend. On sait bien que les « équivalences » entre les panthéons n'existent pas :

---

conséquent « *'Il'ibu* » chez Pardee, *Syria* 69 (1992), p. 168, 169] ; contre De Moor, *Gordon*<sup>2</sup> [1980], p. 184, n. 66), ce qui a vraisemblablement eu son effet dans la transformation de la voyelle précédente. La forme accadienne montrant la voyelle /i/ finale, nous préférons cette explication à celle de Segert, qui voit ici l'assimilation progressive, où la voyelle de *'ab-* aurait été assimilée à celle de *'il-* (ibid., où seul cet exemple du prétendu phénomène est cité), et à celle qui passe sous silence cette voyelle (Tsumura, *Official Cult* [1993], p. 40). Pour d'autres explications, plus anciennes, voir Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 45-46.

29. Voir Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523 ; cf. idem, *JAOS* 88 (1968), p. 149, et *RHA* 34 (1976), p. 63-64.

30. *Ugaritica* V (1968), p. 46 (analyse acceptée par De Moor, *Gordon* [1980], p. 184, n. 66 ; idem, *Rise* [1990], p. 232, n. 59). Dans sa première présentation du texte syllabique Nougayrol a traduit selon le sens obvie, « Il-du-père (ou : le dieu-du-père) » (*CRAI* 1957, p. 82).

31. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523 ; cf. idem, *JAOS* 88 (1968), p. 149, et *RHA* 34 (1976), p. 63-64. Cf. Lipiński, *UF* 5 (1973), p. 199.

32. Lipiński, ibid., parle d'une « interprétation » hourrite de l'expression sémitique. Selon Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 59, les formes hourrites et accadienne (pour lui *DINGIR.a-bi* pourrait être un pluriel – voir la note 37) seraient soit des « rough equivalents », soit des « innovative theological approximations of *'il'ib* ». *in ātn* pourrait aussi être une divinité proprement hourrite qui correspondrait le mieux par le sens du nom à *'Ilū'ibī*.

33. Par exemple : si on ne connaît pas un théonyme paléo-babylonien *Ilabi(m)* à côté de *Ilaba*, le premier terme existe bel et bien comme élément théophore dans l'anthroponymie de l'époque (Stol, *SEL* 8 [1991], p. 205).

ce que l'on trouve est une gamme entre la quasi-équivalence, si le théonyme est identique dans deux villes de culture similaire (par ex. *b'ī* à Tyr et à Sidon), et l'équivalence très générale, si la langue et la culture sont différentes (par ex. *b'ī* en sémitique et Adonis en grec). Dans le cas présent nous sommes devant des théonymes différents, exprimés dans trois langues différentes, et représentant au moins trois cultures différentes. On ne saurait espérer l'équivalence parfaite entre ces divinités.

Si on préfère une solution de cohérence morphologique entre les formes ougaritique et accadienne du « panthéon », la dernière montre que la voyelle finale n'est pas celle du pronom suffixe de la 1<sup>re</sup> personne du singulier, car ce pronom s'écrirait autrement en accadien<sup>34</sup>. Les témoignages sont unanimes sur ce point, car le pronom ne figure non plus ni dans le théonyme hourrite, ni dans *Ilaba*.

Reste la solution qui voit dans les deux formes du nom l'expression de l'état construit, où le second élément formatif serait au génitif, soit « le dieu du père ». Cela explique le /i/ de la forme accadienne, aussi bien que le premier /i/ du nom « père » de la forme ougaritique, qui aurait été occasionné par le /i/ final marquant le génitif. Puisque ce texte refléchit la pensée ougaritique<sup>35</sup>, et puisque la divinité *il abi* ne figure pas en tant que telle dans le panthéon mésopotamien au sens large<sup>36</sup>, on conclura que {DINGIR-a-bi} dans RS 20.024 est la traduction de l'entrée ougaritique<sup>37</sup>, cette dernière représentant un nom divin au sens étroit du terme<sup>38</sup>. Par le sens de l'élément *ilu*, le théonyme *'ilu'ibī*, où ce composant est nom commun, appartiendrait donc au groupe où figurent aussi

34. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 46.

35. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 83 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 44 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 10. Pour cette raison, nous doutons de la valeur de l'explication du théonyme ougaritique par le biais de l'usage accadien comme formule comportant l'état construit mais signifiant « the ghost of the father » (Van Der Toorn, *UF* 25 [1993], p. 382).

36. Lambert, *UF* 13 (1981), p. 299-301 ; Groneberg, *RAI* 32 (1986), p. 105.

37. Notre travail étant du domaine de la philologie ougaritique, nous ne pouvons pas nous permettre la désinvolture de Lambert par rapport à la forme ougaritique (*UF* 13 [1981], p. 299), nous sentant obligé de l'interpréter en fonction de la grammaire ougaritique, ce qui a pour résultat d'exclure l'identité de *Ilaba* et de *'ilu'ibī*. Par contre, il nous semble que la solution de Healey, qui voit en *ilīb* le sens de « divine father » et en la version syllabique une « false etymology » (*SEL* 2 [1985], p. 119), ne rend pas compte de l'orthographe ougaritique : d'où vient le second {i} si la finale n'est pas /i/, et d'où vient la voyelle /i/ si le mot « père » n'est pas au génitif ? Il en va de même de la transcription de {DINGIR-a-bi} par Smith, à savoir «<sup>d</sup>a-bi» (*Early History* [1990], p. 38, n. 105), ce qui laisse entendre que le nom divin était *abi*, forme qui ne correspond point à *ilīb*. Selon encore une autre interprétation, les deux éléments du théonyme seraient des pluriels (Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 56-57), mais l'orthographe identique, sans indice du pluriel, dans les deux « panthéons » en cunéiformes syllabiques, connus maintenant par plusieurs exemplaires (voir le commentaire de RS 23.643:23), porte atteinte à l'hypothèse. Enfin, voir dans les textes rituels d'Ougarit un nom divin signifiant tantôt « El who is the Father », tantôt « deified ancestor » (Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 147-49), ne trouve aucun parallèle dans la théonymie de ces textes, et ni l'une ni l'autre des deux significations que ce nom est censé comprendre ne correspond à la forme du théonyme ougaritique, ni selon sa forme ougaritique, ni selon sa traduction syllabique.

38. En raison de l'absence générale du « dieu du père » comme théonyme dans les autres traditions sémitiques, il est difficile de faire la part entre les deux façons possibles d'expliquer l'existence en ougaritique d'un nom commun *ilīb* à côté du théonyme (dans le poème de *'Aqhatu*, *CTA* 17 I:27, 45, II:16) : (1) le premier est-il le nom divin devenu ou traité en nom commun, ou (2) s'agit-il dans les textes rituels de la divinisation du nom commun ? L'étymologie étant assez claire, nous préférons la seconde possibilité. En faveur de cette interprétation il est peut-être légitime d'invoquer l'existence à Ébla d'une divinité DINGIR A.MU, « dieu du père » (Archi, *OBO* 129 [1993], p. 16), qui sera sûrement une divinité locale. Concernant la forme du mot dans le texte de *'Aqhatu*, on remarquera qu'elle est toujours au génitif (*skn ilīb-*, « la stèle de ... ») et qu'elle comporte toujours un suffixe pronominal (*ilībḥ, ilībī* [*ilībḥ* est à restituer dans la lacune au début de la col. II]). Malgré l'absence du clou séparateur entre les éléments {il} et {ib}, il est donc loisible d'interpréter la formule comme signifiant « le dieu de son/ton/mon père » (cf. Wyatt, *Ugarit and the Bible* [1994], p. 397) et d'en conclure que la forme {ilīb} des textes rituels est en quelque sorte l'abstraction – certes très ancienne – du fait concret, à savoir, « le dieu du père » (en théorie, qui qu'ils soient l'un et l'autre). Concernant la place dans le panthéon de la divinité ougaritique, voir la note 40. La seule considération qui nous fait hésiter devant cette explication, et qui nous pousse à entrevoir la possibilité d'influence de la part du théonyme sur la formation du nom commun, est que la forme {ib} n'est pas attestée ailleurs comme nom commun.

en *atn* hourrite et DINGIR-*a-bi* accadien, en opposition à *Ilaba*, hypostase de *'Ilū*<sup>39</sup>. Par contre, *'Ilū'ibī* et DINGIR-*a-bi* présente une autre forme syntaxique que *en atn*, ce dernier ayant la forme de l'apposition, les deux noms de notre texte celle de l'état construit<sup>40</sup>. La question de la nature et de la fonction du « dieu du/des père(s) » dans les religions proche-orientales est trop vaste pour être traitée ici<sup>41</sup>. On peut tout de même remarquer que l'apport des données ougaritiques, selon lesquelles *'Ilū'ibī* est divinité à part entière<sup>42</sup> et placée en tête des « panthéons » ougaritiques, n'est pas sans importance pour l'élaboration du thème.

Ligne 4. Aucune donnée ougaritique ne nous permet d'établir une distinction dans la prononciation du nom divin DGN en Mésopotamie par rapport à celle d'Ougarit<sup>43</sup>. Aucune donnée que nous connaissions ne nous permet non plus de penser que les Ougaritains avaient une vue très particulière

39. Selon notre hypothèse, il n'existerait donc aucun lien particulier entre *'Ilū'ibī* et *'Ilū* (voir déjà sur RS 1.003:35). La distinction entre les deux divinités serait encore plus nette si *'Ilū'ibī* est ancêtre de *'Ilū* (voir la note suivante).

40. Il ne faut pas exagérer l'importance du fait que l'on trouve en tête de l'un des textes religieux en langue hourrite (CTA 166) trois théonymes qui peuvent correspondre aux trois premiers théonymes de ce « panthéon », à savoir *in ātn*, suivi par *il kmrb* (*≈ ilib, il, dgn* ; cf. Van der Toorn, *UF* 25 [1993], p. 384-85). Nous remarquons d'abord que *il* et *kmrb* se trouvent dans le même paragraphe, au lieu d'occuper chacun sa section, ensuite que l'ordre des divinités, ni dans les textes hourrites, ni dans les textes ougaritiques/accadiens, n'est invariable (voir Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 518-27). Ceci dit, il n'est pas moins vrai que dans les listes nominatives divines en hourrite *in ātn*, « le dieu père », une fois au pluriel (RS 24.261:12 – voir notre étude dans ce recueil), précède souvent *il*, comme *ilib* précède *il* selon les « panthéons » connus jusqu'à ce jour en ougaritique et accadien. Toutefois, le fait demeure de la différence syntaxique entre les deux formules, et il n'est donc pas possible de considérer les deux théonymes comme désignant simplement des dieux « identiques ». On signalera aussi que *in ātn* est souvent précédé par un autre théonyme, *in tln*, au singulier ou au pluriel, alors que *ilib* se trouve en tête des deux « panthéons » ougaritiques (voir RS 24.643:23-45). Que *in ātn* et *ilib* aient désigné la même entité généalogique, à savoir l'ancêtre de *'Ilū/Kumarbi* et, partant, des autres dieux, nous paraît plausible, sans être certain (voir discussion plus haut, et la note 32), mais la formule était en tout cas différente dans les deux cas, et l'entité hourrite était conçue comme existant au singulier et au pluriel. On pourrait envisager que la signification des deux théonymes était « (le) dieu (qui est) père (des dieux) » et « (les) dieux (qui sont) pères (des dieux) » d'un côté, et « (le) dieu du père (des dieux, à savoir de *'Ilū*) » de l'autre (la forme syllabique du théonyme montre que le premier élément de *ilib* est au singulier – voir la note 37). Dans cette tentative d'unification des formules, l'usage de *ilib* comme nom commun dans la légende de *'Aqhatu* (CTA 17 I:27 et par.), avec le sens évident de « dieu de (son/ton/mon) père », serait interprété comme indiquant que le théonyme *'Ilū'ibī* fonctionnait comme la divinité primitive du clan humain aussi bien que comme la divinité primitive du clan de *'Ilū*. Il n'y aurait rien de surprenant à ce que le dieu de la dynastie soit identifié avec l'ancêtre des dieux selon l'idéologie royale à Ougarit. Signalons enfin que dans l'autre « panthéon » connu jusqu'à ce jour à Ougarit, un théonyme est inséré entre *ilib* et *il*, à savoir *ārš w šmm*, et un autre entre *il* et *dgn*, à savoir *krtt*. Ces variantes ont l'intérêt de montrer l'existence de rapports étroits avec la généalogie divine telle qu'elle est présentée par Philon de Byblos (voir le commentaire de RS 24.643:23-25) et d'indiquer que pour les Ougaritains *'Ilū'ibī* n'était pas tout simplement le père de *'Ilū*.

41. Pour connaître la bibliographie, on peut partir de celle que nous avons réunie sur *'Ilū'ibī* dans *Afo* 36-37 (1989-90), p. 437-38. Y ajouter De Moor, *Rise* (1990), p. 232-34, 242-43 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 136, n. 406 ; Smith, *Early History* (1990), p. 37-38, n. 105 ; Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 85, 198, 231 (n. 1) ; Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 126 (où l'analyse syntaxique est correcte), 131 ; Cooper, *JAOS* 111 (1991), p. 833 (on ne peut accepter la vocalisation comme /il'ibu/) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 103 [n. 104], 240 [n. 173], 530 [n. 43], 569 ; Van Der Toorn, *Bib* 48 (1991), col. 44 ; Levine, *Numbers* (1993), p. 136 ; Schmidt, *Benefice Dead* (1994), p. 58-59 ; Pardee, *Mosaïque* [1996], p. 69-70 (brève présentation de l'interprétation adoptée ici).

42. Nous insistons sur la présence de cette divinité non seulement dans ces textes du « panthéon » et dans RS 24.643, mais aussi dans des rites qui ne ressortissent pas aux préoccupations productrices de ce « panthéon ». S'il est vrai que *'Ilū'ibī* ne figure pas dans les mythes ougaritiques, nous nous sentons obligé néanmoins de mettre en doute l'affirmation de Caquot, selon laquelle *'Ilū'ibī* « est une figure étrangère au panthéon proprement dit » (Laroche [1979], p. 79), car nous ne croyons pas au concept de « panthéon proprement dit », celui-ci étant une valorisation d'un phénomène religieux à partir de valeurs littéraires, comme si le panthéon des textes mythologiques était le panthéon proprement dit en raison de la valeur littéraire supérieure de ces textes par rapport aux textes rituels. Pour l'existence de multiples « panthéons » dans chaque civilisation ouest-sémitique, voir Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988). Pour un cas similaire à celui de *'Ilū'ibī*, sans être identique, voir le commentaire de RS 1.009:3 *dgn*.

43. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 118.



sur cette divinité, de sorte que celle-ci aurait constitué pour eux une entité divine sensiblement différente du *Dagan* mésopotamien. Peut-être de nouveaux textes nous permettront-ils un jour de proposer de telles distinctions. Pourtant, *Dagan* étant surtout associé aux « amorites » et son origine même étant vraisemblablement « amorite », il n'y a pas lieu de s'attendre à trouver de différences fondamentales à Ougarit ; il ne doit s'agir que d'une évolution locale, qui devrait porter surtout sur des détails dans la mythologie du dieu (au sujet de laquelle nous ne savons actuellement à peu près rien).

Lignes 5-11. La principale originalité de ces textes du « panthéon » est constituée par la liste de divinités du type B'L, dont un seul élément se différencie des autres, à savoir le premier, *b'l špn*. Que la suite signifie « encore un *b'l*, encore un *b'l*... » n'est devenu clair que par la publication de RS 20.024, où les *b'l* sont numérotés : <sup>d</sup>IM II, <sup>d</sup>IM III, etc. En effet, sans le témoignage du texte syllabique on aurait pu prendre le *-m* du *b'Im* pour le morphème du pluriel<sup>44</sup>. Mais le texte syllabique n'a malheureusement rien fourni pour identifier le référent de chacun de ces six *b'Im*. Cela pose un problème délicat, car le texte de RS 24.643 montre que le rite pouvait au moins se décrire, et sans doute se dérouler, sans l'identification explicite de ces *b'l*. Deux types d'explication sont possibles : dans *b'Im* il s'agit soit d'une seule divinité, soit de six.

La seule explication du premier type que nous connaissions était proposée par De Moor : la divinité en question serait celle qui vient d'être nommée, *Ba'lu Šapāni*, et la forme de *b'Im* serait le pluriel d'intensité ou de majesté<sup>45</sup>. Contre cette interprétation on peut citer le chiffre accolé à chacune des entrées au texte syllabique, en ordre croissant, aussi bien que la liste nominative divine RS 26.142 (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 170 ≈ RS 92.2004), où les entrées « DINGIR.X » (RS 26.142:20'-23', RS 92.2004:38-41) ne comportent pas de chiffre mais où les manifestations du dieu de l'orage sont réparties en deux groupes, séparés par plusieurs lignes (DINGIR.X *ḫal-bi* et DINGIR.X. (DINGIR.)*ḫur.sag.ḫa-zi* se trouvant en RS 26.142:6', 7' et RS 92.2004:6, 7)<sup>46</sup>.

Quant au second type d'explication, on peut le répartir selon les spécialistes qui ont utilisé le terme précis de « heptade »<sup>47</sup>, et ceux qui utilisent des termes plus généraux, liant souvent la multiplicité des *b'l* à des sanctuaires locaux<sup>48</sup>. Il serait important de savoir si le nombre de sept

44. L'état de la tablette a fait obstacle à la bonne lecture des lignes 6 à 11 jusqu'en 1957, quand Nougayrol a donné les premières informations sur RS 20.024 (*CRAI*, p. 82) ; la première édition de RS 1.017 comportant la nouvelle lecture était celle de Herdner en 1965 (*CTA*, p. 110, cf. n. 2). Le texte syllabique a indiqué, en même temps que la bonne lecture de la tablette, l'interprétation de la forme *b'Im* comme étant au singulier, bien que l'analyse précise du *-m* ait varié (Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 82 ; idem, *Ugaritica* V [1968], p. 48 ; cf. Astour, *JAOS* 86 [1966], p. 279, n. 29 ; Clifford, *Cosmic Mountain* [1972], p. 65 ; Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1403 ; idem, *Laroche* [1979], p. 79 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* [1980], p. 16 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 157 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 67-68 ; idem, *Rituale* II [1988], p. 302 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 [1982], p. 92, n. 70 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* [1985], p. 296-97 ; idem, *Religión* [1992], p. 56 ; Healey, *SEL* 2 [1985], p. 119 ; Wyatt, *UF* 19 [1987], p. 398 ; Pardee, *Eblaite Personal Names* [1988], p. 137-38 ; idem, *Syria* 69 [1992], p. 168 ; Sanmartín, *AuOr* 9 [1991], p. 183, n. 91). De Moor, tout en prenant le référent comme au singulier, pour lui *Ba'lu Šapāni*, a analysé la forme de *b'Im* comme un « plural of intensity » (*UF* 2 [1970], p. 219) ou un « so-called plural of intensity or majesty » (ibid., p. 226 ; cf. *Seasonal Pattern* [1971], p. 135 ; cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 275). Rainey a donné tout sauf la bonne vocalisation : « to be read *Ba'l* or *Ba'(a)lūma* » (*IOS* 5 [1975], p. 22) – la première représente l'analyse comme singulier, mais il serait étonnant que le mot ait été prononcé sans le *-m* final.

45. Références dans la note précédente. Cf. del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 297 ; idem, *Religión* (1992), p. 56.

46. Cf. Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 92, n. 70 ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 124, n. 17. Pour la comparaison entre les deux « panthéons » en version syllabique, voir RS 24.643 *verso*.

47. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 48. Cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 157.

48. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279 : « We may assume that the seven Baals or Adads were differentiated not by some theological reasons, but merely according to the most renowned shrines of the Storm-god ». Cf. Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 65 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1403 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 302, n. 6/5a ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 225, n. 230. Healey a pensé à la possibilité de voir un lien avec un groupement de statuettes (*SEL* 2 [1985], p. 119 ; cf. idem, *SEL* 5 [1988], p. 107). Concernant les manifestations locales de *Dagan* à l'époque des textes de Mari, manifestations qui auraient prouvé l'existence d'une unité réelle et qui sont susceptibles de fournir un parallèle à celui de *Ba'lu* à Ougarit, voir Durand, *MARI* 6 (1990), p. 53, n. 65.

correspond à un désir précis d'arriver à ce chiffre, correspondant donc à une heptade au sens étroit du terme, ou si ce chiffre correspond, comme par hasard, au nombre de *b'l* connus au pays d'Ougarit. En effet, l'emploi du terme de « heptade » a souvent été accompagné par des allusions à des heptades divines dans d'autres pays ayant une culture davantage attirée par la réflexion théologique amenant à la systématisation du panthéon que ne l'était celle d'Ougarit. Si, au contraire, on voit dans le nombre de sept *b'l* le simple total des *b'l* connus à Ougarit, cela laisse ressortir davantage le côté fortuit du chiffre. On pourrait évidemment harmoniser les deux points de vue en voyant dans le nombre sept un chiffre d'importance particulière et dans les sept *b'l* les *b'l* les plus importants du pays. Dans la mesure où ces textes du « panthéon » relèvent du culte royal de la capitale, on peut penser que les sept manifestations de *b'l* représentent, pour des raisons qui nous échappent, les manifestations locales du dieu de l'orage les plus importantes pour le culte citadin et royal. Cette perspective aurait l'avantage de ne pas limiter nécessairement le total des manifestations du dieu de l'orage au pays d'Ougarit à sept et d'éviter la recherche théologique des heptades, préoccupation autrement absente dans l'élaboration des panthéons ougaritiques.

Quels seraient ces sept *b'l* principaux <sup>49</sup> ? Un élément précieux pour répondre à cette question est constitué par le premier des *b'l*, le seul nommé, *Ba'lu Šapāni*. On se demande, en effet, pourquoi n'est pas nommé ici *Ba'lu* tout court, ou, peut-être, *Ba'lu 'Ugārīta*. La réponse paraît simple : l'hypostase nommée en premier lieu est *Ba'lu Šapāni* parce que cette liste de divinités est constituée par les « dieux du (mont) *Šapāni* », le groupement auquel le *dabhu šapāni* (RS 24.643:1) est destiné (voir ci-dessus, commentaire ligne 1, et plus loin, les conclusions générales). *Ba'lu Šapāni* constitue la manifestation du dieu de l'orage qui convient à cette fête. Il ne s'agit donc pas d'une valeur intrinsèque que cette hypostase aurait sur les autres *b'l*, mais d'un classement d'après sa fonction dans ce texte et dans le rite rapporté en RS 24.643. Cette explication trouve sa confirmation dans l'autre texte du « panthéon » (RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 24.643 verso), où la présentation des *b'l* est différente, et où *b'l špn* ne tient pas la première place.

On peut déduire de ces faits que l'identité des autres manifestations de *b'l* est à chercher dans les textes rituels d'Ougarit : ce texte a omis l'identification précise des *b'l*, mais la présence dans d'autres textes rituels de la plupart des divinités nommées dans ce texte <sup>50</sup> paraît légitimer l'identification des *b'l* par les données provenant des autres textes rituels. Ce texte contient une « subdivision » que l'on pourrait intituler « dieux de l'orage » <sup>51</sup> ; cette « subdivision » peut

---

Nous ne pouvons admettre l'avis selon lequel la place que tient le/les *b'l* dans les deux versions du « panthéon » exprimerait l'ascendance de *Ba'lu* par rapport à *'Ilu* (Korpel. *Rift* [1990], p. 530, n. 43). Remarquons d'abord qu'il ne peut s'agir d'une seule manifestation de *Ba'lu* dans ces textes (cf. plus haut les notes 44, 45), car au lieu de la séquence *b'l špn, b'lm* ... que l'on voit ici, dans RS 24.643 on trouve nommément *b'l špn, b'l hlb*. Mais de toute façon il précède *b'l* dans les deux listes. Pourquoi la modification du rang que tiennent *ārš w šmm* (après les *b'l* ici, avant les *b'l* dans l'autre « panthéon ») et certaines autres divinités impliquerait-elle une modification dans les rapports entre *'Ilu* et *Ba'lu*, dont les places respectives ne changent pas ? La montée de *Ba'lu* par rapport à *Dagan* et *'Aṣiratu* signifie-t-elle que le dieu de l'orage a vaincu ces deux divinités ? Il nous semble que cette façon de regarder la fonction des textes du « panthéon » ne mènera nulle part. Comment expliquer, dans cette hypothèse, l'existence simultanée de deux « panthéons », tenant chacun une place égale dans la vie cultuelle d'Ougarit ?

49. Nous posons la question, et cherchons les éléments d'une réponse, tout en reconnaissant le bien-fondé de l'affirmation suivante de Nougayrol : « ... sans doute vaut-il mieux renoncer pour l'instant à donner des noms précis aux 'autres' Baal » (*Ugaritica* V [1968], p. 48). Même si nous arrivions, par le critère énoncé plus bas, à sept noms précis, ce qui n'est pas le cas, la nature des données à notre disposition interdirait toute certitude quant à l'identification réelle entre ces noms et les *b'l* en question.

50. Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 137-39.

51. Pour étayer cette notion de « subdivision », assez évidente d'après le texte lui-même, on peut citer plusieurs faits : (1) le trait horizontal séparateur placé à la fin de la liste des {*b'lm*} en RS 24.264<sup>+</sup>, à savoir en dessous de la ligne 10 (cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 326 ; Healey, *SEL 2* [1985], p. 116) ; (2) le petit trait jouant apparemment le même rôle en dessous de RS 20.024:10 (*Ugaritica* V [1968], p. 379 ; cf. Healey, *ibid.* ; remarquons en passant que le double trait indiqué sur la copie après la ligne 17 n'existe pas sur la tablette [collation du 5 juin 1986]) ; (3) le fait que les coches placées devant chacune des lignes dans ce dernier texte sont intactes aux lignes 1-10, à savoir jusqu'à la fin des *b'lm*, effacées aux lignes suivantes, jusqu'à la

correspondre aux mentions des différents *b'l* éparpillées dans les autres textes rituels. Ceux-ci sont *b'l*, *b'l ūgrt*, *b'l ḥlb*, *b'l špn*, peut-être *b'l knp* (voir commentaire de RS 1.009:6), peut-être *trty* (voir commentaire de RS 24.643:28) — ce dernier comportant le problème évident de l'absence de *b'l* comme composant. On trouve en outre la forme féminine *b'lt bhtm* (et variantes), à laquelle il faut peut-être joindre *b'lt* (voir commentaire de RS 19.015:20). Si notre explication de la présence de *Ba'lu Šapāni* en tête de la liste est correcte, l'usage des autres textes rituels, où *Ba'lu* est distingué des autres manifestations que nous venons de nommer (voir plus bas, commentaire de *špn*, l. 15), laisse croire que l'une des entrées *b'lm* pourrait représenter *Ba'lu* tout court. Dès lors, pourquoi les autres *b'lm* ne seraient-ils pas *b'l ūgrt*, etc. ? Nous hésitons à compléter le nombre de sept en ajoutant les deux manifestations féminines, préférant penser que les données conservées sont incomplètes — bien que l'inclusion de déesses ne soit pas impossible<sup>52</sup>. L'état de RS 24.643 *verso* nous empêche de l'utiliser en toute confiance pour résoudre cette question, mais signalons ici la possibilité que ce reflet d'un « panthéon » ait fait état de sept manifestations de *Ba'lu*, exprimées autrement qu'ici<sup>53</sup>.

Si ces sept *b'l* sont les plus importants du culte royal de la ville d'Ougarit, il devait exister des liens historiques entre la dynastie d'Ougarit et les lieux dont ces *b'l* étaient les divinités principales. Le cas du *Ba'lu 'Ugārīta* est évident. Les témoignages des liens avec d'autres villes sont actuellement pour la plupart perdus, bien que l'on puisse entrevoir de quoi il se serait agi dans l'allusion faite par le roi d'Alep aux armes du *dīm be-el ḥa-la-a[b<sup>ki</sup>]* avec lesquelles ce dernier s'était battu contre la Mer (texte de Mari A.1968 *verso* 2'-3'<sup>54</sup>). Les liens de pensée et de politique entre Ougarit, Alep, et Mari au XVIII<sup>e</sup> s. av. notre ère commencent à devenir plus clairs<sup>55</sup>, et un jour nous en saurons peut-être davantage sur *b'l ḥlb*, *b'l knp*, et, si notre conjecture quant à l'absence dans les textes conservés d'autres *b'l* est correcte, sur le dernier *b'l* dont nous ne connaissons même pas le nom<sup>56</sup>, sans parler d'autres *b'l* qui n'auraient pas figuré sur cette liste parce que de moindre importance.

---

fin ; (4) le fait que les sacrifices-*šlmm* prennent fin après les *b'lm* dans le rite correspondant à ces listes nominatives (RS 24.643:10-12).

52. Pour résoudre ce problème il faudrait connaître la force précise du *-m* : dans quelle mesure cette particule peut-elle représenter l'abstraction du mot auquel elle est attachée ? S'agit-il d'un élément supplémentaire du type *B'L*, ou d'un *ba'lu*, masculin, supplémentaire ? Puisque la particule peut s'accoler à une forme féminine, nous préférons la seconde possibilité. Remarquons aussi que si *trty* (RS 24.643:28) compte parmi les manifestations de *Ba'lu*, le nombre de manifestations mâles est de six.

53. Les problèmes sont l'identification de *trty* en RS 24.643:28 et la restitution de quatre fois *b'lm* aux lignes 43-44. Il est en tout cas certain que RS 92.2004 comporte six mentions de «<sup>d</sup>X» (l. 6-7, 38-41). Par rapport à ce texte, le seul problème est donc l'identification de <sup>d</sup>*šar-ra-ši-ya* (l. 8). Voir le commentaire de RS 24.643 *verso*.

54. Voir Charpin et Durand, *RA* 80 (1986), p. 174 ; Durand, *MARI* 7 (1993), p. 41-61 ; Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 63-70.

55. Pour le cas précis de la visite rendue à la ville d'Ougarit par un roi de Mari, passant comme il se doit par la ville d'Alep et apportant force offrandes au dieu de l'orage d'Alep, voir Villard, *UF* 18 (1986), p. 387-412.

56. Des manifestations de *Ba'lu* et de *Tešub* citées par Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 48, aucune ne peut être candidate pour s'identifier avec l'un des théonymes composites recherchés : *b'lm'gr* est anthroponyme, *b'l šd* est probablement épithète pour un/des être(s) humain(s), et *tḫ ḥlbḡ* n'est que la version hourrite de *b'l ḥlb* ; «*tḫ[b xx]ḡ*» pourrait correspondre à *tḫ ḥzḡ*, à savoir *b'l špn* (cf. Dijkstra, *UF* 23 [1991], p. 136 — voir déjà la note 246 du commentaire de RS 1.001). Par contre, les autres éléments hourrites dans les textes de la pratique, sans parler des équivalences anatolo-hourrites de la version syllabique des « panthéons », permettent de conjecturer que l'inclusion de sept manifestations du dieu de l'orage reflète plutôt une préoccupation hourrite ou anatolienne que le côté historiquement sémitique, à savoir « amorite », du rite dont cette liste est le reflet (cf. Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1403). Les éléments hourrites des rites dont parlent ces textes de la pratique sont nombreux (cf. Pardee, *Bilinguisme* [1996]) ; on se souviendra que le rite où figurent les divinités de RS 1.017 est suivi par un paragraphe en langue hourrite (RS 24.643:13-17). Pourtant, nous hésitons devant l'hypothèse de l'origine hourrite/anatolienne des groupements de sept manifestations du dieu de l'orage parce que les textes du « panthéon » en langue hourrite de Ras Shamra ne comportent pas de multiples dieux de l'orage (Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 518-27 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 304-5), alors que le second texte du « panthéon » (RS

Ligne 12 *ārš w šmm*<sup>57</sup>. Nous sommes ici devant la première entrée de ce texte qui n'apparaît dans les textes de la pratique que dans ces textes du « panthéon » et dans les rites sacrificiels qui reflètent les deux versions principales du « panthéon », à savoir RS 24.643:1-12, 23-45. Le nombre total en est de sept, les autres étant *ktrt* (l. 13)<sup>58</sup>, *ḡrm w thmt* (l. 19), *pḥr ilm* (l. 29), *ūḫt* (l. 31), *knr* (l. 32), et *mlkm* (33). De ces sept théonymes, l'un n'apparaît nulle part dans les rites sacrificiels (*mlkm*<sup>59</sup>), un autre ne figure que dans le rite sacrificiel RS 24.643:1-12 (*pḥr ilm*<sup>60</sup>), trois autres se trouvent sûrement dans les deux rites rapportés dans RS 24.643:1-12 et 23-45 (*ārš w šmm*, *ktrt*, et *ḡrm w thmt*), un autre (*knr*) est présent dans le premier rite (RS 24.643:9) et il est peut-être à restituer dans le second (RS 24.643:43), alors que le dernier est certainement absent du premier rite mais peut-être à restituer dans le second (RS 24.643:43 {*ūḫt*}). Voir ici plus haut note 58, et nos remarques textuelles et commentaires sur RS 24.643.

On remarquera que trois d'entre eux sont des entités multiples, soit par la forme de binôme (*ārš w šmm*), soit par le sens (*pḥr ilm*), soit par le morphème même du pluriel (*ḡrm w thmt*, *mlkm*, le second élément de *ārš w šmm* et de *pḥr ilm*), et que deux autres sont des objets divinisés, soit un instrument de musique (*knr*), soit un objet du mobilier cultuel (*ūḫt*). Le seul des sept qui surprenne quelque peu par son absence dans d'autres textes rituels est *pḥr ilm*, la surprise relevant du fait de la présence des deux éléments, *pḥr* et *il(m)*, dans certains théonymes composites. De façon générale, on peut dire que la divinisation d'objets fabriqués tient peu de place dans la religion ougaritique, tandis que la divinisation d'entités de la nature varie beaucoup selon le genre littéraire<sup>61</sup>.

26.142 = RS 92.2004 ≈ RS 24.643 *verso*) comporte sept dieux du type-*b'*. On sait que les éléments anatoliens du culte ougaritique arrivent normalement par un truchement hourrite.

57. Pour la lecture des textes alphabétiques et pour l'interprétation du texte syllabique, cf. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 48-50, 63 ; cf. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 279-80 ; Borger, *RA* 63 (1969), p. 171 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 168 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1403 ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 343-44 ; Knutson, *RSP* III (1981), p. 487 ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 119-20 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 104 ; Stieglitz, *NUS* 35 (1986), p. 13 ; idem, *Eblaitica* 2 (1990), p. 83, n. 23.

58. Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 138 et notes 80 et 81. On ajoutera *ktrt* à la liste dressée par Pardee (ibid.) – quand il préparait ce travail il eut tort d'accepter la lecture de RS 24.284:5-6, où figurent les *ktrt*, proposée dans l'*editio princeps* (Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 135 ; acceptée aussi par *KTU* 1.130 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 101-2 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 218). On ajoutera aussi aux observations de Pardee qu'à l'époque trois des sept entités divines dont il est question ici étaient déjà connues pour figurer dans la liste de bénéficiaires divins qui se trouve au *verso* de RS 24.643 (l. 23-45), la tablette qui porte au *recto* le rite reflétant la liste du « panthéon » RS 1.017 : il s'agit de *ḡrm* ... (l. 19), de *ārš w šmm* (l. 24) et de *ktrt* (l. 25). Plus bas, dans notre étude de RS 24.643, nous proposerons la restitution de {*ūḫt*} et de {*knr*} en RS 24.643:43, restitutions vraisemblables, sans être certaines (voir remarques textuelles et commentaire *ad loc.*). *mlkm* ne se trouve certainement pas à la fin du rite ougaritique, alors que *pḥr ilm* semble faire défaut dans le texte ougaritique et ne trouve pas son équivalent dans le « panthéon » syllabique RS 92.2004.

59. Le seul cas possible est RS 24.266:25' {*mlk'm*}, dont l'interprétation n'est pas certaine et où la formule ne fait pas partie, de toute façon, du rite sacrificiel proprement dit. Le théonyme fait défaut dans les deux rites sacrificiels ougaritiques que porte la tablette RS 24.643:1-12 et 23-45, alors qu'il figure sur les deux « panthéons » que reflètent ces rites, à savoir (1) RS 1.017 et les autres exemplaires ougaritiques et syllabique de ce texte, et (2) RS 92.2004 (≈ RS 26.142 = *Ugaritica* V<sub>N</sub> 170 ; Arnaud, *SMEA* 34 [1994], p. 107-9), qui est connu comme « panthéon » par la version syllabique seulement. Cette omission donne à croire que si les *mlkm* faisaient l'objet d'un culte à Ougarit, celui-ci était l'équivalent ougaritique du *kispu* mésopotamien, pas encore attesté à Ougarit (voir les « Conclusions générales » à RS 34.126).

60. Voir plus haut, la note 58. Au sujet de *dr il* voir le commentaire de RS 1.001:7, de *mpḥrt bn il* commentaire de RS 1.002:24'-25'.

61. On peut citer le cas de la liste hétéroclite de RS 24.244:1 (*Ugaritica* V<sub>V</sub> 7 = *KTU* 1.100). Voir commentaire et bibliographie dans Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 204-5. L'identification de ces ancêtres des équidés comme constituant une « cosmology », une « genealogy of the first deities on earth » (Korpel, *Rift* [1990], p. 240, 530, cf. p. 561, 566, 579, 581, 585) nous paraît douteuse, pour plusieurs raisons : (1) le texte en question ne s'occupe nullement de l'origine du cosmos, et il est illégitime de prêter à la liste divine une fonction idéologique étrangère au texte où elle se trouve sans d'autres preuves ; (2) cette liste de divinités ne correspond pas aux cosmologies sémitiques connues, et (3) elle ne trouve pas d'échos particulièrement frappants dans les autres textes ougaritiques (par ex., dans la liste de secrets que détient *Ba'lu*, qui n'est pas plus généalogique que celle-ci par sa nature [CTA 3 III:19-22], « la source » est remplacée par « l'arbre », et ni l'une ni l'autre de ces deux dernières entités n'est

Étant donné cette variété, la présence ici des entités naturelles *ārš w šmm* et *šrm w thmt* paraît refléter le souci d'inclure dans ce « panthéon » certains éléments principaux de l'univers, éléments qui, sans recevoir un culte régulier, figurent dans les textes mythologiques, où le niveau de la divinisation, il faut le dire, n'est pas très relevé — par cela nous voulons dire que ces éléments sont indiqués comme étant divins, sans qu'ils jouent un rôle très actif dans l'action du mythe. On peut prendre pour exemple le rôle des cieux et de la terre dans le fameux passage où *Ba'lu* promet à *'Anatu* de lui révéler les secrets de la nature (CTA 3 III:21 et par.)<sup>62</sup>, ou encore le nom de montagne *il špn* discuté plus haut (voir n. 18). Enfin, comparant la place qu'occupe *'Aršu-wa-Šamûma* dans les deux versions du « panthéon », on voit que dans l'autre liste cette divinité s'insère entre *'Ilu'ibī* et *'Ilu*, place conforme à la généalogie divine selon Philon de Byblos (voir le commentaire de RS 24.643:23-25).

Ligne 13. L'attestation dans un texte provenant de Mari et de l'époque des *šakkanakku* du nom divin *ḫa-wa<sub>6</sub>-šu-ra-tum*, avec l'équivalence « babylonisée » *ḫu-ša-[ra-tum]*, semble indiquer que l'origine de la première voyelle du théonyme provient de la réduction d'un groupe comportant un /w/ et au moins une voyelle (/aw/ ou /awa/)<sup>63</sup>. La rétention de la forme masculine sans réduction *kawtar-* en arabe laisse croire que le théonyme masculin avait à l'origine la même base que le théonyme féminin, et que donc celui-ci n'est qu'une forme féminine de celui-là. La forme *ku-šar-ru* qui se trouve dans un vocabulaire polyglotte de Ras Shamra (*Ugaritica* VN 137 IVa:19) est donc à normaliser *kôtaru*<sup>64</sup>, et la forme féminine sera donc *kôtaratu/kôtarātu*. La forme arabe pourrait, certes, refléter une évolution interne à l'arabe et n'avoir aucune portée sur la vocalisation correcte du théonyme du deuxième millénaire av. notre ère. Pourtant, la coïncidence de forme entre le théonyme de Mari et la forme arabe nous semble trop grande pour être rejetée d'emblée. Certains ont cité, en faveur d'un lien entre le théonyme et le mot arabe, les sens religieux du mot *kawtar-* (un fleuve du paradis, la religion islamique, le don de prophétie), mais, bien qu'il s'agisse de liens plausibles, il nous paraît que tous ces sens peuvent tout aussi vraisemblablement refléter le sens arabe de la racine KTR, qui a trait au « grand nombre ». La question étymologique du théonyme ougaritique est compliquée non seulement par ce -w- des formes mariote et arabe, mais aussi par certaines difficultés que posent les langues ouest-sémitiques plus tardives pour établir des liens entre ce *ktr* ougaritique et des racines connues dans ces langues : la racine araméenne signifiant « habile » est KŠR, alors qu'une racine primitive KTR devrait donner KTR, et le sens de KTR en arabe est « nombreux », non pas « habile ». Pourtant, comme les divinités masculines et féminines ont toutes des fonctions relevant de l'habileté, il nous semble difficile de nier le lien entre ces théonymes et la racine KŠR en hébreu et en araméen, tandis que l'identité de forme avec la racine arabe semble obliger à voir dans cette dernière une évolution sémantique du sens ancien<sup>65</sup>.

attestée ailleurs dans les textes ougaritiques comme divinité, comme ne l'est non plus « la pierre », un élément commun des deux listes).

62. Voir Tsumura, *Earth* (1989), p. 69, n. 9. Dans le texte mythologique l'ordre de mention des deux entités est *šmm ... ārš*. Selon Archi (OBO 129 [1993], p. 15), l'ordre que présente le théonyme *ārš w šmm* trahit l'influence hourrite ; cf. pourtant Lambert, SVT 40 (1988), p. 137-38.

63. Durand, *MARI* 4 (1985), p. 161-64 (nouvelle interprétation du théonyme connu déjà par le « panthéon » publié par Dossin, *RA* 61 [1967], p. 97-104 ; elle est fondée sur la variante dans la version du « panthéon » publiée par Talon, *Akkadica* 20 [1980], p. 12-17 = ARM 24 : 263 ; cf. Lambert, SVT 40 [1988], p. 141-43, qui critique l'interprétation par Durand du texte de Mari mais ne trouve pas de preuve de la vocalisation avec /ku-/). La contribution de la forme *kà-ša-lu* attestée à Ébla pour désigner le théonyme masculin (Pettinato, *OrAn* 18 [1979], p. 106 ; Archi, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 170) à la détermination de la première voyelle est incertaine : s'agit-il d'un schème vocalique différent à Ébla, d'une résolution différente du groupe /aw/ ou /awa/, ou d'un simple fait d'orthographe (*kà-ša-lu* = /kawšaru(m)/ ; cf. Lambert, SVT 40 [1988], *ibid.* ; Conti, QdS 17 [1990], p. 34-35) ?

64. Pour la normalisation avec un seul /r/, voir Sivan, *UF* 18 (1986), p. 311 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 210.

65. Voir la discussion historique et étymologique de Smith, *Kothar wa-Hasis* (1985), p. 51-84.

Les textes mythologiques, où l'on trouve *ktrt* en parallélisme avec *bnt hll*<sup>66</sup>, et les « panthéons » syllabiques, qui comportent l'entrée *sa-sū-ra-tu<sub>4</sub>* (RS 20.024:12), le pluriel de *š/sassūru*, et DINGIR.NIN.MAḪ (RS 26.142:4, RS 92.2004:4 — voir commentaire de RS 24.643:25), qui à Émar s'emploie comme logogramme pour les déesses hourrites *Ḫu-ti-il-lu-ḫu-ur-ra*<sup>67</sup>, montrent que *ktrt* est à interpréter comme un pluriel<sup>68</sup>. L'équivalence de ces mêmes déesses hourrites et des *Kôtarātu* est sans doute attestée aussi par le vocabulaire polyglotte d'Ougarit, où l'on trouve {[DINGIR-ḫu-ti-il]-lu-u[r-ra]} = {[ku-ša]-ra-tu<sub>4</sub>} (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137 IVb:8)<sup>69</sup>.

Le texte de Mari semble établir l'existence d'une divinité *Kôtaratu*, et il n'est pas impossible que celle-ci soit l'élément théophore dans l'anthroponyme *bn ktrt*<sup>70</sup>. Le singulier du mot hourrite se trouve côte à côte avec le pluriel dans le rite hourrito-ougaritique RS 24.261:20, que l'on peut consulter plus loin dans ce recueil. On pourrait penser que *ktrt*, bénéficiaire de sacrifices dans les textes rituels, ait été cette divinité, mais le fait que le théonyme ne se trouve que dans les textes rituels qui dépendent directement des « panthéons » (RS 24.643:5, 25) laisse croire plutôt qu'il s'agit de l'ensemble.

Ce sont les versions syllabiques de ce texte qui ont établi sans aucun doute possible la fonction des *Kôtarātu* comme étant celle de divines sages-femmes<sup>71</sup>. Cette donnée est confirmée par la proximité dans le « panthéon » de Mari cité plus haut (lignes 11-12) de la déesse de la naissance *Šassūrum* et de *ḫa-wa<sub>6</sub>-šū-ra-tum*, — c'est-à-dire que les textes de Mari mettent en série les déesses que les textes alphabétiques et syllabiques de Ras Shamra indiquent, *mutatis mutandis*, comme équivalentes. D'après les textes mythologiques en langue ougaritique, les *Kôtarātu* s'occupent de la reproduction humaine chez la femme, surtout de la conception mais sans doute aussi de la naissance<sup>72</sup>. On peut penser que selon une tradition ougaritique les *Kôtarātu* étaient filles de *'Ilu* (voir le commentaire de RS 24.643:25).

Ligne 15. L'indépendance du nom divin *špn* par rapport à *b'l špn*<sup>73</sup> semble établie par l'usage de ces textes de la pratique. En effet, la mention des deux divinités en deux endroits différents de ce texte est confirmée par la pratique : en RS 24.253:9-10 se trouvent deux sacrifices dont bénéficient les deux

66. Au sujet de l'interprétation de cette formule et du terme suivant, à savoir *snnt*, voir les études citées par Pardee dans *AfO* 34 (1987), p. 392, 432, et dans *DDD* (1995), col. 915-17 ; auxquelles on ajoutera Watson, *SEL* 10 (1993), p. 52.

67. Laroche, *RHA* 34 (1976), p. 111.

68. Nougayrol avait d'abord compris *sa-sū-ra-tu<sub>4</sub>* comme un singulier (*Ugaritica* V [1968], p. 50), mais il a changé d'avis dans ses « additions et corrections » (ibid., p. 63 — comme nous le verrons dans le commentaire de RS 24.643:25, Nougayrol ne s'était pas aperçu du rapport entre *sa-sū-ra-tu<sub>4</sub>* en RS 20.024:12 et NIN.MAḪ en RS 26.142:4). Astour a fait le chemin inverse, identifiant d'abord *sa-sū-ra-tu<sub>4</sub>* comme le pluriel de *šassūru* (*JAOS* 86 [1966], p. 280 ; *JAOS* 92 [1972], p. 453), pour changer d'avis lorsqu'il s'est rendu compte de l'équivalence *sa-sū-ra-tu<sub>4</sub>* = NIN.MAḪ (*Studies ... Hurrians* 2 [1987], p. 56, n. 405). On a généralement pris *ktrt* dans les textes rituels pour la même entité, à savoir plurielle, qu'on trouve dans les textes mythologiques (par ex., Herrmann, *ZÄS* 100 [1974], p. 106 ; Margalit, *AQHT* [1989], p. 285 ; cf. del Olmo Lete, *AuOr* 9 [1991], p. 74-75 ; Watson, *SEL* 10 [1993], p. 52, parle du pluriel mais sa vocalisation montre le singulier ; Pardee, *DDD* [1995], col. 915-16).

69. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 526 ; idem, *RHA* 34 (1976), p. 111.

70. *PRU* V 163 II:5 (cf. Gröndahl, *PTU* [1967], p. 152, qui voit en *ktrt* un pluriel).

71. Voir Nougayrol, ibid., p. 63 (la bonne lecture du texte ougaritique n'était pas encore connue lors de la rédaction de la première présentation de RS 20.024 pour les *CRAI*, 1957, p. 82) ; Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 526, et les éléments bibliographiques dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 455-56.

72. Cf. Smith, *Kothar wa-Hasis* (1985), p. 468-69 ; Pardee, *DDD* (1995), col. 916-17.

73. Selon Kapelrud, « It is probably Baal who is mentioned under the name š p n . . . » (*Baal* [1952], p. 57) ; Oldenburg se permettait davantage de certitude : « ... Šapân ... must stand for Ba'al-Šapân » (*Conflict* [1969], p. 78) ; Weippert voyait une analogie entre l'hébreu *šadday*, qui devait être une abréviation (« Verkürzung ») de 'ēl *šadday*, et *špn* dans les textes rituels ougaritiques, qui devait « .... für den vollen Gottesnamen stehen » (*ZDMG* 111 [1961], p. 62, n. 133). Pour la question du rapport entre *špn* et *il špn*, voir le commentaire de la ligne 1, pour *b'l špn* et *b'l ḫlb*, celui de RS 24.253:16.

divinités en question (§ 1 b'l špn dqt l špn « un bélier pour Ba'lu Šapāni, une brebis pour Šapānu ») <sup>74</sup>.

Ligne 17. *Pidray* est la première des filles de Ba'lu mentionnée dans ce texte du « panthéon » ; la seconde, *āršy*, se trouve à la ligne 23. Ni la troisième, *ṭly*, bien connue par les textes mythologiques, ni deux autres filles qui ne sont connues que par un seul texte <sup>75</sup>, ne figurent au « panthéon » que nous étudions. Il en va de même dans les autres textes rituels : les deux divinités que l'on voit ici se trouvent dans d'autres textes de la pratique, tandis que *ṭly* et les deux autres filles en sont absentes <sup>76</sup>. L'équivalence établie ici entre *Pidray* et *Hebat*, « reine et souveraine du panthéon hourrite » <sup>77</sup> et « Gemahlin des Wettergottes Tešub » <sup>78</sup>, souligne l'ambiguïté des rapports entre Ba'lu et ses « filles » <sup>79</sup>.

Ligne 18. L'identification ici de 'Aṭtaru avec <sup>d</sup>āš-ta-bi, « le grand dieu hourrite ..., assimilé à divers dieux combattants babyloniens » <sup>80</sup>, contient plus de vérité qu'il ne semble à première vue, car le dieu hourrite a pu trouver ses origines dans la divinité 'Aṭtapir, connue par les textes d'Ébla du troisième millénaire, et qui forme avec 'Aṭtaru un binôme dans plusieurs textes ougaritiques (voir commentaire de RS 1.009:4).

Ligne 19. Les auteurs de *KTU* ont pensé avoir trouvé la solution de l'énigme du sens <sup>81</sup> et de l'équivalence ougaritique du second élément de <sup>d</sup>ḪUR.SAG.MEŠ u a-mu-tu[m] (RS 20.024:18) en lisant « \*m\*[q]t » en RS 24.643:6 <sup>82</sup>. L'idée est alléchante mais la lecture est impossible <sup>83</sup>. Comme Nougayrol l'a remarqué <sup>84</sup>, *ḡrm* indique que le sens de <sup>d</sup>ḪUR.SAG.MEŠ est bien « les montagnes ». Pour le second élément du théonyme, Borger a proposé immédiatement après la parution d'*Ugaritica* V la lecture a-mu-q[u], citant pour expliquer le terme l'hébreu 'āmōq, « profond », et 'ēmeq, « vallée » <sup>85</sup>, d'où les essais de lecture de RS 24.643:6 cités plus haut. On sait maintenant, d'après la comparaison de RS 92.2004 et RS 24.643 (voir les remarques textuelles à RS 24.643:6 et 41), que ce binôme désigne en fait « les montagnes » et « les eaux » fraîches de l'abîme sur lequel la terre est posée. L'orthographe de *thmt* n'établissant pas le nombre grammatical, celui-ci ne peut se déterminer que par d'autres considérations : ici l'analyse comme pluriel est certaine d'après la version syllabique

74. Voir surtout Pope et Tigay, *UF* 3 (1971), p. 123 ; Lipiński, *OLP* 2 (1971), p. 58-64. Pour les autres éléments bibliographiques, voir Cooper, *RSP* III (1981), p. 410-13 ; on peut ajouter maintenant à sa bibliographie Xella, *TRU* I (1980), p. 391 ; idem, *UF* 15 (1983), p. 282 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 134-35 (commentaire du texte 3:2) ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 409 ; Koch, *OBO* 129 (1993), p. 171-223.

75. RS 24.245:6-7 = *Ugaritica* V<sub>v</sub> 3. Cette interprétation des mots ūš'rt et bt 'lh est proposée par Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 141-44.

76. Cf. Pardee, *ibid.*, p. 139 ; Lambert, *SVT* 40 (1988), p. 136-37.

77. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 521.

78. Von Schuler, *WdM* I (1965), p. 172 ; cf. Fleming, *ZA* 83 (1993), p. 92 (*Hebat* à Émar) ; Archi, *Or* 64 (1994), p. 249-51 (origine syrienne de la déesse) ; Trémouille, *SMEA* 34 (1994), p. 87-105 (iconographie).

79. À ce sujet, voir surtout Albright, *Yahweh* (1968), p. 126 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 164-65 ; Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 271-72 ; Bonnet, *StPh* 5 (1987), p. 123-24. On peut citer aussi le fait que d'après tel rite émarite *Hebat* joue le rôle de parèdre de Ba'lu (cf. Fleming, *New Horizons* [1992], p. 58).

80. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 52.

81. Voir Nougayrol, *ibid.*, p. 52-54, 63.

82. *KTU* (1976), p. 134 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 306 (« 'Berge' und 'Täler' ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 91, 93 (« Monti-e-valli »), 97, 325, 326, 390 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 297 (« Montes y Valles » ; cf. p. 299) ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 12 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 57 (de même) ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 118, 121 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 104-5. Une année avant la parution de *KTU*, Rainey avait proposé la lecture « 'wll'lm]q' . š » (!) (*IOS* 5 [1975], p. 22), laissant de côté le clou horizontal indiqué devant le séparateur dans la copie de l'*editio princeps*. Voir Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 160-61.

83. Pardee, *Eblaite Personal Names* (1988), p. 138, n. 81 ; idem, *Syria* 69 (1992), p. 161, § G ; Pardee et Xella, *DDD* (1995), col. 1135, et ici plus bas, remarque textuelle à RS 24.643:6.

84. *Ugaritica* V (1968), p. 63.

85. *RA* 63 (1969), p. 171-72.

du théonyme que l'on rencontre en RS 92.2004:29 (DINGIR.ĤUR.SAG.MEŠ à DINGIR.A.MEŠ —voir commentaire de RS 24.263:41)<sup>86</sup>. Les données sont encore insuffisantes pour permettre de saisir la différence précise entre la signification de *thm* et celle de *thmt* : à la comparaison de ce théonyme avec le parallélisme de *šmm* et *thm* en RS 24.244 (*Ugaritica* V 7):1 et avec l'entrée du texte polyglotte, il paraît nécessaire de conclure que la distinction sémantique « abîme/eaux » relève du nombre grammatical plutôt que du genre grammatical.

Ligne 20. La présence des *Kôṭarātu* à la ligne 13 et de *Pidray* à la ligne 17 infirme l'hypothèse selon laquelle 'Aṭiratu serait en tête de la section du « panthéon » consacrée aux déesses<sup>87</sup> : soit la liste n'est pas organisée par ordre de préséance, soit les *Kôṭarātu* et *Pidray* précèdent 'Aṭiratu selon cet ordre. La place qu'occupe les *Kôṭarātu* s'explique mieux aujourd'hui car on comprend mieux sa place dans l'autre « panthéon » (voir commentaire de l. 13 et de RS 24.643:23-25), mais le cas de *Pidray* = *Ḥebat*, fille de *Ba'lu*, fait douter que l'ordre de mention reflète dans tous les cas la place occupée par la divinité en question dans la hiérarchie divine. L'organisation de ce texte nous oblige à reconnaître même que le concept de hiérarchie a dû être assez flou : il est sûr que certains dieux importants figurent en tête, mais dès la ligne 12 on commence à s'interroger sur la raison de cette succession des divinités. Cela dit, il est vrai que, abstraction faite de *Kôṭaratu* et de *Pidray* (et de l'élément féminin de deux théonymes composés, 'Aršu-wa-Šamūma et Gūrūma-wa-Tahāmātu<sup>88</sup>), toutes les déesses sont groupées aux lignes 20 à 25 ; et, à l'intérieur de ce groupement, nous ne voyons pas de raison de nier la préséance de 'Aṭiratu.

Nous hésitons à voir dans l'entrée syllabique, à savoir <sup>d</sup>aš-ra-tum, épouse d'Amurru selon la tradition mésopotamienne, la preuve du passage de la déesse 'Aṭiratu de son état d'épouse de 'Ilu à celui d'épouse de *Ba'lu* dans la mythologie d'Ougarit<sup>89</sup>. La question des rapports entre ces trois dernières divinités est trop épineuse pour être résolue par une « équivalence » qui peut n'être qu'étymologique<sup>90</sup>.

Ligne 23. L'équivalence du texte syllabique, *Allatu* (= *ereš.ki.gal*), montre que la nuance du théonyme *āršy* signifiant littéralement « terreuse » est « celle qui est dans la terre », c'est-à-dire « la préposée au monde souterrain »<sup>91</sup>. Nous écartons le terme d'« Enfers », qu'emploient volontiers les auteurs de langue française, pour éviter les connotations négatives que peut comporter ce terme. En effet, d'après les noms et matronymes de ses sœurs<sup>92</sup>, 'Aršay a dû non seulement régner sur l'au-delà, mais aussi s'occuper d'assurer la productivité de la terre des vivants<sup>93</sup>.

Ligne 25. La déesse 'Aṭtartu revient assez souvent dans ces textes, mais presque toujours dans des passages mutilés ou d'interprétation difficile. Cet élément figure aussi dans plusieurs théonymes composés (nous avons déjà rencontré 'Aṭtartu Ḥurri en RS 1.005:1). La forme de la version syllabique, à savoir <sup>d</sup>EŠDAR iš-tar, indique explicitement l'équivalence que son auteur voulait établir entre la

86. Pour le moment, l'analyse de *thmt* comme le pluriel d'un nom féminin *thmt* paraît préférable à celle qui y voit le pluriel de *thm* (Pardee, *Syria* 69 [1992], p. 166, § F), car l'existence du féminin singulier est établie par un vocabulaire polyglotte (cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 184-85 ; Sanmartín, *AuOr* 9 [1991], p. 208-9). Toutefois, le pluriel *thmm* étant inattesté, on peut penser qu'il n'existait en ougaritique qu'une forme du pluriel.

87. Edelman, *JNES* 48 (1989), p. 140.

88. Dans un sens, la série de déesses aux lignes 20-25 commence par le second élément de *Gūrūma-wa-Tahāmātu* (l. 19) qui est un pluriel mais probablement aussi du genre féminin (voir n. 86).

89. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 54.

90. Pour le problème de l'interprétation de l'entrée syllabique, voir Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 10, 111, 283, 285 (n. 81), 309, 317-18.

91. Nougayrol, *ibid.*, p. 55-56. Aux éléments bibliographiques rassemblés en *AfO* 36-37 (1989-90), p. 439-40, on ajoutera Israël, *SMSR* 53 (1987), p. 18 et la note 125 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 54.

92. *pdry bt 'ar*, « La grasse » fille de « Rosée/Miel », *tly bt rb* « La rosée » fille de « Pluie », *āršy bt y'bdr*, « La terreuse » fille de « La coulée (des eaux) est large (?) ».

93. Voir *AfO* 36-37 (1989-90), p. 439-40, et Gese, *Religionen* (1970), p. 164 ; Lipiński, *Cosmogonies* (1991), p. 13.



déesse occidentale et la déesse mésopotamienne : il ne peut s'agir que d'Ištar dans le texte syllabique. On peut comparer cette orthographe double à l'orthographe explicite <sup>d</sup>ES<sub>4</sub>.DAR-ra-at, employée à Mari plusieurs siècles auparavant pour représenter le nom de la déesse ouest-sémitique <sup>94</sup>. Dans les textes rituels, on ne trouve pas le début de fusion des déesses 'Anatu et 'Attartu qui est évident dans le texte para-mythologique RS 24.244, où l'on voit 'ttrt figurer comme divinité indépendante de 'nt w 'ttrt <sup>95</sup>.

Ligne 26. Pour les parallèles dans d'autres cultures au concept de dieux qui viennent en aide à telle divinité, voir les articles de Miller <sup>96</sup> et de Rainey <sup>97</sup>. Dans la mesure où ces dieux qui portaient aide <sup>98</sup> à Ba'lu auraient été identifiés avec précision par les Ougaritains, aucune donnée ne nous est parvenue pour nous aider à connaître ces identifications <sup>99</sup>.

Ligne 28. D'après la phonétique hourrite, la déesse Dadmiš ne serait pas d'origine hourrite <sup>100</sup>, bien que le théonyme se trouve à la colonne hourrite de la version trilingue de la liste An (Ugaritica V<sub>N</sub> 137 IVb:18', partiellement restitué à la ligne 9'). L'équivalence sumérienne dans le texte trilingue, à savoir <sup>d</sup>šu.zi.an.na, « figure de Gula » <sup>101</sup>, fait de Dadmiš une déesse guérisseuse, mais son origine reste obscure <sup>102</sup>.

Ligne 29. Comme la formule p<sup>hr</sup> b'l, que nous avons déjà rencontrée en RS 1.001:7, l'expression p<sup>hr</sup> ilm n'est attestée que dans ces textes de la pratique. La distribution de p<sup>hr</sup> ilm est encore plus restreinte, car p<sup>hr</sup> b'l se trouve dans plusieurs textes rituels, alors que p<sup>hr</sup> ilm n'est attesté jusqu'à présent que dans ce « panthéon » (et dans le rituel apparenté, RS 24.643:9). Autre différence : p<sup>hr</sup> b'l figure toujours à la formule composée dr il w p<sup>hr</sup> b'l, alors que p<sup>hr</sup> ilm n'a pas de telle attache. Dans la formule apparentée mp<sup>hrt</sup> bn il (RS 1.002:25') nous avons vu une désignation de la famille immédiate de 'Ilu, dans la formule dr il w p<sup>hr</sup> b'l le « panthéon large » (voir le commentaire de RS 1.001:3, 5-6, 7-8, RS 1.002:24'-25') <sup>103</sup>. Qu'en est-il de p<sup>hr</sup> ilm ? Ici, la version syllabique prend la forme d'une traduction de la version ougaritique, en utilisant le terme étymologiquement apparenté au mot p<sup>hr</sup> en ougaritique, à savoir pu<sup>hr</sup>ru, à l'état construit, suivi du logogramme DINGIR.MEŠ signifiant

94. Dossin, *apud* Parrot, MAM 3 (1967), p. 307, 329-30 ; Gelb et Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften* (1990), p. 5 (pour d'autres les signes seraient à lire d'une autre façon : Krebernig, ZA 74 [1984], p. 165 ; Archi, MARI 7 [1993], p. 76). Voir plus haut, commentaire de RS 1.009:4 'ttr, et cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 211, n. 63. Dans les appendices et l'index des mots ougaritiques du présent ouvrage on trouvera les chiffres à l'appui de l'identification de 'Attartu comme divinité à part entière ('Attartu, toutes manifestations = 18 mentions, 412 offrandes ; 'Anatu, toutes manifestations = 29 mentions, 79 offrandes).

95. Cf. Pardee, *ibid.*, p. 49-50, 210-11 (n. 57), 252-53, et les références citées au cours de ces commentaires.

96. UF 2 (1970), p. 159-75.

97. Gordon (1973), p. 139-42 ; cf. *idem*, JAOS 94 (1974), p. 191 ; *idem*, RSP II (1975), p. 105-6 ; Loewenstamm (1978), p. 144.

98. Au sujet du mot accadien *tillātu* qui correspond à t'<sup>dr</sup> dans la version syllabique, voir Nougayrol, Ugaritica V (1968), p. 57 ; Veenhof, RA 76 (1982), p. 128-33.

99. Cf. Astour, JAOS 86 (1966), p. 280 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125 ; Nougayrol, *ibid.* ; Dahood, UF 1 (1969), p. 19 ; *idem*, Or 46 (1977), p. 465 ; Baisas, UF 5 (1973), p. 42 ; Gray, Ugaritica VII (1978), p. 100 ; Mullen, *Divine Council* (1980), p. 213 (n. 171), 258, 273 (on doutera que les il t'<sup>dr</sup> b'l soient une subdivision du p<sup>hr</sup> b'l, car on sait maintenant que ces deux groupes constituent deux entrées indépendantes dans une liste sacrificielle, à savoir RS [Varia] 20:12, 17 – voir ici chapitre 82) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 158 ; Herrmann, UF 14 (1982), p. 96-97 ; Aartun, UF 17 (1986), p. 6-8 ; Meier, *Messenger* (1988), p. 126 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 198, 499.

100. Laroche, Ugaritica V (1968), p. 521, 528 ; *idem*, RHA 34 (1976), p. 70.

101. Nougayrol, Ugaritica V (1968), p. 57 ; cf. Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 352.

102. Cf. le rapport possible avec l'accadien *dadmû*, « demeures », suggéré avec beaucoup d'hésitation par Nougayrol et accepté par Astour, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 49-50 (en rapport avec le nom de ville transtigradienne *Dadmuš*).

103. Le « dr ilm », auquel del Olmo Lete assimile le p<sup>hr</sup> ilm (*Diez Macho* [1985], p. 298 ; *Religi6n* [1992], p. 57) n'existe pas en ougaritique à ce que nous sachions (on ne trouve que [dr]m [il]m], et cela dans un passage très mutilé [RS 24.271:32']).

« les dieux »<sup>104</sup>. Ce n'est peut-être pas de mise, donc, de voir ici un groupement restreint des dieux, ou des dieux inférieurs<sup>105</sup>. Il serait pourtant insolite de rencontrer à l'intérieur d'un « panthéon » une formule signifiant « panthéon large », et il faut insister non seulement sur le fait que ce texte ne représente pas « le panthéon » unique et global d'Ougarit (voir plus haut, commentaire de la ligne 1), mais aussi sur le fait que le terme ne signifie pas en lui-même « panthéon », mais « assemblée des dieux », cette assemblée correspondant par sa composition plutôt au « panthéon large » qu'à « la famille immédiate de *'Ilu* » (pour reprendre les termes employés plus haut). Pour expliquer la présence du *puḥru 'ilīma* ici au « panthéon », il faut donc insister sur le côté social et juridique de l'assemblée, que ce soit des dieux ou des hommes<sup>106</sup>, et voir ici l'assemblée délibérative des dieux considérée comme une unité divine. Cette unification d'une entité qui est par sa nature multiple ne nous surprendra pas, car nous avons déjà vu une offrande unique présentée à des entités multiples insérées dans une liste de divinités individuelles (par ex. *dr il w pḥr b'l* en RS 1.001:7). Pour connaître la composition de cette assemblée des dieux, les données font défaut. Ce serait étonnant qu'il s'agisse précisément des mêmes divinités que celles qui sont nommées dans ces textes du « panthéon » et qui participent à la fête du mont *Šapānu* rapportée en RS 24.643, c'est-à-dire que la formule *pḥr ilm* équivaldrait à la liste que nous sommes en train d'expliquer, où figure *pḥr ilm*. Et on préférera donc voir dans cette formule, comme dans celle de *dr il w pḥr b'l* déjà commentée, la désignation d'un « panthéon » encore plus large que celui qui est ici recensé<sup>107</sup>, et où figureraient vraisemblablement plusieurs des dieux nommés individuellement<sup>108</sup>.

104. La version syllabique, avec son pluriel certain, interdit d'interpréter l'élément *ilm* de la formule ougaritique comme étant au singulier (Herrmann, *UF* 14 [1982], p. 100 : « ... darf man das Recht ableiten, in diesem *pḥr 'ilm* eine El zugeordnete Göttergruppe zu erkennen. Auffällig ist die Endung *-m* am Gottesnamen. Sie wird sicher zutreffend als Mimation erklärt »).

105. Voir plus loin, sur la composition de cette assemblée.

106. Sans être fausse, la traduction « Gesamtheit der Götter » (Eissfeldt, *El* [1951], p. 22, 27 ; cf. Healey, *SEL* 2 [1985], p. 120 « totality ») n'est donc pas tout à fait juste, et l'on préférera en allemand la traduction « Versammlung » (par ex., Weidner, *AfO* 18 [1957-58], p. 170 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 303). La confusion fut lancée par la première traduction du texte ougaritique, car Dhorme a remarqué dans son commentaire que « le mot *pḥr* est l'accadien *paḥar* 'assemblée de ... », mais il a traduit l'expression ougaritique par « l'ensemble des dieux » (*RB* 40 [1931], p. 50). Dès la première présentation de RS 20.024, Nougayrol traduisait par « l'Assemblée divine » (*CRAI* 1957, p. 83 ; cf. idem, *Ugaritica* V [1968], p. 58). Voir aussi les quelques éléments bibliographiques sur *pḥr* réunis à *AfO* 34 (1987), p. 438, auxquels on peut ajouter Gordon, *UL* (1949), p. 108 : « Assembly of the Gods » ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125 : « Council of the Gods » ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 : « Assemblée des dieux » ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 : « assembly of the gods » ; Kella, *TRU* I (1981), p. 93 : « l'assemblea degli dèi » ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 13 : « La Asamblea de los dioses » (cf. idem, *Diez Macho* [1985], p. 298 ; idem, *Religión* [1992], p. 57).

107. Lorsqu'on a bien compris la formule ougaritique, la raison pour laquelle on limiterait ce groupement de divinités au « El-Kreis » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 303, n. 29/28a) nous échappe (on se rappellera que Herrmann l'a fait, mais en prenant *ilm* pour un singulier [voir plus haut, n. 104]). Cf. Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 : « the offspring of El and Athirath » ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 298, tableau ; idem, *Religión* (1992), p. 58, tableau.

108. Le besoin qu'ont senti certains interprètes de trouver une définition du *pḥr ilm* qui ne permette pas l'inclusion parmi cette assemblée d'autres divinités mentionnées dans cette liste nous paraît relever d'un rationalisme tout moderne. Il est hors de propos de voir en *pḥr ilm* le titre des divinités suivantes, ce que fait Macdonald (*UF* 11 [1979], p. 522) en citant le texte comme « 1.47 », c'est-à-dire par son sigle selon *KTU*, mais en parlant du texte selon la forme connue avant l'édition de *CTA*, c'est-à-dire en confondant le *recto* et le *verso*, car il fait suivre *ym* et *il špn*. Sans pouvoir démontrer formellement la fausseté de l'hypothèse selon laquelle cette assemblée ne serait composée que de dieux mineurs (Mullen, *Divine Council* [1980], p. 269 ; selon Sanmartín, *AfO* 33 [1986], p. 104, il s'agirait de divinités du même ordre que les *igigū* ou les *anunnakū* du monde mésopotamien), on ne peut l'agréer d'emblée, car le seul argument présenté par Mullen (Sanmartín n'en présente pas) est celui de la position du théonyme *pḥr ilm* vers la fin de la liste. On se souviendra que la formule *dr il w pḥr b'l*, que nous avons prise pour une désignation du « panthéon large », vient aussi vers la fin de la section des textes où elle se trouve. À notre avis, cette position serait plutôt en rapport avec l'origine de ces listes, à savoir dans la pratique du culte, et avec la pluralité, artificiellement unifiée, des théonymes en question, qu'avec la composition de l'assemblée visée : il s'agit de « dieux » amorphes, qui ne sont pas souvent l'objet d'un culte. En outre, comme contre-argument à celui de la position vers la fin de la liste, on peut citer la présence ici de dieux dont l'importance est

Ligne 30. L'usage du logogramme <sup>d</sup>A.A.BA pour désigner la divinité *Yammu* est maintenant attesté par RS 92.2004 (voir le commentaire de RS 24.643:41) et semble se trouver aussi dans l'onomastique <sup>109</sup>.

La preuve de l'interprétation de *ym* comme désignant une « mer d'airain » <sup>110</sup>, ustensile du culte, fait toujours défaut <sup>111</sup> — on peut même dire qu'on ne trouve dans les textes d'Ougarit aucun indice qui tende dans ce sens <sup>112</sup>. La présence de la divinité *ym* dans un texte dont l'organisation est tout autre et où il n'y a aucune raison de soupçonner la présence d'un objet du culte (RS 1.001:13) fait croire que l'entité visée ici est cette même divinité. Il est nécessaire d'attendre la découverte d'un texte explicite, si possible en rapport avec une découverte archéologique, avant d'affirmer l'existence à Ougarit d'un bassin correspondant par son ampleur à la « mer d'airain » du culte israélite.

Ligne 31-32. Ici, en revanche, on rencontre deux théonymes qui reflètent sûrement la divinisation d'instruments culturels, à savoir l'encensoir et la lyre. L'identification du premier <sup>113</sup> est éclaircie plutôt par l'étymologie, à savoir qu'il serait apparenté au mot *šēhtu*, qui signifie « encensoir » en assyrien, que par l'entrée syllabique, car le logogramme DUG.BUR.ZI.NÍG.NA est insolite <sup>114</sup> (normalement BUR.ZI = *pursītu*, « un récipient cultuel », et NÍG.NA = *nignakku*, « encensoir »). Par sa position dans la liste de divinités le *ūtūt* correspond à l'*aḥrušhi* des textes hourrites, traduit « encensoir » par Laroche <sup>115</sup>. À part le {ū} de l'orthographe ougaritique, les indices pour la vocalisation du mot font défaut : comparant les formes accadienne et ougaritique, nous avons pensé que les radicales seraient TH, le -t le morphème féminin, et nous avons pris le 'alif de la forme ougaritique comme un indicateur de l'absence de voyelle entre les deux radicales : /t(i)h(a)tu/ → /'uṭṭatu/ en ougaritique, /šēhtu/ en assyrien. L'origine du mot est inconnue <sup>116</sup>.

L'autre objet cultuel sera la « lyre » <sup>117</sup>, à savoir l'instrument à cordes attachées en bas à la caisse de résonance et en haut à une traverse fixée à deux montants <sup>118</sup>. L'entrée syllabique est en

indéniable : *Rašap* à la ligne 27, divinité que les textes mythologiques ne mentionnent que rarement, mais qui figure souvent dans les rites du culte, et *Yammu*, rarement nommé dans ces textes mais un principal acteur aux textes mythologiques.

109. IR-A.AB.BA ≈ 'bdym (Gröndahl, *PTU* [1967], p. 144 ; Sanmartín, *AuOr* 9 [1991], p. 209, n. 209). Sur la divinité amorite, cf. Durand, *MARI* 7 (1993), p. 57-60.

110. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 62 (la proposition est très discrète, à savoir que la divinité serait « figurée par » l'objet).

111. Cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 159.

112. Le cas de *hl ym* cité par Healey (*SEL* 2 [1985], p. 120 et la note 23 [p. 124]) ne peut appuyer cette interprétation : voir le commentaire de RS 1.003:47.

113. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 83 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 58 ; Weidner, *AfO* 18 (1957-58), p. 170 ; Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 191 (n. 4 de la page précédente), 281 (n. 5) ; idem, *JAOS* 86 (1966), p. 281 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125 ; Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 526 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 500 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 199 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 169 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 101 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 159 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 68-69 ; Ribichini, *Brelich* (1982), p. 485, n. 26 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 298 (l'omission du théonyme dans la translittération de ce texte dans *Religión* [1992], p. 55, ne s'explique pas, car il était présent dans la translittération proposée dans *Diez Macho*, p. 295) ; Healey, *SEL* 2 (1985), p. 120 ; idem, *UF* 18 (1986), p. 29.

114. Nougayrol (*Ugaritica* V [1968], p. 58) ne connaissait qu'une autre attestation (*MSL* 7, p. 202, ligne 80), la seule qui est citée dans *Sumerian Dictionary*, *B* (1984), p. 190. Cf. Nougayrol, *Ugaritica* V, p. 322, au sujet de DINGIR.BUR.ZI.NÍG.DIN (texte 170:5' [Arnaud, *SMEA* 34 [1994], p. 108, l. 18'] = RS 92.2004:36), dont l'équivalent ougaritique est perdu en RS 24.643:43 (voir la remarque textuelle et le commentaire à ce texte et, à propos de la lecture des textes syllabiques, Arnaud, *ibid.*).

115. *Ugaritica* V (1968), p. 506-7, 512-13, 526 ; *RHA* 34 (1976), p. 38.

116. La parenté entre les mots ougaritique et assyrien semble solide ; le problème qui demeure est l'origine du mot : la vocalisation que nous avons proposée, conduite par le 'alif préposé, semble en tout cas interdire une racine sémitique *mediae infirmae*. Mais c'est trop tôt, à notre avis, de le traiter de non sémitique, sans preuves (del Olmo Lete, *Diez Macho* [1985], p. 298 ; idem, *Religión* [1992], p. 57).

117. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 83 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 59 ; Weidner, *AfO* 18 (1957-58), p. 170 ; Jirku, *ZAW* 72 (1960), p. 69 ; idem, *FuF* 37 (1963), p. 211 ; Weippert, *GGA* 216 (1964), p. 193 ; Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 139 (n. 5), 191 (n. 4 de la page précédente), 281 (n. 5), 308 ; idem, *JAOS* 86 (1966), p. 281 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125, 128 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 500 ; Gese, *Religionen*

l'occurrence une transcription du mot ouest-sémitique, car *kinnāru* n'est pas un mot de souche est-sémitique ; toutefois, l'usage dans les textes d'origine ouest-sémitique mais en langue accadienne remonte à l'époque de Mari, et le mot se trouve déjà au troisième millénaire à Ébla <sup>119</sup>. Ce que l'on peut tenir pour certain, c'est que l'auteur de la version syllabique n'a pas utilisé une équivalence babylonienne <sup>120</sup>. Pourquoi ? On peut conjecturer que le scribe voulait insister sur le caractère de lyre locale, à savoir, que la lyre divinisée pour l'usage ougaritique devait être un objet local. Cette transcription, aussi bien que le logogramme insolite DUG.BUR.ZI.NÍG.NA à la ligne précédente, s'il s'agit là d'une précision qui a un sens local et non d'un fragment d'érudition mésopotamienne, pourraient révéler une « orthodoxie » plus étroite quand il s'agit d'objets culturels <sup>121</sup> qu'en acceptant des « équivalences » mésopotamiennes et hourrites aux divinités locales. Ou, autre hypothèse, le scribe a pu vouloir dire sans l'ombre d'un doute qu'il ne s'agit pas simplement de la lyre divinisée, mais de la divinité *Kinnāru*, celle que nous connaissons, à partir des sources grecques à Chypre, comme Kinyras <sup>122</sup>.

Ligne 33. Les entrées *mlkm* = <sup>d</sup>*ma-lik*-MEŠ <sup>123</sup> ont posé le problème peut-être le plus débattu de cette liste nominale, en premier lieu parce que l'élément ougaritique est pour ainsi dire inconnu tel quel <sup>124</sup>, et en second lieu parce que la nature de la version syllabique, où les deuxième et troisième signes ne constituent pas un logogramme proprement dit, mais dont le pluriel <sup>125</sup> est indiqué logographiquement.

(1970), p. 169 ; Parker, *UF* 2 (1970), p. 244, n. 9 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 101 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 ; Caquot et Szyner, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 159 ; Brown, *Or* 50 (1981), p. 386, 391 ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 384-85 ; Ribichini, *Brelich* (1982), p. 485 ; Caubet, *CRAI* 1987, p. 733-34, 745-46, 747 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 138 ; Lambert, *JCS* 41 (1989), p. 30 (la lyre en éblaïte) ; Good, *UF* 23 (1991), p. 157.

118. Voir les références chez Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 59, et dans *AfO* 34 (1987), p. 406, auxquelles on ajoutera Brown, *Or* 50 (1981), p. 387 ; Spycket, *AnSt* 33 (1983), p. 39-49.

119. Vu le problème, bien connu, de l'identification de la langue d'Ébla, et la présence de nombreux mots ouest-sémitiques dans cette langue, il est difficile d'utiliser cette donnée pour fixer l'origine du mot *kinnāru*. Pour les éléments bibliographiques, voir *AfO* 34 (1987), p. 406, auxquels on ajoutera Archi, *Eblaïtica* 1 (1987), p. 9, qui semble vouloir laisser entendre que *kinnārum* serait sémitique commun, remplacé en accadien par *balaggum*, emprunté au sumérien *balag* ; Conti, *QdS* 17 (1990), p. 160 : « Si tratta di un nome di strumento musicale di diffusione occidentale ».

120. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 59.

121. Le rapport est incertain entre <sup>d</sup>*ki-na-rum* ici et <sup>d</sup>GIŠ.ZA.MÍM en *Ugaritica* V<sub>N</sub> 170:6' (=RS 92.2004:37), le logogramme correspondant normalement à l'instrument *zannaru*, qui ne semble pas plus être accadien que ne l'est *kinnāru* (*CAD* Z, p. 46 ; cf. Brown, *Or* 50 [1981], p. 400-2 ; Knutson, *RSP* III [1981], p. 482 ; Healey, *SEL* 2 [1985], p. 120). Voir le commentaire de RS 24.643:43. À la ligne qui précède l'entrée <sup>d</sup>GIŠ.ZA.MÍM, *Ugaritica* V<sub>N</sub> 170 contient un autre logogramme insolite, à savoir DUG.BUR.ZI.NÍG.DIN (voir plus haut, la note 114).

122. Jirku, *FuF* 37 (1963), p. 211 ; idem, *ArOr* 41 (1973), p. 97, 100 ; Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 191 (n. 4 de la page précédente), 308 ; idem, *JAOS* 86 (1966), p. 281 ; J. P. Brown, *JSS* 10 (1965), p. 207-8 ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 125-26, 128 ; Hemmerdinger, *REG* 81 (1968), p. 216 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 169 ; Parker, *UF* 2 (1970), p. 244, n. 9 ; Kaper, *FO* 13 (1971), p. 138-39 ; Bunnens, *Expansion* (1979), p. 355 ; Caquot et Szyner, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 ; E. L. Brown, *Or* 50 (1981), p. 384-402 ; Ribichini, *Brelich* (1982), p. 479-500. On remarquera que certains (Pope, *El* [1955], p. 53-54 ; Kirst, *FuF* 30 [1956], p. 185-89) préfèrent dériver Kinyras de Kunirša, la forme anatolienne de *qn 'rš*, titre du dieu El en phénicien et en hébreu, à la dérivation à partir de *knr*.

123. Nous tenons à cette transcription de l'entrée syllabique, car elle montre que les deux signes centraux ne correspondent pas à un logogramme connu et qu'ils indiquent donc les voyelles du mot représenté, alors que des deux autres signes le premier, DINGIR est purement déterminatif, indiquant la nature divine de l'entité en question. La fonction précise de MEŠ est débattue ; comme nous le dirons plus bas, il s'agit d'après nous non pas d'un déterminatif indiquant que {ma-lik} constitue un pluriel, mais de la fonction logographique de MEŠ se substituant au morphème du pluriel, en l'occurrence le morphème accadien -ū.

124. Voir Pardee, *Eblaïte Personal Names* (1988), p. 138, n. 80 ; idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 88-89, n. 43 ; et ici plus bas, commentaire de RS 24.266:25' et de RIH 78/14:11'.

125. Ce pluriel interdit l'interprétation de l'entrée ougaritique comme désignant la divinité *Milkōm*, dieu national des ammonites (contre cette interprétation voir Healey, *UF* 7 [1975], p. 235 [avec bibliographie dans la note 6, à laquelle on peut ajouter Gray, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 171, n. 3], et contre l'interprétation de *mlkm* comme un singulier, voir Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 73 [avec bibliographie

ment, a plutôt obscurci l'identification du théonyme qu'il ne l'a mis sur une voie sûre. Commençons par cette version syllabique. Le logogramme MA.LIK étant inconnu, on a été d'accord pour y voir soit la divinité « *Malik* », connue surtout par des sources mésopotamiennes, ici mis au pluriel <sup>126</sup>, soit un nom commun dont le pluriel est ici indiqué par MEŠ, non par le morphème ordinaire du pluriel, que le morphème remplacé soit accadien (-ū) ou ougaritique (-ūma) <sup>127</sup>. En somme, il s'agit d'un logogramme factice <sup>128</sup>. Aucune considération ne nous oblige à accepter l'analyse de l'entrée syllabique proposée par Nougayrol <sup>129</sup>, et rien ne parle vraiment en sa faveur <sup>130</sup>, en sorte qu'on doit regarder de près l'autre analyse principale pour voir si elle n'est pas plus plausible. Pour le fait d'écrire un mot au pluriel par le moyen de la forme de base + MEŠ, on a cité le cas identique que constitue EA 131:21 *ma-lik*-MEŠ <sup>131</sup>. Là il s'agit d'une glose à LÚ.MEŠ.MAŠKIM, dont la motivation était de donner le mot accadien que le scribe entendait correspondre au logogramme, à savoir *mālikū*, « conseillers » <sup>132</sup>. Le mot que voulait représenter le scribe de RS 20.024 était-il ougaritique ou accadien ? Certains ont pensé voir dans les deux entrées tout simplement le mot ougaritique signifiant « rois » <sup>133</sup>. À cette hypothèse on peut mentionner deux objections : nous ne voyons ni pourquoi le

dans la note 129]; cf. Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 98). En effet, il est invraisemblable que le théonyme *Milkōm* ait pour origine une forme du pluriel (cf. Pardee, *JNES* 49 [1990], p. 372, n. 15).

126. Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 83 (« les Malik ») ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 60 (voit un rapport entre la divinité « *Mālik* » et les « *mālikî* de Mari »), 339 (« *il-mālikū<sup>M</sup>* ») ; Weidner, *AfO* 18 (1957-58), p. 170 (cite Nougayrol, *CRAI*, 1957) ; Cazelles, *Bib* 38 (1957), p. 485 (« le dieu *Mālik* », ne tenant pas compte du pluriel indiqué par Nougayrol et par Weidner et identifiant cette divinité au sacrifice-*mlk*) ; idem, *VT* 19 (1969), p. 500 (« un sacrifice *mōlek* divinisé ») ; Gese, *Religionen* (1970), p. 170 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 (« les (dieux) Malik ») ; Caquot et Sznycer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 16 (« certain gods called Malik or 'king' ») ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 149 (agréant Nougayrol pour voir un rapport entre les « *dēi Malik* » et les « *Malikū della città di Mari* ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 327 (« *i Malik* ») ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 88-89 (dans les deux entrées il s'agirait du nom divin au pluriel) ; Heider, *Molek* (1985), p. 128-29 (suit Nougayrol en rapprochant ce que tous les deux prennent pour le pluriel de la divinité *Malik* aux *malikū*), 135 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 147 ; Bordreuil, *Maarav* 5-6 (1990), p. 14-15.

127. C'est-à-dire que pour représenter l'accadien /*malikū*/, le scribe aurait pu écrire en syllabique {*ma-li-ku*}, et pour représenter l'ougaritique /*malikūma*/, il aurait pu écrire {*ma-li-ku-ma*} (une liste de noms ougaritiques au masculin pluriel en écriture syllabique se trouve chez Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 296-97). Huehnergard, *ibid.*, p. 147, considère la possibilité que la fonction de MEŠ ici serait de représenter la finale -ūma en ougaritique, mais l'abandonne parce qu'il n'existe aucun parallèle pour cet usage ; il se rabat sur l'interprétation de Nougayrol, à savoir qu'il s'agirait du dieu *Malik*, sans prendre en ligne de compte la possibilité que MEŠ pourrait équivaloir à la finale accadienne -ū attaché à la base *malik*- du nom commun (voir plus bas).

128. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 70 : « Es besteht nämlich auch die Möglichkeit, daß die westlichen Schreiber das 'Akkadogramm' DINGIR MA.LIK.MEŠ speziell für *mlkm* geschaffen haben. Die *mlkm* könnten daher ... mit dem königlichen Ahnenkult zusammenhängen. *mlkm* wäre dann eine Bezeichnung für die zu den *rpum* eingegangenen verstorbenen und vergöttlichten Könige » – aux pages 70-73 un lien avec les *malikū* de Mari est établi ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 88 : « in pseudologographischer Schreibung » ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 61 : « un acadograma artificial » avec le sens de « los 'reyes', que al estar en al panteón resultan los 'dioses-reyes', los *Milkuma* / *Mālikuma* » ; cf. le même auteur, *Semitica* 39 (1990), p. 70 et n. 14 (p. 72), où les « *mālikū* » de Mari sont évoqués ; Pardee, *JNES* 49 (1990), p. 371, n. 7 : « a logographic representation of Akkadian *malikū* ».

129. Le déterminatif DINGIR peut s'appliquer soit à {*ma-lik*}, comme Nougayrol le pensait, signifiant que le dieu *Malik* est représenté comme étant multiple, soit à {*ma-lik-MEŠ*}, signifiant que l'entité pluriel est divin. Il n'existe aucune autre entrée dans cette liste susceptible de la première analyse : tous les théonymes comportant l'indicateur du pluriel MEŠ sont des entités multiples ici représentées comme étant divines (DINGIR.HUR.SAG.MEŠ ..., ligne 18, sont les divines montagnes ; DINGIR.MEŠ ..., ligne 25, sont les dieux ; *pu-hur* DINGIR.MEŠ, ligne 28, est l'assemblée des dieux).

130. Nous ne connaissons aucun cas certain où le théonyme MLK (sans voyelles pour ne pas privilégier une manifestation particulière) serait exprimé par une forme grammaticale du pluriel.

131. Heider, *Molek* (1985), p. 136, n. 269 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 61, n. 103.

132. Cf. l'édition par Knudtzon, p. 556, 557, 1462 ; Rainey, *Or* 35 (1966), p. 427 ; Moran, *Lettres* (1987), p. 349. La glose elle-même constitue un cas spécial, car *mālikū* ne correspond pas ordinairement à MAŠKIM, cette correspondance étant plus souvent soit l'accadien *rābišu*, soit le cananéen *sōkinu* (*sākinu* à Ougarit – voir Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 157, avec bibliographie).

pluriel de /malku/, vocalisation établie par les textes polyglottes, aurait comporté la base /malik-/ (à savoir, avec /i/ comme deuxième voyelle)<sup>134</sup>, ni pourquoi le scribe du texte syllabique aurait employé l'orthographe insolite <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ pour un mot ougaritique. Fâcheusement, il n'y a pas d'autre pluriel ougaritique dans le texte syllabique, mais le cas d'el-Amarna cité plus haut et les nombreux exemples de pluriels ougaritiques écrits syllabiquement<sup>135</sup> laissent croire que s'il s'agissait d'un mot ougaritique pur et simple le scribe n'aurait pas employé MEŠ pour noter le pluriel. D'ailleurs on connaît à Ougarit l'usage qui consiste à écrire la forme de base de tel mot à laquelle est attaché MEŠ pour indiquer que le mot est au pluriel (par exemple {gur-bi-su-MEŠ} en PRU VI 132 verso 5'). Si dans <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ il s'agit d'un mot accadien, nous ne voyons que deux identifications possibles<sup>136</sup>, soit le nom *māliku*, « conseiller », comme en EA 131:21, soit l'entité multiple *mal(i)kū* connue à Mari et plus tardivement comme résidents de l'au-delà, mais dont la nature précise est variable et débattue par les spécialistes. Personne n'a pensé ici aux conseillers divins et nous ne voyons aucune raison pour adopter cette analyse. Par élimination, l'interprétation qui reste est de voir ici les *malikū*, interprétation préférée déjà par bon nombre de spécialistes<sup>137</sup>. Nous nous distançons pourtant de certaines positions par les points suivants : (1) dans <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ, il s'agit bel et bien d'une forme non ougaritique, bien que les *malikū* soient vraisemblablement d'origine ouest-sémitique ; (2) le mot *malikū* signifiait à l'origine « princes, rois » qui étaient passés dans l'au-delà<sup>138</sup> ; (3) le texte ougaritique comporte le mot

133. Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 194-95. Si elle n'est pas exprimée en tant de mots, cette analyse semble sous-entendue par certains de ceux qui identifient strictement les *mlkm* et les <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ : Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 73 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 61 ; Malamat, *Mari* (1989), p. 103.

134. Toutes les attestations du pluriel à base bi-syllabique et dérivé de la base *qatl* citées par Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 304, ont la forme *qatal-*. On ne trouve aucune donnée permettant de conclure à l'existence en langue ougaritique d'un nom commun signifiant « roi » et vocalisé /malik-/ (contre Sanmartín, *AuOr* 9 [1991], p. 194).

135. Voir référence à Huehnergard, citée ci-dessus dans la note 127.

136. Nous signalons ici une troisième interprétation : sans analyser en détail la version syllabique, Astour a soutenu que le pluriel de cette version appuie son interprétation de *mlkm* comme signifiant « mōlk-sacrifices » (*JAOS* 86 [1966], p. 281). On ne peut pas agréer cette interprétation, car le sacrifice-*mlk* est jusqu'ici inconnu à Ougarit, et les voyelles de la version syllabique ne se conforment ni à l'une ni à l'autre des deux principales propositions pour l'origine du mot punique (/mōl-k < mawl-k/ de la racine WLK/YLK/HLK, et /mulk/, de la racine MLK). Comme nous l'avons vu plus haut (n. 126), Cazelles a vu un rapport entre le dieu *Malik* et le sacrifice-*mlk*, ne voyant dans la divinité qu'« un sacrifice *mōlek* divinisé » (*VT* 19 [1969], p. 500) ; déjà en 1957 il soutenait l'hypothèse « selon laquelle *Mālik-Mōlék*, avant d'être un dieu, est un sacrifice » (*Bib* 38 [1957], p. 485). Cette hypothèse est très difficile à accepter aujourd'hui, face au grand nombre d'attestations du théonyme et de l'épithète divine, tous les deux remontant au troisième millénaire (*Malik* est bien connu par les textes d'Ébla, et un <sup>d</sup>Ma-al-ku-um est attesté à l'époque paléo-accadienne [*CAD M*<sub>1</sub>, p. 169]), sans un seul indice qu'il ait existé un sacrifice portant le même nom. Voir aussi la critique de Heider, *Molek* (1985), p. 117-18.

137. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 60 (voyant seulement un rapport entre le dieu *Malik* et les « *mālikî* ») ; Healey, *UF* 7 (1975), p. 235-38 (mais avec une interprétation trop large des *malikū* : voir ici plus bas) ; Ribichini et Xella, *RSF* 7 (1979), p. 149 (voient une analogie entre « i Malik di Ugarit », les « *Malikū* della città di Mari », et les « Anunnaki del pantheon sumero-accadico ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 69-74 ; cf. idem, *Rituale* II (1988), p. 303 (« 'Könige' » ... « 'Könige' »), et note 33/32 (« Die verstorbenen Ahnen der Könige (Manen) ») ; Heider, *Molek* (1985), p. 117-18, 128-33 (voyant comme Nougayrol un rapport entre *Malik* et les *malikū*) ; Lambert, *MARI* 4 (1985), p. 533, n. 16 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 187 ; Malamat, *Mari* (1989), p. 102-3 ; del Olmo Lete, *Semitica* 39 (1990), p. 70, 72 (n. 14) ; Pardee, *JNES* 49 (1990), p. 371, n. 7. Même si l'on accepte cette analyse, on se demande toujours pourquoi le scribe a écrit {ma-lik-MEŠ} au lieu de {ma-li-ku-MEŠ}.

138. Durand, *MARI* 4 (1985), p. 159, n. 55 ; d'autres spécialistes avaient signalé l'écart entre les *malikū* mariotes et les *malkū* néfastes connus par d'autres sources (voir de Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 72-74). Nous ne voyons aucun inconvénient à voir dans les *malkū* néfastes une transformation babylonienne des *malikū*, à l'origine « amorites » et bénéfiques : la tendance à voir dans les habitants de l'au-delà des êtres néfastes est trop répandue pour croire autrement jusqu'à preuve du contraire. Pour une autre explication des formes mariotes avec et sans finale en -m (selon Dietrich et Loretz, il s'agirait d'un singulier collectif, équivalent donc aux *malikū* exprimés par le pluriel), voir Finet, *Briot* (1985), p. 90 (le *malikum* serait la cérémonie pour les *malikū* ; cf. Lambert, *MARI* 4 [1985], p. 533, n. 16). Enfin, la forme *malkū* ne serait que la forme de *malikū* avec suppression accadienne de la voyelle médiane, courte (cf. Greenstein, *AAL* 9/1 [1984], p. 1-71 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 280-83).

ougaritique ayant la même signification, à savoir /mal(a)kūma/<sup>139</sup> — seule cette analyse explique l'orthographe <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ : le scribe voulait dire par là que les « rois (divinisés) » ougaritiques correspondaient à l'entité divine connue plus largement sous sa forme accadianisée mal(i)kū<sup>140</sup> ; (4) si Durand a raison d'inclure parmi les *malikū* des personnages royaux de rang inférieur au roi lui-même, on doit tenir compte de la possibilité que le mot ougaritique *mlkm* ait sensiblement évolué et n'ait désigné à l'époque que les rois défunts, à l'exclusion de personnages de moindre importance ; il est même possible que la catégorie à Ugarit se soit limitée aux rois de cette seule ville, à savoir les rois dont les noms étaient inscrits au verso de la tablette RS 24.257<sup>141</sup>.

Ici nous nous séparons de ceux qui donnent aux *mlkm* ougaritiques (et aux *malikū* mariotes) le sens trop large de « demons » ou de « infernal deities or spirits » (Healey, *UF* 7 [1975], p. 236, 237 ; dans un second article [*UF* 10 (1978), p. 89-91] ce même auteur a ramené les *mlkm* ougaritiques à une interprétation royale, mais n'avait pas à sa disposition les données nécessaires pour une interprétation similaire des *malikū* mariotes ; cf. aussi idem, *Or* 53 [1984], p. 250 ; idem, *SEL* 2 [1985], p. 120 « powerful spirits, possibly connected with the ancestor cult ») ou de « gods of the underworld » (Cooper, *RSP* III [1981], p. 446). Cf. Talon, *AIPHOS* 22 (1978), p. 66-69 ; Müller, *ZDPV* 96 (1980), p. 13-14 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 187-88.

139. Les données pour reconstituer le pluriel des formes *qatl/qitl/qutl* ne sont pas uniformes (Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 304).

140. Nous nous distançons ici de l'interprétation de Dietrich et Loretz, dans une étude des *mlkm* autrement très fiable (*UF* 13 [1981], p. 69-74), selon laquelle *mlkm* et <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ seraient identiques (du moins c'est de cette façon que nous comprenons leurs conclusions, p. 73, mais puisqu'ils ne donnent pas de vocalisation des entrées ougaritique et syllabique, la certitude est impossible ; c'est apparemment aussi, avec moins de détails, l'analyse de del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 61, et, explicitement, celle de Sanmartín, *AuOr* 9 [1991], p. 194). Nous sommes d'accord que l'identification directe entre les *mlkm* et les *malikū* mésopotamiens, néfastes, critiquée par Dietrich et Loretz n'est pas admissible. Et nous sommes aussi d'accord que les <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ seraient plutôt les *malikū* mariotes, bénéfiques, et d'origine ouest-sémitique. Où nous nous en écartons, c'est dans l'identification linguistique des deux entités : à notre avis *mlkm* est le nom commun ougaritique signifiant « rois », ayant probablement les voyelles du nom commun ougaritique (bien qu'il soit possible que le théonyme ait gardé les voyelles de l'ancienne forme amorite *malikū* — c'était l'hypothèse que nous préférons en *JNES* 49 [1990], p. 372, n. 15), tandis que <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ représente l'ancienne base amorite avec la finale accadienne. Notre « traduction » ne serait donc pas « 'Könige' » ... « 'Könige' » (idem, *Rituale* II [1988], p. 303), mais « les rois (défunts) » ... « les *malikū* (connus par nos ancêtres les amorites) ».

Il faut aussi s'éloigner des vocalisations « *Milkuma/Mālikuma* » (del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 61), qui semblent refléter des théonymes et non des noms communs, tandis que les traductions reflètent des noms communs : « *Milkuma* » serait le pluriel (la traduction proposée est « los 'dioses-reyes', los *Milkuma/Mālikuma* » ; cf. idem, *Diez Macho* [1985], p. 303 : « reyes divinizados » ; idem, *Religión* [1992], p. 61) de *milk-*, mais cette forme correspond plutôt au théonyme qu'au nom commun signifiant « roi », ce dernier étant *maliku* (cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 147 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 88-89 ; idem, *JNES* 49 [1990], p. 370-72). De toute façon, la finale devrait être longue s'il s'agissait du pluriel (-uma ≠ -ūma). Quant à « *Mālikuma* », le /ā/ semble remonter à l'épithète divine « *Mālik* » connue déjà à Ébla (del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 61, n. 107), mais il s'agit du terme connu depuis longtemps par les sources suméro-accadiennes et le plus souvent normalisé avec /a/ (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 89 [n. 45], 212 [n. 66] ; Heider, *Molek* [1985], p. 409-15 ; certains ont évoqué un /ā/ pour expliquer *mōlek* en hébreu et *mlk/moloch* en punique, mais les données ougaritiques à l'appui de cette voyelle longue sont extrêmement rares [voir Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 147 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 88-89 ; idem, *JNES* 49 (1990), p. 370-72]). Comme dans « *Milkuma* », la finale devrait de toute façon comporter la voyelle longue /ū/. Et, ce qui est plus fondamental, ces vocalisations et l'explication qui les accompagne ne tiennent pas compte du rapport entre les *mlkm* ougaritiques et les *malikū* que nous avons accepté comme étant à la base de l'entrée syllabique (les *malikū* sont évoqués par le savant espagnol en *Semitica* 39 [1990], p. 70, sans qu'un rapport précis soit établi entre ceux-ci et les *mlkm* et sans que les textes du « panthéon » soient cités). Nous préférons donc pour *mlkm* la vocalisation /malakūma/, tout en reconnaissant que /malkūma/ est possible ; /malikūma/ serait un mélange de formes amorite et ougaritique.

Enfin, il va sans dire que nous nous éloignons de ceux qui voient dans l'orthographe <sup>d</sup>ma-lik-MEŠ le pluriel de la divinité *Malik*, et qui ne voient donc qu'un rapport analogique entre ces « *Malik* » et les *malikū* (voir plus haut, les notes 126, 137), comme de la suggestion de voir dans les formes ougaritique et accadienne le singulier (voir la note 125).

141. *Ugaritica* V<sub>v</sub> 5 ; *KTU* 1.113 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. V. Les rapports entre ces *malakūma*, les *rapa'ūma* (identifiés implicitement aux rois d'Ugarit par RS 34.126 — cf. Healey, *UF* 10 [1978], p. 89-91 ; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 [1984], p. 653-59 ; Miller, *Cross* [1987], p. 63), et la divinité *Milku* (ou *Malik* ?), sont très difficiles à cerner. Il nous paraît logique que la divinité *Milku* ait été



Sur l'absence de *mlkm* dans les deux rites sacrificiels reflétant les deux « panthéons » connus jusqu'à ce jour à Ougarit, voir plus haut, la note 59, et le commentaire de RS 24.643.

Ligne 34. Le caractère des quatre dernières lignes n'étant pas homogène — *mlkm* n'est pas comme *ūtḫt* et *knr* un objet divinisé —, l'argument qui ferait de *šlm* le sacrifice-*šlm* divinisé perd tout fondement<sup>142</sup>, et la divinité en question doit être la même que nous avons déjà commentée en RS 1.001:8.

### Conclusions générales

Il reste à discuter deux aspects du texte : sa structure<sup>143</sup> et les circonstances de son invention. La première question est liée à la seconde, car, comme nous l'avons dit dans notre introduction, la structure superficielle est évidente, celle d'une liste nominative, tandis que la question importante concernant la structure est celle de savoir pourquoi fut choisi l'ordre de mention adopté ici.

Il est également évident que la réponse à cette première question est, *grosso modo*, que les dieux sont nommés par ordre d'importance. Aux onze premières lignes sont nommées quatre divinités reconnaissables (la difficulté à identifier les *b'lm* fait que nous comptons ici toutes les manifestations de *b'l* comme une seule divinité), dont deux sont les divinités masculines les plus importantes d'après les textes mythologiques (*'Ilu* et *Ba'lu*) ; les deux autres, *'Ilu'ibī* et *Dagan*, figurent souvent dans les textes de la pratique, tandis que d'après un usage du dernier théonyme, à savoir dans le titre *b'l bn dgn*, on peut envisager un rôle important dans un état des mythes qui n'est pas attesté à Ougarit. Et aux lignes 20 à 25 se trouve une liste de déesses<sup>144</sup> qui a pu se former d'après l'importance relative des figurants. Mais cette réponse laisse beaucoup de questions ouvertes et de très importantes, par exemple : par quel critère *'Ilu'ibī* a-t-il été placé devant *'Ilu* ? Pourquoi *Rašap* figure-t-il vers la fin de la liste ? Ou encore, dans quel sens les *Kōtarātu* (l. 13) sont-elles plus importantes que toutes les déesses suivantes, et pourquoi en sont-elles séparées ? Enfin, de nombreux éléments de l'organisation nous surprennent sans que nous ayons de raison précise de douter de leur bien fondé : pourquoi les deux filles de *Ba'lu* sont-elles séparées, *'Aršay* figurant à la liste des déesses à la ligne 23, *Pidray* entre deux dieux à la ligne 17 ? Pourquoi *Šapšu* a-t-elle pris place parmi les déesses et non à côté de *Yariḫu*<sup>145</sup> ? Dans certaines listes de bénéficiaires d'offrandes nous avons pensé déceler parfois un ordre, parfois au moins un groupement (voir RS 1.001), mais ici un tel ordre semble absent et les groupements sont vagues.

La question de l'importance relative de ces divinités se pose non seulement de façon interne, mais aussi par comparaison avec l'autre texte du genre de « panthéon » connu jusqu'à ce jour à

considérée comme le roi (*malku*) des *malakūma* habitant l'au-delà (Pardee, *ibid.*, p. 88-94), mais il n'en existe aucune preuve explicite. D'ailleurs l'identification des *malakūma* aux *rapa'ūma* n'est qu'implicite en RS 34.126 (des *rapa'ūma* sont appelés, ensuite deux rois sont nommés et appelés), et les données font défaut pour savoir dans quelle mesure les deux termes se recouvrent.

142. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 281 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 500.

143. Pour une perspective plus large sur cette question de structure, à savoir sur les divers « panthéons » attestés dans les textes d'Ougarit, voir del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 267-304 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 35-65.

144. L'inclusion de {*ḡrm w'---*(-)}<sup>1</sup> parmi les déesses, avec pour résultat une structure plus régulière (del Olmo Lete, *Diez Macho* [1985], p. 298, tableau ; *idem*, *Religión* [1992], p. 58, tableau), n'est pas sans difficultés, car le premier élément semble être masculin et seul le second élément serait féminin (cf. plus haut, n. 88). La structure concentrique qu'a trouvée dans ce texte le savant espagnol semble inacceptable par le classement des neuf dernières divinités nommées comme attachées particulièrement à *Ba'lu* (l. 26-28) et à *'Ilu* (l. 29-34) : nous avons déjà dit que la bonne compréhension de la formule *pḫr ilm* éloigne cette formule de tout lien particulier avec la divinité *'Ilu*, et on ne voudra pas lier *Rašap*, ni *Dadmiš*, de façon particulière à *Ba'lu*. Le seul jalon qui reste pour l'interprétation concentrique est donc les *'ilū ta'diri ba'li*, tout à fait insuffisant pour porter le poids du chiasme. L'évaluation suivante nous paraît au fond valable : « While some Ugaritologists attempt to attribute structure to the sequence of male and female deities, the results are artificial and unconvincing » (Walls, *Anat* [1992], p. 87, n. 8).

145. Le fait que *Yariḫu* précède *Šapšu* est d'autant plus étonnant qu'un des textes para-mythologiques semble dévaloriser le dieu lunaire (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 39-42).



Ougarit, à savoir RS 26.142/RS 92.2004 et son reflet rituel dans RS 24.643 *verso*. Si un grand nombre de divinités figurent sur les deux listes, certaines divinités sont absentes d'un texte par rapport à l'autre, et il existe aussi d'importantes différences dans l'ordre de mention (voir les listes comparatives dressées dans le commentaire de RS 24.643:23-45). D'après les tableaux présentés dans le chapitre 83, § 2C, E, où sont répertoriées les offrandes dont bénéficient ces divinités, les dieux des « panthéons » n'étaient certainement pas tous les plus importants dans le culte ougaritique, et l'ordre de mention dans les « panthéons » ne correspond aucunement à la place qu'occupent les divinités dans le culte ougaritique, cette place étant définie par le nombre d'attestations d'une divinité et par le nombre et la valeur des offrandes dont elle bénéficie <sup>146</sup>. D'après De Moor <sup>147</sup>, le meilleur critère pour décider de l'importance de telle divinité est celui du nombre de genres littéraires où elle figure. Nous acceptons volontiers la valeur générale du principe, mais nous devons faire remarquer en même temps que d'autres considérations ont dû entrer en jeu, comme le prouvent la présence de plusieurs divinités obscures déjà dans RS 1.017, ce qui est encore plus caractéristique de RS 24.643 *verso* = RS 26.142/92.2004. Et l'existence même de deux textes du genre de « panthéon », dont les composants et l'ordre de mention sont différents l'un de l'autre, démentent l'hypothèse selon laquelle l'ordre de mention reflète le rang des divinités <sup>148</sup>, alors que l'existence simultanée de deux textes du « panthéon » et de deux rites organisés d'après l'ordre de ces « panthéons » et se trouvant sur la même tablette fait obstacle à l'hypothèse selon laquelle les deux textes témoigneraient de modifications apportées dans le rang des divinités pour des raisons d'idéologie <sup>149</sup>.

Une chose semble certaine : il ne s'agit pas ici de l'ordre d'importance selon les critères des textes mythologiques, car la toute première divinité, *'Ilu'ibī*, n'y figure même pas (on n'y trouve que le nom commun *ilib*) <sup>150</sup>. Plusieurs autres différences ont été notées (des divinités présentes ici et absentes des textes mythologiques ou vice versa) <sup>151</sup>. Le principe organisateur ne relève pas non plus du culte général, car cet ordre ne se rencontre que dans un texte rituel, avec quelques éléments manquants (voir RS 24.643), et plusieurs des théonymes présents ici ne se retrouvent dans les textes rituels qu'en RS 24.643 (voir ci-dessus, commentaire de la ligne 12). Pourtant, la reprise de cet ordre dans RS 24.643, avec son en-tête qui semble refléter celui de RS 1.017 (voir ici, commentaire de la ligne 1), constitue l'élément le plus important de la réponse aux questions concernant l'ordre et le but de ces textes : les divinités nommées ici sont celles qui bénéficiaient des sacrifices offerts lors du *dbḥ špn*, « le festin sacrificiel de *Šapānu* » et ceci, avec peu d'exceptions, dans l'ordre adopté dans les textes du « panthéon » <sup>152</sup>. Cet élément constitue en somme un constat d'échec à la question

146. Si l'on peut accepter que par le critère d'ordre de mention « *ilib* ... is the most important god in the official religion of Ugarit » (Tsumura, *Official Cult* [1993], p. 41), cela n'est pas vrai d'après les critères de nombre de mentions dans ces textes ou par ceux du nombre et de la valeur des sacrifices dont bénéficie cette divinité (voir les statistiques présentées dans notre chapitre de conclusions).

147. *UF* 2 (1970), p. 217-18.

148. *Idem*, p. 218.

149. Voir plus haut, n. 53.

150. Cette divinité ne se rencontre ni dans les textes mythologiques, ni, à ce que nous sachions, dans les lettres ou les textes administratifs. Il est donc inexact de dire qu'elle est « frequently mentioned in various genres of Ugaritic texts » (Tsumura, *Official Cult* [1993], p. 41).

151. Nous ne comprenons donc pas que del Olmo Lete ait pu dire que « El principio de jerarquización que rige aquí refleja el sistema de los textos mitológicos y en concreto el resultante de la afirmación baálica » (*Diez Macho* [1985], p. 299 ; *idem*, *Religión* [1992], p. 58). Que *'Ilu* et *Ba'lu* soient les dieux principaux des textes mythologiques nous paraît un fait trop répandu et, en somme, trop banal pour expliquer la structure précise de ce texte, parce qu'il ne reflète que ce que nous avons appelé plus haut l'ordre d'importance *grosso modo*.

152. Tarragon, *Culte* (1980), p. 158 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 327 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 77 ; *idem*, *Rituale* II (1988), p. 300. On se rappellera qu'une autre liste nominative de dieux, celle de RS 24.246 *recto*, reproduit l'ordre d'offrandes d'un texte rituel, à savoir RS 1.001:13-19 (voir nos commentaires *ad loc.*). Ces liens entre les listes nominatives et des rites ne contredisent pas forcément la description proposée par Nougayrol pour RS 1.017, selon laquelle il s'agirait d'« un 'ordre de défilé' – réel ou figuré – d'images et de symboles divins » (*Ugaritica* V [1968], p. 44, n. 1). RS 24.643:1-12, et RS 1.001:13-19 pour RS

concernant la structure de ce « panthéon », car si ce texte reflète un rite particulier, ne relevant aucunement d'un besoin de systématisation du « panthéon »<sup>153</sup>, l'ordre de mention de divinités ne devra pas être plus systématique que celui des autres rites — et dans ces autres rites, nous trouvons plusieurs ordres, trop pour les faire rentrer dans un seul système, dans une seule « théologie ». Les éléments d'ordre que nous trouvons dans ce texte interdisent la solution nulle, selon laquelle l'ordre de mention relèverait uniquement du hasard ; en revanche, devant la multiplicité d'ordres dans ces textes, nous devons conclure que les données sont aujourd'hui insuffisantes pour expliquer tous les éléments de chaque ordre.

Il faut conclure que l'organisation de chacun des textes du « panthéon » obéissait à des critères qui nous échappent aujourd'hui, et que les deux listes devaient refléter des préoccupations différentes, mais qui ne s'excluaient pas, car chacune avait sa place dans le culte ougaritique<sup>154</sup>. La comparaison entre les deux « panthéons » indique qu'au moins un aspect de l'organisation de ces textes est celui de cosmogonie, c'est-à-dire le souci d'indiquer les divinités en ordre généalogique (voir commentaire de *ilib*, l. 2, et de RS 24.643 *verso*). Les deux organisations que l'on rencontre dans ces deux « panthéons » (*ilib*, *il*, *dgn*, B'L, *ārš w šmm*, *krt*, *yrh* ... ; *ilib*, *ārš w šmm*, *il*, *krt*, *dgn*, B'L, *yrh* ... ) reflètent pourtant deux cosmogonies et, partant, deux idéologies divines. Dans l'inversion de l'ordre des manifestations de B'L qui sont nommées dans les deux « panthéons », *b'l špn* et *b'l hlb*, on peut vraisemblablement identifier un élément de ces deux idéologies, car *b'l hlb* s'identifie davantage avec la vieille souche amorréenne du nord-est, *b'l špn* davantage avec la région du mont *Šapānu*. Si des cosmogonies et le souci d'y représenter les débuts et les suites sur plusieurs générations divines se décèlent derrière au moins la première partie des deux « panthéons » connus, certaines sections d'autres textes similaires (en particulier RS 1.002 et RS 4.474) semblent correspondre plutôt à la notion de « famille ». On remarquera la place importante que tient *'Ilu* dans les deux façons d'envisager les dieux<sup>155</sup>.

24.246 *recto*, montrent que l'ordre était sûrement réel, mais nous ne savons pas dans quelle mesure un défilé de statuettes a pu faire partie du culte sacrificiel.

En raison des différences entre les deux textes, Healey n'accepte pas un lien particulier entre les « panthéons » et RS 24.643 (*SEL* 2 [1985], p. 122-23). Les ressemblances sont si nombreuses et les différences si rares (et certains détails du texte de RS 24.643 peuvent indiquer une réduction du nombre de différences habituellement citées – voir notre commentaire de RS 24.643:9), qu'il nous paraît nécessaire d'accepter le lien mis en question. Cette hypothèse est confirmée, nous semble-t-il, par la grande mesure d'accord entre le rite rapporté par RS 24.643 *verso* et l'autre texte du « panthéon », à savoir RS 26.142 = RS 92.2004. Du reste, si un jour on trouve un autre texte rituel qui comporte le même ordre de divinités que celui rencontré en RS 24.643:1-9, mais sans titre, nous croirons, jusqu'à preuve du contraire, que le rite représenté est celui du *dbh špn*. Il faut tout de même organiser nos données, si peu nombreuses qu'elles soient, selon les indices qu'elles nous fournissent – quitte à proposer un nouvel arrangement quand de nouvelles données l'exigent.

153. Ce lien avec un rite précis ajoute encore un doute à l'hypothèse suivante, proposée conditionnellement par Caquot : « Ce genre de textes pourrait aussi bien être considéré comme un cas particulier d'onomastica, de nomenclatures visant à épuiser tout ce que livrent la culture et l'expérience, si cette littérature bien connue en Égypte et en Mésopotamie avait laissé des échantillons ougaritiques » (*SDB* 9 [1979], col. 1403). Les très nombreux exemplaires de vocabulaires syllabiques montrent bien que cet aspect de la pensée mésopotamienne ait été parfaitement connu à Ougarit. Et que l'adaptation à la langue locale était poursuivie est également manifeste d'après les vocabulaires polyglottes et d'après les traductions en ougaritique de collections onomologiques (cf. ci-dessous, RS 24.247<sup>+</sup> et textes de genre similaire, et Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 117-47). Ce qui est jusqu'à présent absent parmi les textes d'Ougarit, c'est la manifestation originale de telles préoccupations. Si les textes ougaritiques ne trahissent pas un état d'emprunt direct et récent à la science mésopotamienne, il n'est peut-être pas plus vraisemblable qu'ils représentent des inventions indépendantes. Tout au plus les textes du « panthéon » pourraient se voir comme un premier pas dans ce sens, ce début relevant d'une circonstance précise ; mais nous n'avons aucun indice que ce premier pas ait été suivi par d'autres.

154. D. Arnaud a eu l'obligeance de nous signaler l'existence de plusieurs rapports entre RS 92.2004 (= RS 24.643 *verso*) et les divinités connues par les textes d'Émar.

155. Au sujet de la conception du panthéon comme famille, voir Schloen, *JNES* 52 (1993), p. 219-20 ; cf. idem, *Patrimonial Household* (1995).

Que peut-on savoir de la nature du festin sacrificiel, lieu de création de l'organisation particulière des dieux dont témoigne RS 1.017 ? Et en quoi consistait son importance, qui était telle que les divinités fêtées ont été inscrites sur d'autres tablettes, trouvées en des endroits assez éloignés les uns des autres <sup>156</sup>, et dont l'une contenait une version syllabique, une sorte de « traduction » <sup>157</sup>, phénomènes attestés uniquement dans le cas des textes du « panthéon » <sup>158</sup> ? La seule proposition d'origine précise pour le *dbḥ špn* a été faite par Xella, qui voit ici la commémoration de « la célèbre vicissitude de Ba'al » <sup>159</sup>, autrement dit un rite sacrificiel commémorant la défaite de Ba'lu devant Môtu et le séjour du premier au royaume du second, suivi par son retour au monde des vivants. Le contexte de cette remarque, une étude du dieu Rašap, a suscité une réserve de la part de l'inventeur de l'hypothèse, à savoir que Rašap ne joue aucun rôle dans le mythe en question. À cette difficulté fut proposée une réponse : « Il n'est pas étonnant qu'un dieu aux aspects chtoniens et 'négatifs' ne joue aucun rôle dans le mythe où Ba'al disparaît et 'ressuscite', en violant ainsi les lois de l'au-delà dont Rashap/Nergal est probablement le gardien. » <sup>160</sup> Mais la difficulté est plus grave que ne le laisse entendre la réserve concernant Rašap, car celui-ci n'est pas le seul qui soit absent du mythe de Ba'lu, l'autre exemple le plus notoire étant 'Ilu'ibī ; et sont absentes ici certaines divinités qui figurent dans le mythe, notamment la troisième fille de Ba'lu, celle qui se nomme Tallay, aussi bien que les mères des trois filles. Le cas de ces filles est particulièrement frappant, car selon CTA 5 V:10-11 c'est Pidray et Tallay qui accompagnent Ba'lu pendant ses vicissitudes, mais la seconde est absente ici alors que 'Aršay est présente <sup>161</sup>. Et si la fête est en l'honneur de Ba'lu Šapāni (cela semble logique du fait que le seul indicateur d'un lien entre ce texte et les vicissitudes de Ba'lu est le mot *špn* qui figure au titre de deux des quatre textes), pourquoi celui-ci n'est-il pas nommé avant à la ligne 5 ? Et quelle hypothèse rendrait compte de la présence ici de sept manifestations de Ba'lu, inconnues du mythe tel qu'il nous est parvenu, où Ba'lu se présente en personnage uni ? En effet, il faudrait tout un « para-mythe », absent des textes découverts jusqu'à ce jour, pour expliquer les présences et les absences dans l'une des deux séries de textes par rapport à l'autre <sup>162</sup>.

Il y a aussi le fait que, malgré le lien certain qui existe entre Ba'lu et le mont Šapānu, on connaît au moins une autre hypostase de divinité principale qui se définit par cette montagne, à savoir 'Anatu Šapāni, qui n'est pas mentionnée sous cette forme dans ce texte. Il n'y a pas lieu, donc, de vouloir à tout prix établir un lien entre ce rite et le dieu Ba'lu. Autre indice contre un lien exclusif avec Ba'lu : la montagne elle-même est divinisée et figure, elle, dans ce texte (l. 15).

156. La « bibliothèque du grand prêtre », la maison de Rapānu, et la maison « du prêtre aux modèles de poumon et de foies ».

157. Dans notre introduction et au cours de plusieurs commentaires, nous avons parlé des formes différentes qu'a prises cette « traduction ».

158. Le cas de RS 1.017 *et par.* est bien connu. Le cas de l'autre texte du « panthéon » est similaire : il s'agit de plusieurs textes, provenant de trois endroits différents, existant en écriture alphabétique et syllabique (le « panthéon » en ougaritique n'a pas encore été découvert, mais le rite de RS 24.643 *verso* indique qu'une version alphabétique de ce texte a probablement existé).

159. AAAS 29-30 (1979-80), p. 147 ; cf. idem, GLECS 24-28 (1979-84), p. 479 ; idem, TRU I (1981), p. 95. La théorie remonte à De Moor, qui voyait en RS 24.643 une fête de printemps où la place d'honneur est accordée à Ba'lu, comme l'indique le fait que cette divinité bénéficiait du plus grand nombre de sacrifices (*Seasonal Pattern* [1971], p. 200-1 ; cf. Korpel, *Rift* [1990], p. 417-18 – pour ces deux savants *b'lm* est un singulier : voir plus haut n. 44-45). Cette hypothèse est donc moins compréhensive que la théorie de Xella, qui prétend expliquer l'existence même de ce texte du « panthéon » et du rite correspondant. Du reste, si la place du rite dans le cours de l'année que préconisait De Moor ne s'admet pas, la raison d'être du rite – à savoir comme rite du printemps – disparaît : et, cela étant, on ne possède plus de critère pour distinguer entre ces sacrifices en l'honneur de Ba'lu (*ex hypothesi* !) et tous les autres dont bénéficie cette divinité d'après ces textes.

160. AAAS 29-30 (1979-80), p. 154, n. 12.

161. Gese a remarqué la logique dans l'omission de 'Aršay parmi ceux qui accompagnent Ba'lu quand il descend dans la terre (*Religionen* [1970], p. 164).

162. Voir les explications de Xella en TRU I (1981), p. 95.

Enfin, si les liens entre RS 1.017 et les textes mythologiques sont très ténus, le tour de force nécessaire pour faire correspondre RS 26.142/RS 92.2004 ≈ RS 24.643 *verso* à un mythe connu serait surhumain, en raison du nombre de divinités obscures qui figurent dans cette seconde liste.

Comme nous l'avons dit dans l'introduction, la mention de *Šapānu* seulement à la ligne 15 laisse croire que la fête n'est pas en l'honneur de cette divinité proprement dite, mais de tous les dieux mentionnés dans ce texte comme y siégeant. Dans quelles circonstances siègent-ils sur le *Šapānu* ? Deux idées sont à écarter d'emblée : (1) on ne peut penser que tous ces dieux habitaient ici en permanence, car le siège principal de plusieurs d'entre eux est connu pour être ailleurs <sup>163</sup> ; (2) il ne semble pas s'agir d'une assemblée constituée, car « l'assemblée des dieux » divinisée fait partie des dieux mentionnés dans ce texte même (l. 29). La solution qui reste est de voir ici un rassemblement extraordinaire qui fut l'objet d'un rite spécial, soit dans la ville d'Ougarit, soit sur le site même de la montagne <sup>164</sup>. Mais les données font défaut pour nous permettre de savoir la place du rite dans le calendrier cultuel (annuel ou plus fréquent ?) <sup>165</sup> aussi bien que son rapport avec le monde des idées, à savoir ses attaches mythologiques, sociales, voire agraires.

Une hypothèse qui tiendrait compte des faits cités sont les suivants : ce rite eut lieu en hiver ou au début du printemps (vu sa proximité en RS 24.643 avec un autre rite ayant lieu au mois de *ḫiyyāru* <sup>166</sup>), et il dut être d'une grande importance (vu l'importance des divinités y participant, la schématisation du rite sous la forme des seuls théonymes, les multiples copies de cette schématisation, et sa « traduction » en termes anatolo-mésopotamiens). Il paraît pourtant impossible de fixer avec plus de précision la date de RS 24.643:1-12 d'après le texte au *verso*, parce que le rapport entre les deux rites est incertain. Si le rite rapporté en RS 24.643:1-12 avait lieu en même temps ou avant celui dont il est question au *verso*, ce rite où figure le « panthéon » de RS 1.017 devait avoir lieu en hiver. Si le texte de RS 24.643:1-12 rapporte un rite ayant lieu après celui dont il est question au *verso*, soit parce qu'il faut inverser l'ordre *recto/verso* de cette tablette, soit parce que les deux textes sont associés aléatoirement sur la tablette, le rite où figure le « panthéon » de RS 1.017 pouvait avoir lieu vers la fin de l'hiver ou au début du printemps <sup>167</sup>.

163. Voir plus haut, commentaire sur la ligne 1, et notre commentaire sur RS 24.244 et RS 24.251 dans *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. 7, 8.

164. Pour la question du lieu, voir commentaire de la ligne 1.

165. Le rite du *verso* de RS 24.643 semble avoir eu lieu au mois de *ḫiyyāru*, mais le texte au *recto* ne fournit pas de date pour le *dbḫ špn*, et ne dit pas, bien sûr, s'il était célébré plus d'une fois par an. Pour des raisons liées à son interprétation saisonnière des textes, De Moor croit que le *dbḫ špn* fut célébré deux fois par an, mais que RS 24.643 est un rapport avec la célébration au printemps (*UF* 2 [1970], p. 306 ; cf. idem, *Seasonal Pattern* [1971], p. 200-1). Pourtant, le mois de *ḫiyyāru* ne se situe pas au printemps, et le *dbḫ špn* ne se situe peut-être pas au mois de *ḫiyyāru* (voir ici plus bas et le commentaire de RS 24.643).

166. Voir la note précédente. Le mois de *ḫiyyāru* dut se placer au milieu de l'hiver ou à sa fin (voir ci-dessus, commentaire de RS 1.003:1 *riš yn*, et, plus loin, de RS 12.061:1-2).

167. Voir les deux notes précédentes.

## Chapitre 8 : RS 1.019

RS 1.019 = AO 12.037 = CTA 39 = UT 19 = KTU 1.48

Fig. 6

*Dimensions* : hauteur 128 mm ; largeur 72 mm ; épaisseur 24 mm.

*État* : Tablette dont la forme est entière mais où manque une partie importante du centre (*recto* et *verso*). Toute la partie centrale a disparu au *verso*, entièrement anépigraphie<sup>1</sup>. Pour le centre du *recto* on a retrouvé un grand éclat et deux petits<sup>2</sup> ; tous les trois se joignent l'un à l'autre et, par le côté gauche, ils se joignent aussi aux fragments principaux de la tablette : le {q} de la ligne 10 est à cheval sur la cassure et le joint est donc certain<sup>3</sup>. Concernant les réassemblages de ces fragments, voir Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 173-91. La tablette reste gravement lacunaire au milieu, et la restitution des lacunes est fort difficile à cause des particularités philologiques qui caractérisent ce texte.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* du scribe a une particularité qui est en même temps frappante et déroutante — frappante quand le texte est clair, déroutante quand la tablette est endommagée et qu'on essaie de déchiffrer des restes minimes : le scribe oublie souvent d'appuyer son calame vers le bas quand il imprime un clou vertical. L'angle d'insertion sur l'axe vertical étant à peu près le même pour les clous horizontaux et verticaux (c'est-à-dire que l'un n'est pas incliné plus à gauche ou à droite que l'autre), il arrive que le {l} et le {n} se ressemblent, ainsi que le {s} et le {à}. Lorsque la partie inférieure du signe a disparu, il faut ajouter {n} à la liste de lectures possibles si on voit trois têtes de clou (c'est-à-dire les signes qui ont trois clous verticaux : {l/d/ù}) et {à} à cette même liste si on voit deux têtes de clou (normalement {b/s/s}). Cette caractéristique se voit très bien dans les mots *b'l* et *l dgn* (l. 2, 5) où le {l} dans les deux cas est moins élané que le {l} de *b'lh* à la ligne 9, par exemple, et dans le mot *šrm* (l. 3), où le {s} a presque le même *ductus* que le {'} qui le précède<sup>4</sup>.

Une autre particularité de ce scribe est qu'il a souvent, mais pas toujours, tracé une ligne horizontale peu profonde sur la tablette là où viendrait se placer la ligne d'écriture. On ne peut pas dire que c'était pour conserver l'horizontalité, car sous la première ligne qui manifeste une courbe ascendante (l. 5) on voit ce trait exécuté au préalable et qui est lui aussi ascendant. Les signes ont le plus souvent effacé ce trait et nous l'avons indiqué sur notre copie seulement là où il se voit encore.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

1. Le texte proposé pour le *verso* de cette tablette par *KTU* (et retenu dans *CAT*, où est aussi cité notre article dans *Syria* 65 [1988] où nous avons signalé l'erreur dans *KTU*) et par *TRU* (cf. aussi Tarragon, *TO II* [1989], p. 167-68) ne peut être que le résultat d'une confusion. Cette confusion a vraisemblablement eu lieu après la collation de la tablette par les auteurs de *KTU* parce que ceux-ci étaient les premiers à avoir aperçu les quelques signes qui restent sur la tablette à laquelle appartient ce *verso*, à savoir RS 1.009. La confusion est particulièrement surprenante dans *TRU*, car son auteur a contrôlé lui-même les tablettes rituelles qui se trouvent à Paris (*OrAn* 17 [1978], p. 230 : « Il *Verso* è praticamente illegibile » ; presque les mêmes termes sont répétés dans *RSF* 12 [1984], p. 165) ; pourtant, dans *TRU* on trouve intégralement le texte du *verso* de *KTU*. Nous avons découvert le 11 VIII 88 que ce *verso* enregistré par *KTU* et *TRU* appartient en fait au texte RS 1.009 (voir *JNES* 48 [1989], p. 43, n. 10). Cf. les remarques textuelles à propos de RS 1.009 *verso* et la note 21 de ce chapitre.

2. En fait, ce que nous appelons les « deux petits fragments » sont le résultat d'une fracture assez récente, car sur les photos anciennes on ne voit pas la fente qui traverse aujourd'hui le {'} des « deux petits fragments ».

3. La ligne de cassure suit le début du {'} du mot *b'lh* à la ligne précédente mais la trace du côté gauche de la cassure est faible et sans le {q} à la ligne 10 le joint n'aurait pas été sans doute.

4. Il ne s'agit certainement pas d'une « confusion de lettres » qu'aurait commise le scribe, {à} pour {s} (*UT* [1965], § 4.13, p. 22), car les {l} que nous avons cités ont le même *ductus* que ce {s} : il s'agit d'une particularité de la technique de ce scribe.

*Editio princeps*: Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXI, après la p. 308 (copie seule ; reproduite dans *CTA* [1963], fig. 86 ; photo *CTA*, pl. XLIII-XLIV). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 51. Pardee a réédité le texte à partir d'un nouvel agencement des fragments (*Syria* 65 [1988], p. 173-91 ; photo et copie, p. 176).

#### Principales études

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 68-69.

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 51.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 121.

Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 173-91.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 167-68.

Xella, *TRU* I (1981), p. 113-16.

--- *RSF* 12 (1984), p. 165-68.

#### Texte

##### Recto

- 1) [            ]f'łšrm
- 2) [            ]tph b'ł
- 3) [t]f'łt . 'šrm
- 4) [?]f'ł b'lt btm
- 5) f' - - - - l n . l . dgn
- 6) f' - l [?]f' - l . pif' - - - l
- 7) tpš . šn'f' - l [ - ]f' - l qš
- 8) tr . bišf' - l
- 9) b'lh . št[?]
- 10) hqr'f' - - - - l [ - ( - ) ]rt
- 11) in [            ]l r'f'dl[ - ]
- 12) àht . h'f'ml[            ]f' - - l [...]
- 13) b ym . dbh . tph [...]
- 14) àht . l . mzy . bn'f' - l [...]
- 15) àht . l . mkt . g'f'r[...]
- 16) àht . l . 'ttrt f' . š[d]
- 17) arb' . 'šrm

##### Tranche inférieure

- 18) gt . trmn
- 19) àht slhù

#### Remarques textuelles

- 1) Il y a de la place pour trois à cinq signes dans la lacune au début de la ligne.  
On voit bien le côté inférieur du {'} de 'šrm (ainsi *KTU* ; contre *CTA* et Xella<sup>5</sup>).
- 2) Le [t], premier signe visible, est situé un peu à droite de la position du même signe à la ligne en dessous, et il n'y avait donc que deux ou au plus trois signes dans le texte disparu.
- 3) Le côté droit du {l} se voit nettement sur le bord de la cassure (ainsi *KTU*, contre *CTA* et Xella<sup>6</sup>).
- 4) À gauche on voit l'extrémité droite d'un clou horizontal, assez longue mais sans aucune trace de la tête du clou. Le {w} de *KTU*<sup>7</sup> et de *TRU* est donc tout sauf certain (dans *CTA*, Herdner a eu la prudence d'insérer le {w} entre crochets). Quant à la place disponible, cette extrémité de clou pourrait être la fin d'un grand signe qui aurait pris toute la place, ou bien elle ne serait que la fin d'un petit signe qui aurait été précédé par un autre. Remarque philologique : l'absence de la conjonction w est patente dans ce texte et cette conjonction n'est donc pas à rechercher ici. Compte tenu de la locution prépositionnelle à

5. *OrAn* 17 (1978), p. 229 ; dans *TRU* I (1981), p. 113, Xella suit *KTU*. Notre copie préliminaire (*Syria* 65 [1988], p. 176) qui ne montrait pas cette trace (cf. Dietrich et Loretz, *UF* 22 [1990], p. 3) est ici corrigée.

6. *OrAn* 17 (1978), p. 229, et *TRU* I (1981), p. 113, concordent pour placer le {l} entre crochets.

7. Dietrich et Loretz n'ont pas indiqué explicitement comment, d'après eux, nos « photo and copy stand in marked contrast to one another » (*UF* 22 [1990], p. 3-4), et nous n'avons pas été en mesure de découvrir la différence sans leur aide.

la ligne suivante (*l dgn*), nous avons pensé que l'extrémité en question à la ligne 4 pourrait être la fin d'un {l} (*l b'lt btm*). Le dernier clou de {l} de la ligne 14 ayant un angle similaire, on peut regarder l'hypothèse comme possible quant à la forme du clou. Cependant, l'ensemble des caractéristiques du clou va contre l'hypothèse, car les {l} de ce texte ne présentent pas en même temps l'angle d'impression de ce clou et sa taille. De plus, ce {l} supposé ne suffirait pas pour remplir à lui seul la lacune, car il aurait été très aplati (pour avoir une extrémité droite qui ressemble à l'extrémité droite d'un clou horizontal) et en même temps énormément étiré (car il aurait pris la place de deux signes et demi de la ligne précédente — dont un est aussi {l}). Si l'on retient l'hypothèse du {l}, il faut en même temps trouver une restitution qui comporte deux signes (voir plus bas, le commentaire).

- 5) Nous avons cru pendant longtemps que la lecture {n} au début de la ligne (*KTU*, Xella<sup>8</sup>) était la bonne. Nous nous sommes rendu compte ensuite que, si ce qui paraît former les trois clous de {n} sur une photo constituait ce signe-là, ce serait le {n} le plus grand du texte et l'espacement des clous qui se trouve ici ne s'accorderait pas à la norme des {n} de ce texte<sup>9</sup>. Le {h} que l'on trouve dans *KTU* comme seconde possibilité de lecture est hors de propos, comme Xella l'a vu<sup>10</sup>. Regardant de plus près, nous nous sommes rendu compte que quatre indices infirment sans appel la lecture {n}. (1) D'abord, le côté gauche n'est pas droit ou légèrement incliné à droite, comme dans les signes qui commencent par un clou horizontal, mais incliné à gauche (de bas en haut). (2) Il existe une trace de clou en biais à travers le bord vertical du début du signe. Or, aucun signe à part {t} ne comporte une telle disposition de clous. (3) L'angle du deuxième des trois coins inférieurs n'est pas le même que le premier — ce qui convient au {t} mais non pas au {n}. (4) Le troisième n'est probablement que la forme de la cassure. Après ce signe, devant la cassure plus profonde, on voit l'arête qui se forme entre deux clous verticaux, mais on ne voit pas les têtes des clous. Cette arête est bien droite et ne peut pas provenir de {m} (*KTU* et Xella), car ce dernier signe laisse en réserve un « îlot » d'argile beaucoup plus large vers le bas. Il s'agit donc de {s/l}. En troisième lieu, deux têtes de clou qui se croisent selon un angle qui ne se présente que dans le {t}. {tlt} paraît être la lecture qui se conforme le mieux à ces faits.

Après une lacune dont l'espace est suffisant pour un trait de séparation, on voit une tête de clou vertical suivi d'un clou en biais, à peu près au même niveau que le premier ; une telle configuration signifierait normalement un {s}. Cependant, dans ce texte, le clou de droite du {s} est d'ordinaire légèrement plus bas que le clou central (voir les deux {s} de la ligne 7 et surtout celui de la ligne 8) et il faut rester prudent devant cette lecture. Mais le {s} à la ligne 9 aurait sensiblement la même disposition des deux clous que nous examinons à la ligne 5 et, de toute façon, aucun autre signe ne présente cette configuration (le clou de droite du {h} est toujours placé plus bas que le clou central dans ce texte). {s} est donc la lecture à préférer. Le signe suivant est soit {s} (toutes les éditions), soit {à}. La seconde possibilité est nettement à préférer car ce signe a la même ligne médiane que le {n} qui suit et parce que la forme des clous est celle de clous horizontaux et non de verticaux — mais ni l'un ni l'autre de ces deux arguments n'est décisif, étant donné le *ductus* aberrant de ce scribe (voir « Caractéristiques épigraphiques », plus haut).

- 6) Au début de la ligne 6 on trouve une fois de plus l'accord entre *KTU* et Xella<sup>11</sup> pour la lecture {n}. Ici il ne reste que la tête du signe et le coin supérieur du deuxième clou, mais l'ampleur des traces qui restent peut être un argument contre la lecture {n}. Il existe un grand nombre de possibilités de lecture : depuis un petit {b} ou {d}<sup>12</sup> jusqu'à un grand {à} ou {n}. Uniquement d'après la taille des traces, on préférerait {k/w}. Ensuite, au coin supérieur gauche de l'éclat central, on voit le côté inférieur d'un long clou horizontal qui pourrait constituer un {t} presque entier<sup>13</sup> ou la fin d'un signe, tel que {k/w/r}. La première solution est préférable, car dans aucun des {r/k} de ce texte le dernier clou n'est aussi étiré que

8. *OrAn* 17 (1978), p. 230, et *TRUI* (1981), p. 113.

9. On trouve quatre {n} entiers (l. 5 *dgn*, 7, 14 et 18) et deux endommagés mais dont la forme reste (l. 5 *l--ln*, 11) ; des six, seul celui de la ligne 7 s'approcherait de la taille et de l'espacement des clous du premier signe de la ligne 5. Même si on prend le {n} de la ligne 7 comme exemple pour cette lecture à la ligne 5, le problème de l'angle du deuxième clou du signe à la ligne 5 demeure (voir plus bas).

10. *OrAn* 17 (1978), p. 230, et *TRUI* (1981), p. 113.

11. *Ibid.*

12. Nous avons pensé un moment que ce signe aurait le bord gauche légèrement brisé au tiers de sa hauteur, comme dans {b/d}, mais l'angle de décalage n'est pas aussi grand que dans les autres exemples de ces signes dans ce texte et cette possibilité doit donc être classée parmi les dernières.

13. À la rigueur, le côté inférieur de {û} ou de {h/p} ; ces lectures sont pourtant mises en doute par la position du clou par rapport à la médiane de l'écriture : le signe est trop haut (comparer le {p} qui suit).

celui-ci<sup>14</sup>. S'il s'agit de {t}, la cassure est survenue juste après le début du clou et la lacune devait contenir ou bien la fin du premier signe (si celui-ci était long) ou un petit signe indépendant. Des lectures telles que {k/w[-]t} ou {r/kt} sont donc plausibles, sans plus.

{p}, plutôt que {h}, semble assuré comme premier signe du mot suivant et le {i} qui suit est entier. Au coin supérieur gauche du petit éclat supérieur (joint au bord droit du grand éclat) on voit le bord inférieur d'un clou qui montre l'angle de {', ou du {p} de la même ligne (ce qui entraîne aussi la possibilité de lire {h}), plutôt que celui de {t}<sup>15</sup>. Remontant au fragment principal, deux têtes de clou se dégagent dans le bord inférieur de la cassure : on ne voit aucune trace d'un troisième clou et les principales possibilités sont donc {k/â/s/b/s} — compte tenu du *ductus* de ce scribe (voir « Caractéristiques épigraphiques » plus haut), nous ne voyons rien qui arrêterait la sélection sur {k} seul (*KTU*, Xella). Si les deux clous représentent trois têtes confondues (pour cette possibilité, voir surtout le {d} de *dbh* à la ligne 13), il faut ajouter à la liste des possibilités tous les signes comportant trois clous, horizontaux ou verticaux. La forme de {m} est presque entière sur l'arête du bord droit de la tablette ; pourtant, nous n'indiquons la lecture que dans l'essai de reconstitution parce que le côté gauche a disparu presque entièrement.

- 7) C'est avec la ligne 7 que commence le décalage dans la numérotation des lignes entre les éditions précédentes<sup>16</sup> et la nôtre : *CTA*, *KTU* et *TRU* placent tous la première ligne de l'éclat central avec {-lqš}, ce qui les oblige, tenant compte du nombre de lignes sur l'éclat lui-même et son accord évident avec le début des lignes 9 et 10 (notre numérotation), à chercher un début de ligne là où il n'en existe pas, entre les lignes que nous numérotions 6 et 7. Un examen du bord gauche de la tablette sur la photo, avec règle en main si on y tient, suffira pour se convaincre qu'il n'y a pas sur la tablette la place d'insérer une ligne. Cette erreur de position continue, bien sûr, dans les lignes suivantes et les fins de nos lignes 10 et 11 sont aussi, donc, décalées d'une ligne dans les autres éditions.

Vu les dimensions assez grandes des signes de cette ligne et le gonflement qu'a produit le feu à cet endroit de la tablette, il est peu probable qu'il ait existé un signe entre le {t} et le {p} au début de la ligne 7.

Sur le bord droit du petit éclat qui s'attache au côté droit du fragment central on voit la partie inférieure de la tête d'un clou horizontal, assez bas par rapport à l'axe médian de l'écriture<sup>17</sup> ; le coin supérieur du clou n'étant pas conservé, il faut envisager les lectures {b/d} aussi bien que {t/â/n}. Le bord droit de {h/y} se voit dans la cassure près du bord droit de la tablette<sup>18</sup>.

- 8) La fente, que l'on n'est pas arrivé à fermer entièrement lors de la restauration par suite du gonflement de la tablette en cet endroit, passe au milieu du {t} ; mais les traits caractéristiques du {t} se trouvent de chaque côté de la fente et la lecture est donc certaine.

Le rapport entre le bord supérieur du clou horizontal que l'on distingue sur le bord inférieur du petit éclat et l'extrémité de trait qui se voit à droite sur le fragment principal est énigmatique du fait qu'il n'existe aucune trace d'un trait horizontal entre les signes de la première partie de cette ligne<sup>19</sup>. Le reste du trait est lui-même trop long pour faire partie tout simplement d'un {t} (si la bonne restitution est {b išt} « dans le feu ») et on ne peut que supposer que le scribe a prolongé le {t} anormalement pour produire une fin de ligne en trait (comme les lignes 2-4 se terminent par un trait).

- 9) Le caractère bien horizontal du trait que l'on vient d'examiner comme figurant à la fin de la ligne 8, et la courbe ascendante de la ligne 10, surtout les signes {rt} sur le fragment principal, nous amènent à la

14. {n} est à exclure absolument, car aucun {n} de ce texte, même le plus grand à la ligne 7, n'a un dernier clou aussi long que celui-ci.

15. Ginsberg a proposé la lecture {pi'tl} (*KU* [1936], p. 121).

16. La copie de Virolleaud, comme la nôtre, montre dix-neuf lignes et il a bien aligné la fin de la ligne 7 mais il n'a pas placé correctement la fin des lignes 10 et 11 (voir Pardee, *Syria* 65 [1988], p. 174, n. 5).

17. Ici il existe un trait inscrit dans l'argile et « la ligne de l'écriture » n'est donc pas une notion abstraite : voir « Caractéristiques épigraphiques », plus haut.

18. Puisque seul le bord droit est conservé il est impossible, épigraphiquement parlant, de déclarer que l'un des deux signes est plus « probable » que l'autre, comme Xella l'a fait en faveur de {y} (*RSF* 12 [1984], p. 165, n. 4). La seule considération valable d'ordre épigraphique serait celle qui se fonderait sur la largeur de la lacune et la restitution qui doit venir la combler ; Xella ne propose aucun essai de restitution pour cette lacune. Une lecture telle que {šn'tl[.] 'ylqš} « un X d'oiseleur », par exemple, comblerait parfaitement bien la lacune (Xella n'a pas pu envisager cette lecture à cause du mauvais placement des éclats centraux ; hélas, nous n'avons trouvé aucun élément décisif, ni dans le lexique ougaritique, ni dans les autres langues sémitiques qui expliquerait le mot šn't — voir le commentaire).

19. Nous avouons que la présence de ce trait nous a fait douter de la réalité de l'appartenance de l'éclat central à la tablette principale. Il nous a paru, cependant, que le joint du côté gauche et l'alignement des débuts de ligne sont des arguments incontestables en faveur de l'unité de ces fragments.



conclusion que la ligne 9 se termine par {št} ou, au plus, par un signe aujourd'hui perdu dans la lacune qui suit {št}. En effet, ni le trait, ni les signes {rt} ne sont placés en face de {št}. De plus, la courbe de la ligne 10 sur l'éclat central est parfaitement assortie à celle des signes {rt}.

Il faut donner raison à *KTU* et *TRU*<sup>20</sup> pour la lecture {t} du dernier signe conservé (dans *CTA* on trouve {‘}) : sa longueur et l'angle d'impression sont tout à fait ceux du {t}<sup>21</sup>.

Par contre, nous ne trouvons aucune trace du {n} que les éditeurs de *KTU* lisent sur le fragment principal en face de cette ligne (donc pour eux à la fin de la ligne que nous numérotions 8)<sup>22</sup>.

- 10) Le {h} est certain<sup>23</sup> : l'éraflure qui vient après cette rangée de clous est trop peu profonde pour avoir entièrement détruit une seconde rangée — de toute façon l'espace horizontal est insuffisant pour une seconde rangée. Le premier {r} est lui aussi certain (*KTU* et *TRU* indiquent une lecture douteuse) : on voit les cinq clous. La fin du dernier clou de ce {r} est perdue et on ne sait donc pas jusqu'où celui-ci s'étendait. Il est peu probable, cependant, qu'il y ait eu un trait de séparation après ce {r}, car le séparateur est généralement placé assez haut sur l'axe de l'écriture dans ce texte. Il n'est pas certain que les traces suivantes aient appartenu à deux clous (*KTU* et *TRU*) ou à trois, ni que le signe soit fait de clous horizontaux ou verticaux. Ensuite on voit ce qui peut être le sommet d'un trait de séparation. Le mot suivant comporte bien deux clous horizontaux, mais en l'absence du côté inférieur du signe, qui a disparu, il ne faut pas limiter le choix à {p} comme le font *KTU* et *TRU*, car {h} et {i} sont également possibles. Sur le coin inférieur droit de l'éclat central on voit la forme d'un clou horizontal, assez bien conservé pour qu'on puisse dire qu'il y avait un autre clou en dessous. Celui qui se voit encore bien est petit et représente donc probablement un signe du genre de {k/w/r}, dont il faut préférer {r} car les premiers clous de {r} sont plus petits que ne le sont ceux du {k}. Si ce signe est bien {r}, il n'existe de place dans la lacune que pour un signe supplémentaire, ou pour deux petits.
- 11) Le deuxième signe de la ligne 11 est plutôt {n} que {l} (ce dernier a été admis par tous les éditeurs<sup>24</sup>) : s'il s'agissait de {l} celui-ci serait le plus aplati du texte.  
Le dernier signe visible est probablement {d} et non pas {b} (tous les éditeurs ont admis {b}<sup>25</sup>) : on ne voit en effet que quatre clous mais la deuxième rangée de clous arrive contre la cassure (un relèvement de l'argile au bord de la cassure montre bien que celle-ci suit le bord des clous et ne passe pas au milieu de clous qui auraient été à l'origine plus larges) et elle est trop étroite pour représenter les derniers clous de {b} — si on compare ce signe sur la photo à tous les {b} du texte on n'en trouvera pas un dont les derniers clous sont si étroits. Après ce signe il y a de la place dans la lacune pour un signe au plus.
- 12) On pourrait indiquer le {m} de la ligne 12 comme douteux à cause de la petite taille du clou vertical et à cause de l'angle d'impression, sans parallèle précis dans ce texte. Nous ne voyons pourtant pas ce que ces traces pourraient représenter sinon un {m}.  
L'équipe de Münster avait raison de noter les traces de deux signes à la fin de cette ligne (donc à la ligne précédente dans *KTU*)<sup>26</sup>. Il s'agit d'une tête de clou très rapprochée du signe suivant qui, lui, semble être un {l}. La proximité des deux signes fait penser que le premier était un trait de séparation.
- 13) Bien que le dernier signe visible soit détruit à moitié, la disposition des deux clous encore visibles fait qu'il ne peut s'agir que de {h}.
- 14) Comme on le verra sur la copie, le dernier signe conservé est {b/d} : au-dessus du clou horizontal que Virolleaud a bien copié est aussi conservé le côté gauche du premier clou vertical.
- 15) Un petit clou séparateur est bien visible après {mkt} (omis par erreur sur la copie dans notre édition préliminaire).

20. Dans *OrAn* 17 (1978), p. 230, Xella hésitait encore entre {t} et {‘}.

21. La facture des deux signes, {‘} et {t}, est nettement différente et les deux signes ne se confondent pas plus dans ce texte que dans un autre, ni à la ligne 9, ni à la ligne 16 (dans *UT* [1965], § 4.17, p. 22, on parle de la quasi-identité de {‘} et {t} dans le mot *ṣrt* à la ligne 16 ; or, ni l'angle du bord gauche ni celui du bord inférieur ne se ressemblent entre les deux signes).

22. Xella ne tient compte de cette lecture ni dans *OrAn* 17 (1978), p. 230, ni dans *TRU* I (1981), p. 113.

23. *CTA* indique une lecture douteuse, tout en donnant la raison de la lecture {h} à la page 125, n. 5.

24. Virolleaud, pourtant, a bien copié un {n}.

25. Ici la copie de Virolleaud ne nous vient pas en aide, car il a fidèlement copié les quatre clous qui sont conservés et ensuite l'indication de cassure. Puisqu'il donne une copie « normalisée », c'est-à-dire sans représenter les variétés qui existent d'un clou à l'autre, on ne peut rien déduire de sa copie pour choisir entre {b} et {d} dans le cas présent.

26. Xella ne tient compte de cette lecture ni dans *OrAn* 17 (1978), p. 230, ni dans *TRU* I (1981), p. 113.

Nous indiquons le dernier signe conservé comme douteux car il pourrait à la rigueur, compte tenu de la tendance de ce scribe à aplatiser ses signes, s'agir de {b}. Mais la forme des clous tels qu'ils sont conservés est certainement celle du {r}.

16) Le dernier signe conservé ne peut être, en principe, que {š} ou {d}.

### Traduction

#### Recto

- 1) [ ] oiseaux
- 2) [ ] *tp̄h* (de ?) *Ba'lu*
- 3) [tr]ois oiseaux
- 4) [ ] *Ba'latu Bâtīma*
- 5) [ ] pour *Dagan*
- 6) [...]
- 7) [...]
- 8) Un taureau dans le feu
- 9) pour *Ba'lu* on a mis ?.
- 10) [...]
- 11) Deux [...]
- 12) un [...]
- 13) au jour du sacrifice *tp̄h* [...]
- 14) un pour *MZY*, fils de [X],
- 15) un pour le *mkt* de [X],
- 16) un pour *'Attartu Ša[dī]* ;
- 17) quatre oiseaux

Tranche inférieure 18) (pour) *Gattu-Tarrummanni*,  
19) un (pour) *Salh(a')u*.

### Essai de reconstitution

#### Texte <sup>27</sup>

- 1) [ ] *l'šrm*
- 2) [db̄h] *tp̄h b'*
- 3) [t]l̄l̄ . 'šrm
- 4) [š .] l̄l̄ b'lt btm
- 5) l̄l̄ . šā'n . l . dgn
- 6) l̄l̄ [-] l̄l̄ . p i'pdm̄
- 7) tp̄š . šn'lt̄l̄ [.] l̄y'qš
- 8) tr̄ . b i'šlt̄
- 9) b'lh̄ . š̄t
- 10) h̄qr̄n̄ . pr̄l̄ [āt̄]rt
- 11) tn̄ [ . 'šrm] l̄ r̄d̄l̄[-]
- 12) āht̄ . h̄l̄m̄[nh] l̄ . t̄l̄[n] /l̄l̄l̄l̄
- 13) b̄ ym̄ . db̄h̄ . tp̄h̄ [...]
- divinité ?],
- 14) āht̄ . l̄ . mzy . bn̄ l̄l̄l̄[...]
- 15) āht̄ . l̄ . mkt̄ . ḡr̄l̄ [...]
- 16) āht̄ . l̄ . 't̄rt̄ l̄ . š̄l̄[d̄]

#### Traduction

[X nombre d' ?]oiseaux  
[(pour) le sacrifice ?] (pour) la postérité ? de *Ba'lu* ;  
[tr]ois oiseaux  
[(et) un bœlier ?] pour ? *Ba'latu Bâtīma*.  
Trois (paires ?) de sandale(s) ? pour *Dagan*,  
un/des X, et deux/des vêtements-*īpd* ?.  
(Pour) *Šapšu* ? un filet ? d'oiseleur ?.  
Un taureau dans le feu  
pour *Ba'lu* on a posé ?.  
Un *h̄qr̄m* (et) un jeune taureau [(pour) *'Ati*]ratu ?.  
Deux [oiseaux ?] pour *R̄l̄D̄l̄[-]*,  
un [pour/dans] la chapelle-*h̄m[n]*, d[eux] (ou t[rois])  
au jour du sacrifice (pour) la postérité ? de [X]  
  
un pour *MZY*, fils de [X],  
un pour l'offrande du (district de) *Gūru* (ou du mont [X]),  
un pour *'Attartu Ša[dī]* ;

27. Dans cet essai nous nous permettrons d'indiquer des lectures qui sont possibles sans être certaines ; pour se rendre compte de l'état véritable de la tablette, le lecteur aura bien soin de se référer à la rubrique « Texte » ci-dessus, aux « Remarques textuelles », à la copie et aux photos. Un point d'interrogation indiquera les restitutions et les traductions les plus hasardeuses.

17) ʾarb<sup>c</sup> . ʿšrm

quatre oiseaux

*Tranche inférieure*

18) gt . ṭrmn

(pour) *Gattu-Tarrummanni*,

19) ʾḥt slḥū

un (pour) *Salḥ(a')u*.*Texte vocalisé*<sup>28</sup>

1) [ ] ʿuṣṣūrīma

2) [dabḥi] ṭaphi ba'li

3) [ta]lāṭu ʿuṣṣūrīma

4) [šú] lê ba'lati bātīma

5) ṭalāṭu ša'āni lê dagan

6) [ ] pa 'ipādīma

7) ṭapši ŠN<sup>c</sup>T<sup>l</sup> yāqīši

8) ṭōru bi 'iṣṭi

9) ba'lahā šāta

10) ḤQR<sup>c</sup>N<sup>l</sup> parru ['aṭi]rati11) ṭinā ['uṣṣūrēma] lê R<sup>c</sup>D<sup>l</sup>[-]

12) 'aḥḥattu ḥammā[naha] ṭi[nā]/ṭa[lāṭa]

13) bi yōmi dabḥi ṭaphi [...]

14) 'aḥḥattu lê muzuya bini [...]

15) 'aḥḥattu lê makkati gūri [...]

16) 'aḥḥattu lê 'aṭtarti ša[dī]

17) 'arba'u ʿuṣṣūrīma

18) gitta ṭarrummanni

19) 'aḥḥattu salḥa'u

**Structure du texte**

L'état de la tablette interdit toute conclusion solide sur la structure du texte rapporté. D'après notre texte restitué, la structure se limite à une liste d'objets présentés soit comme sacrifices, soit comme offrandes pour l'usage du bénéficiaire. À une exception près, cette liste épouse la forme nominale. Si *št*, à la ligne 9, est bien analysé comme un verbe, il peut servir d'indice que la liste représente tout de même un déroulement d'événements culturels.

**Les dieux**

Comme aucune structure interne similaire à celle des textes de la pratique ordinaire dans ce recueil ne se voit ici, et qu'aucun théonyme n'est répété à deux endroits du texte, il n'existe aucun critère pour distinguer des sous-listes de théonymes ; « les dieux » de ce texte ne constitueront qu'une seule liste (contenant apparemment au moins un élément non divin, peut-être davantage, à savoir *mzy* bn [...] [l. 14], *gt ṭrmn* [l. 18] et *slḥū* [l. 19]) :

*ṭph b'l, b'lt btm, dgn, ṭpš, b'l, ʾṭrt, r<sup>c</sup>d<sup>l</sup>[-], ṭph [...], 'ṭrt šd.*

**Sommaire des offrandes**<sup>29</sup>

Lignes 1-2 : [X-nombre ?] d'oiseaux.

Lignes 3-4 : trois oiseaux et un sacrifice inconnu, peut-être un bélier.

Lignes 5-6 : trois (paires ?) de sandales ?, un/des X et deux/des vêtements-*īpd*.

Ligne 7 : un filet ? d'oiseleur ?.

28. Nous vocalisons le texte de l'essai de reconstitution qui se trouve à la rubrique précédente.

29. Les indications du type de sacrifice ne sont pas données ici, les termes étant pour la plupart absents du texte ; seuls le *dbḥ* et le *mkt* sont nommés, chacun une fois (l. 13, 15 ; *dbḥ* est peut-être à restituer à la ligne 2).

Lignes 8-9 : un taureau.

Ligne 10 : un *ḥqrn* et un jeune taureau.

Lignes 11-19 : treize (ou quatorze) (oiseaux) <sup>30</sup>.

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

*ātṛt* : un *ḥqrn* et un jeune taureau (l. 10).

*b'ṭ* : un taureau (l. 8-9).

*b'lt btm* : trois oiseaux et un sacrifice inconnu, peut-être un bélier (l. 3-4).

*gt ṭmn* : quatre (oiseaux) (l. 17-18).

*dgn* : trois (paires ?) de sandales ?, un/des X et deux/des vêtements-*ipd* (l. 5-6).

*ḥd'[-]* : deux [oiseaux] (l. 11).

*mzy bn [...]* : un (oiseau) (l. 14).

*slḥû* : un (oiseau) (l. 19).

*'tṛt ṣḏ[d]* : un (oiseau) (l. 16).

*tpḥ b'ṭ* : [X-nombre ?] d'oiseaux (l. 1-2).

*tpḥ [...]* : deux ou trois (oiseaux) (l. 12-13).

*tpṣ* : un filet ? d'oiseleur ? (l. 7).

*ḡrṭ [...]* : un (oiseau) (l. 15).

Cf. *ḥmn* : un (oiseau) (l. 12), où il s'agit probablement d'une indication locale et non pas du bénéficiaire.

#### **Commentaire**

Comme ailleurs dans ces textes, les indications lexicales et syntaxiques sont ici tout à fait insuffisantes pour nous permettre une compréhension un peu complète du contenu. Pour des considérations d'ordre général sur ce texte où il est question surtout d'offrandes d'oiseaux, on se référera au travail de Xella <sup>31</sup>. Les particularités lexicales et syntaxiques de ce texte par rapport aux autres textes de la pratique font que nous nous demandons si cette tablette n'aurait pas été apportée à Ougarit d'un des villages du royaume, peut-être de l'est, où le culte aurait eu sa forme particulière. Ce texte est-il un témoin rarissime sur le culte dans un village de l'arrière-pays (ou à Ougarit même — en faveur, donc, de l'arrière-pays) ? Cette hypothèse pourrait expliquer les différences par rapport à la plupart de nos textes rituels qui, eux, relèvent du culte royal comme il était pratiqué à Ougarit. Ce culte aurait contenu des éléments propres au culte royal (par ex., la déesse *b'lt b(h)tm*, « la Dame du Palais ») mais aurait fait montre aussi d'éléments locaux, tels les sacrifices pour au moins un village et peut-être pour un district (ligne 15), et même d'éléments individuels, telle la dédicace à un particulier, *mzy-bn-x* (l. 14), d'une offrande. S'agirait-il d'un culte vraiment populaire ou seulement provincial, tout en restant officiel et royal ? Nous aurons à discuter ces hypothèses en traitant de chaque élément du texte qui appuie l'une ou l'autre d'entre elles.

Ligne 1. La première ligne présentait peut-être déjà le schéma de plusieurs lignes situées plus bas, c'est-à-dire que l'on indiquait le nombre d'oiseaux qui avaient servi d'offrande <sup>32</sup>. L'usage du mot *'ṣr*

30. « Oiseaux » ici et aux mêmes lignes à la rubrique suivante est inséré entre parenthèses parce que le mot est restitué à la ligne 11 et n'est pas répété aux lignes suivantes, allusion y étant faite seulement par des noms de nombre.

31. RSF 12 (1984), p. 165-68.

32. Pour del Olmo Lete, l'identification du texte comme un registre et la restitution ligne 1 du mot *spr*, « [Registro contable] de ... », est préférable à celle d'un nom de nombre (*Religión* [1992], p. 68). Le caractère *sui generis* de ce texte, par rapport aux autres textes de ce recueil, rend très difficile le choix entre ces deux possibilités. Remarquons que ce texte n'a pas la forme de RS 18.041, RS 19.015, RS 24.292, ou RS 34.126, autres textes qui ont un caractère administratif ou qui commencent par *spr*, mais les différences entre les quatre textes sont d'une telle importance qu'il semble impossible d'en tirer une conclusion ferme quant à la bonne restitution de RS 1.019:1. Pourtant la ligne d'interprétation que suit le savant espagnol à partir de la restitution de *spr*, à savoir que le texte ne parlerait que d'oiseaux, à

pour désigner l'oiseau d'offrande ou de sacrifice est connu à Ougarit surtout en rapport avec les *inš ilm* mais ne se limite pas là. On sait que le sacrifice d'un seul oiseau était de règle quand il s'agissait de la divinité *Šapānu* (voir RS 1.003:24) et que c'étaient des oiseaux qu'on sacrifiait, sans qu'une divinité soit nommée comme bénéficiaire, lors du rituel funéraire pour un roi d'Ougarit (voir RS 34.126). Par opposition aux offrandes de *ynt*, « colombe », et de *ynt qrt*, « colombe de ville », dans les textes de la pratique, on peut admettre que les *šrm* de ces textes étaient des oiseaux sauvages. Si la restitution du mot *ʿy<sup>1</sup>qš*, « oiseleur », à la ligne 7 est exact<sup>33</sup>, ce serait un argument en faveur de l'origine sauvage de ces oiseaux. Pour la question du sacrifice de bêtes sauvages, y compris les oiseaux, voir notre discussion des mots *mšd* et *šd* dans RS 24.258:1<sup>34</sup>.

Ligne 2. La restitution de *dbh*<sup>35</sup> est fondée uniquement sur la formule *dbh tph* à la ligne 13. En raison de l'état de RS 1.019 et en l'absence d'autres exemples, on peut douter que *tph* soit une variante de *šph*, « famille, clan, descendance, etc. »<sup>36</sup>. Pourtant, aucune autre solution ne se présente : à notre connaissance, la racine *TPH* est rigoureusement absente des langues sémitiques et le seul point d'appui venant de l'ougaritique pour l'explication de *tph* est l'anthroponyme *ttph*. Gröndahl a renoncé à une explication du nom<sup>37</sup>, mais la présence de /h/ fait penser qu'il est ouest-sémitique et Gordon l'a expliqué comme fondé sur une forme verbale du schème-Š<sup>38</sup>. Dans un nom propre, l'explication par confusion de sons (*tph* = *šph*) est plus plausible, car cette confusion est attestée dans un anthroponyme (*āhrtp* = *āhršp*) et des phénomènes semblables sont assez fréquents dans les noms propres<sup>39</sup>. Si l'explication de Xella se montre juste, nous serions enclin à y voir un indice que ce texte est d'origine étrangère à la ville d'Ougarit, car ni la forme *tph* = *šph*, ni la phrase *šph bʿl* ne sont connues en ougaritique classique (voir aussi ci-dessous, *tpš*, ligne 7).

Ligne 4. Pour la description épigraphique du début de cette ligne, voir notre remarque textuelle. Notre restitution de *š* n'est qu'un exemple d'un texte possible mais elle n'est pas sans fondement : (1) si le signe suivant, en partie visible, est bien {1} (déjà loin d'être certain), il n'y a de la place que pour un signe ou au plus deux devant ce {1}<sup>40</sup> ; (2) dans d'autres textes *bʿlt bhtm* reçoit non seulement *ālp w š* « (un) bœuf et (un) bélier » (RS 24.249:8'-9', 16') mais aussi des béliers sans autre sacrifice vif (RS 24.253:30-31 [(un) bélier] ; RS 1.003:5 ≈ RS 18.056:5-6 [deux béliers]).

La forme *btm* (au lieu de l'habituelle *bhtm*) serait-elle encore un indice d'origine non métropolitaine de ce texte ? Si oui, que signifie *btm* ? Simplement « des maisons » ou « du Palais » ? Nous pensons que *bhtm* dans ce théonyme désigne le palais royal (voir sur RS 1.001:21). Si *btm* dans RS 1.019 a ce même sens, ce texte a pu ressortir au culte officiel tel qu'il était pratiqué dans une ville du royaume autre qu'Ougarit ou ressortir au culte officiel d'Ougarit en faveur des districts (dans ce dernier cas il resterait à expliquer les formes aberrantes et le vocabulaire particulier). Par contre, RS 1.019 pourrait représenter le culte populaire de l'arrière-pays et *bʿlt btm* aurait pu subir une

---

l'exclusion de toute autre offrande, nous semble faire violence au sens évident de plusieurs mots. La prudence demande donc que l'on laisse en suspens la question de la restitution du début de cette ligne.

33. Pour les conclusions à tirer de cette lecture, voir Xella, *RSF* 12 (1984), p. 165-68. Sanmartín, arguant que *šr* désignerait l'oiseau de basse-cour (*AuOr* 8 [1990], p. 96-97), ne tient pas compte de la présence vraisemblable de *yqš* dans ce texte.

34. *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 23-33.

35. Acceptée par del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 68.

36. Xella, *TRU* I (1981), p. 115 ; idem, *RSF* 12 (1984), p. 167-68 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 167 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 68.

37. *PTU* (1967), p. 314.

38. *UT* (1965), § 19.2725 (le /š-/ du schème-Š devient /t-/ devant une racine commençant par /t/). Il est à signaler à l'encontre de cette hypothèse que le schème-Š, selon Gröndahl (ibid., p. 61), ne figure dans aucun anthroponyme commun : le seul nom cité est *šʿtqt* du texte mythologique *CTA* 16 VI *passim*, où il est bien évident que *šʿtqt* est un « nom de guerre ».

39. Gröndahl, ibid., p. 19-23.

40. Prendre ce {1} pour le premier signe de la ligne (del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 68) semble difficile (voir la remarque textuelle).

réinterprétation, pour signifier « la dame des maisons (du peuple) ». En raison du lieu de trouvaille (« Maison du Grand Prêtre ») et du petit nombre de témoignages qui nous sont parvenus sur la vie du peuple, il nous semble que l'hypothèse du culte officiel doit prévaloir. *b'lt btm* serait donc une forme aberrante — caractéristique peut-être d'un dialecte de l'ougaritique caractéristique de l'est ou du nord-est du royaume (voir les conclusions) — mais aurait le sens habituel de « Dame du Palais ».

Lignes 5-6. Si les lectures de *šā'n* et de *ī'pdm* sont justes, nous sommes en présence d'une série d'objets qui ont été offerts pour servir à l'habillement du dieu. Les possibilités de lecture sont trop nombreuses et les parallèles pour la présentation de vêtements trop rares pour permettre une restitution, même hasardeuse, au début de la ligne 6.

Ligne 5. Les formes de l'araméen ancien *š'n* (Ahiqar 206) et *mš'n* (AP 15:16 ; BMAP 2:5), « soulier, sandale », en comparaison avec l'hébreu *s'n* aussi bien qu'avec l'araméen plus tardif (*m*)*s'n*<sup>41</sup>, montrent bien que l'ancienne forme ouest-sémitique correspondant à l'akkadien *šēnu* est /š'n/, qui serait correctement écrit avec {š} en ougaritique. L'orthographe ici avec {ā} et la forme hébreu *s''ōn* (état construit) sont indicateurs d'une vocalisation /ša'ānu/. S'il s'agit bien ici de ce mot, il est évidemment au singulier, non pas au duel, comme on l'attendrait d'une entité qui ne fonctionne que comme une paire ; cf. l'expression *šnn mš'n* en l'araméen d'empire, où *mš'n* est au singulier. Plus loin dans ces textes (RS 18.041:27 ; RIH 77/2B<sup>+</sup>:2), le duel semble paraître sous la forme *šinm*, qui serait à vocaliser /ša'nāma/, comme en éblaïte et dans d'autres langues sémitiques<sup>42</sup>. Si donc la lecture et la traduction proposées pour RS 1.019 sont correctes, il faut conjecturer soit des variantes orthographiques, soit l'existence de deux formes de base en ougaritique.

Ligne 6. Si le *p* au milieu de la ligne est la conjonction, nous sommes en présence d'un élément syntaxique qui n'est pas du plus pur ougaritique, c'est-à-dire l'emploi de cette conjonction comme simple copule, sans notion de séquence ou de finalité.

Jusqu'à présent on ne connaissait qu'une attestation du mot *īpd*, désignant un vêtement, dans un texte profane, très lacunaire (RS 17.125:3 = PRU II 152) ; mais une tablette de Ras Ibn Hani vient nous fournir des exemples bien précis de l'usage profane du mot, car ce texte décrit des comptes débiteurs de personnages qui ont reçu un ou plusieurs *īpd(m)*<sup>43</sup>. L'apparition du mot dans ce texte de la pratique ne peut donc occasionner aucun étonnement.

Ligne 7. Nous n'avons trouvé aucun élément pour expliquer le mot *tpš*. Pourrait-on voir dans le {t} initial un cas de *t* = *š* (cf. plus haut sur *tpḥ*) et par conséquent l'équivalent du nom divin *Šapšu* ? La raison pour la différence d'avec la langue métropolitaine serait plus évidente ici, c'est-à-dire la dissimilation des phonèmes identiques (cf. l'arabe *šims*- « soleil »).

Comme nous l'avons remarqué plus haut (n. 18), l'explication de {šn'f-1} est difficile par suite de l'absence de parallèles. La racine *sn'* en arabe donne un mot signifiant « jointure » ; *šn'fīl* pourrait-il dénoter une espèce de piège ou de rets ? Signalons en passant que l'ancienne lecture de RS 24.284:3, selon laquelle se trouvait le mot *rt*, « rets, filet », n'est pas confirmée par notre collation (voir remarque textuelle). Autre possibilité : répartir les signes de façon à lire *š*, « brebis », suivi par un mot inconnu.

Ligne 8. On ne connaît pas la formule *b išt* dans les textes de la pratique et elle ne se trouve que deux fois dans les textes mythologiques, se rapportant les deux fois à la même situation et avec le verbe *šrp* « brûler » (CTA 6 II:33 ; V:14). Là elle signifie la destruction par le feu : il s'agit de 'Anatu qui se venge de Môtu après la mort de Ba'lu. Le mot *išt* aurait comme équivalent dans les textes de la pratique le mot *ūrm* « flammes, feu », qui semble connoter le fait de rôti plutôt que

41. Voir Lindenberger, *Ahiqar* (1983), p. 205, avec bibliographie.

42. Fronzaroli, *SEb* 7 (1984), p. 180 ; Conti, QdS 17 (1990), p. 141.

43. RIH 83/24 + 84/2, publié en translittération par Bordreuil, *CRAI* 1987, p. 289-90. Le mot semble attesté déjà à Ébla : Conti, QdS 17 (1990), p. 145.

l'« holocauste » (voir le commentaire de *rmst* dans RS 1.001:9 et RS 1.003:18). Un texte rituel exprime une réalité similaire à celle de RS 1.019:8-9 par le moyen du vocabulaire classique (*ālp* pour le bovin mâle et adulte, *ūrm* pour le feu de l'autel) : *ālp l md'gll b'l ūgrt 'ūl ūrm ū šnpt*, « ... (un) bœuf pour le MDGL de Ba'lu 'Ugārīta. Le sacrifice-ūrm ... » (RS 24.266:12-13). Le sacrifice du *tr* est très rare dans ces textes : on le rencontre vraisemblablement dans RS 24.277:20', un autre texte n'appartenant pas au noyau des textes rituels typiques, et peut-être dans RIH 78/16:7', un texte mutilé mais apparemment de forme plus typique. Si l'usage de *tr* comme épithète d'un dieu ne laisse pas de doute que le mot désigne principalement le bovidé mâle et adulte, sa rareté dans les textes rituels ne permet pas d'établir s'il s'agit d'un synonyme de *ālp* (selon cette hypothèse, les deux termes seraient utilisés à différents niveaux de la langue ougaritique), ou si les deux mots recouvrent des réalités différentes <sup>44</sup>.

Ligne 9. Malgré les particularités de ce texte, on préférera voir dans *b'l* le nom divin <sup>45</sup>, plutôt que le nom commun « seigneur » <sup>46</sup>. En effet, la présence dans ce texte d'entités non divines est incertaine et si celles-ci sont présentes c'est vers la fin du texte. Toujours est-il que le syntagme *b'lh* ne consiste pas en ND + suffixe pronominal, et ce texte ne peut donc pas servir pour appuyer l'hypothèse selon laquelle le rapport entre deux divinités ougaritiques s'exprimait par un suffixe d'appartenance (voir plus haut, commentaire de RS 1.005:13 *l'nd'h'l*).

Ligne 10. *hqr(n)* (le *-n* est conjectural, voir la remarque textuelle) constitue encore un mot dont le sens est tout à fait incertain, faute de parallèles en ougaritique et d'appui étymologique fiable : on peut citer *hqr* en hébreu et araméen <sup>47</sup>, qui a le sens partout de « chercher, examiner » ; *hqr*, qui dénote la « bassesse » en arabe classique et « la ruine » d'un bâtiment en sud-arabique ; et *hkr*, qui dénote en arabe l'« injustice » aussi bien qu'un objet « accaparé » ou « gardé en réserve » (terrain, denrée, grains).

La restitution de la fin de la ligne est conjecturale, mais fondée sur les meilleurs indices épigraphiques : le premier signe est {p/h/i}, le second {w/k/r} <sup>48</sup> ; dans la lacune on peut restituer {āt}, deux signes assez petits pour s'insérer dans l'espace disponible ; {rt} sont entièrement conservés.

Ligne 11. Notre restitution de *śrm* à la ligne 11 est motivée par la forme féminine du numéro « 1 » à la ligne suivante, car la séquence de *śrm ... āht* se trouve aux lignes 17-19 et elle montre bien que *śr* en ougaritique est un nom féminin <sup>49</sup>.

Nous n'avons aucune proposition pour restituer la fin de la ligne. Le seul nom divin même conjectural qui commence par {rd} est *rdmn*, que d'aucuns trouvent dans CTA 3 I:2 *prdmn* ; mais la lacune ici est insuffisante pour y placer {mn}, à moins que le {n} fût placé en dessous du {m}.

Ligne 12. La forme de *hmn* au directif/locatif est connue (RS 24.256:3 ; RS 24.250<sup>+</sup>:13, 14) et les signes {nh} auraient rempli assez bien l'espace (quoique de manière un peu insuffisante <sup>50</sup>). L'usage du terme dans les textes que l'on vient de citer a montré que le *hmn* ougaritique n'avait rien à faire

44. On a soutenu qu'en hébreu biblique *šōr* était un terme général signifiant l'unité de *bāqār*, à savoir « le bovidé », sans notions de sexe ou d'âge (Péter, VT 25 [1975], p. 486-96 ; Péter-Contesse, *Studien* [1992], p. 68-69 ; Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 427).

45. Xella, *TRUI* (1981), p. 114 ; Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 184 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 168.

46. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 68.

47. Xella, *TRUI* (1981), p. 116 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 168, n. 91. Xella cite aussi « nB *haqāru* » mais selon *AHW* (p. 322) le mot n'apparaît qu'une fois et la lecture est douteuse dans cette seule occurrence (*CAD* ne donne même pas la rubrique).

48. Pour le sens de *pr/prt*, voir ci-dessous, commentaire de RS 1.022:9' et de RS 18.041:3-5.

49. Gordon, *UG* (1940), p. 37, § 7.3 ; idem, *UH* (1947), p. 41, § 8.4 ; idem, *UM* (1955), p. 43, § 8.4 ; idem, *UT* (1965), p. 53, § 8.4.

50. La restitution de {hm[t]}, sans *-h*, proposée par Xella (*Baal Hammon* [1991], p. 171, n. 9), remplirait l'espace évidemment de manière encore plus réduite.

avec le « brûle-parfum », traduction traditionnelle du terme apparenté en hébreu et en araméen<sup>51</sup>, d'autant plus que dans les inscriptions palmyréniennes et nabatéennes le mot *hmn* dénote une sorte de chapelle<sup>52</sup>. Les rapports éventuels entre cette installation cultuelle et le théonyme *hmn* connu par plusieurs textes hourrites de Ras Shamra<sup>53</sup>, et/ou avec le mont Amanus, sont encore à établir<sup>54</sup>. L'explication étymologique qui voit un rapport direct entre *hmn* et le mot ougaritique *hmt* (CTA 14 II:65, III:159), auquel le sens général de « tente, hutte » convient, faisant appel à la racine *mediae infirmae* H(Y)M<sup>55</sup>, semble correspondre le mieux aux données connues actuellement.

D'après un texte hourro-ougaritique (RS 24.261:6, 16) l'existence du théonyme *hmn* semble démontrée (voir notre commentaire), et on est obligé de se demander si la formule *hmnh* ne dénoterait pas l'attribution du sacrifice à la divinité<sup>56</sup>. Nous remarquons 1° qu'aucun texte ougaritique ne demande cette interprétation pour bien se comprendre, et 2° que l'usage de l'uffixe *-h* pour désigner le bénéficiaire divin dans ces textes est rare. Tout en laissant ouverte la possibilité d'interpréter *hmnh* dans le sens divin, cette interprétation ne l'emporte donc pas sur celle qui y voit le locatif.

Ligne 13. Comme *dbh tph* de la ligne 13 a servi de base pour la restitution de la ligne 2, *tph b'* de la ligne 2 peut être pris pour l'indice que la lacune à la fin de la ligne 13 est à combler par un nom divin.

Ligne 14. Dans notre premier commentaire sur ce texte nous avons présenté l'hypothèse selon laquelle les éléments nommés aux lignes 14-15, 17-19, étaient simplement des entités non divines<sup>57</sup>. Nous nous demandons ici plus bas si cette explication est valable pour les autres cas, mais dans l'état actuel de notre intelligence du « panthéon » ougaritique, il paraît difficile de tenter une autre

51. Pour le sens du terme ougaritique, voir Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 23-24 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1407 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 298 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 113-14 ; idem, *TO* II (1989), p. 186, n. 135 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 99-100, 298 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 45-46 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 169-91 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 277-80 ; idem, *Religión* (1992), p. 27 ; Lipiński, *BiOr* 41 (1984), col. 439 ; idem, *IEJ* 36 (1986), p. 94 ; idem, *StPh* 4 (1986), p. 329 ; Hvidberg-Hansen, *RSF* 20 (1992), p. 115 ; Pardee, *JAOS* 113 (1993), p. 116-17.

52. Voir les études du terme araméen par Fritz (*FO* 21 [1980], p. 103-15 ; *BN* 15 [1981], p. 9-20), Drijvers (*JSS* 33 [1988], p. 165-80) et Xella (*Baal Hammon* [1991], p. 204-17), citant les palmyréniologues antérieurs (J. Starcky, J. T. Milik ...) qui, eux, avaient déjà compris que le sens du terme palmyrénien ne pouvait pas se limiter à désigner l'autel à encens (cf. Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1407 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 99-100 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 277-80 ; idem, *SEL* 3 [1986], p. 56, 62 ; idem, *OLA* 55 [1993], p. 59 ; Cunchillos, *AEPHER* 93 [1984-85], p. 236). Fritz assimile le terme hébreu à l'usage araméen ; en note seulement Drijvers mentionne le terme ougaritique (ibid., p. 179, n. 45) ; Xella consacre une étude détaillée au terme en ougaritique, hébreu et palmyrénien, y ajoutant celle de quelques textes nabatéens, et arrive à la conclusion que HMN/HMN dénote, *grosso modo*, une même entité partout (voir ibid., p. 218-25, pour l'étude des données de l'hébreu biblique ; cf. Ribichini et Xella, *SEL* 8 [1991], p. 162). Si nous sommes devant le même mot en ougaritique et dans les langues ouest-sémitiques postérieures, l'étymologie proposée par Drijvers, à savoir *hmy*, « protéger → mur » (ibid., p. 174), est sûrement fautive, car le mot ougaritique est *hmn*, tandis que le mot signifiant « murs, murailles » est *hmyt* en ougaritique (voir RS 1.002:18'), comportant donc /h/, non pas /h/, et c'est donc ce dernier terme qui est apparenté à l'arabe HMY, « protéger » (cf. Xella, ibid., p. 205, n. 126). Il est évident que la graphie avec {h} en ougaritique, d'un côté, et avec {h} en hébreu/araméen, de l'autre, ne renvoient pas automatiquement à des étymologies différentes (cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 113-14), car la distinction {h/h} n'est pas conservée en hébreu/araméen, mais certes elles laissent ouverte la possibilité de deux étymologies. Pourtant, cette hypothèse paraît caduque aujourd'hui devant l'avis qui commence à se répandre selon lequel les termes ougaritique (*hmn*) et hébreu/araméen (*hmn*) désigneraient une sorte de sanctuaire. Xella a proposé un lien entre *hmn* et *hmt* en ougaritique, le dernier mot désignant dans la légende de *Kirta* une sorte de demeure et ayant une étymologie plausible en arabe, à savoir *haymat*<sup>un</sup>, « tente, hutte » (*Baal Hammon*, p. 184-86, 190 ; voir aussi aux pages 181-83 et 186-87 l'étude des mots *hym* et *hm*).

53. Voir ci-dessous et Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 519, 525, 535 ; cf. Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 187-91.

54. Lipiński, *BiOr* 41 (1984), col. 439 ; Pardee, *JAOS* 113 (1993), p. 116-17.

55. Voir plus haut, la note 52, fin.

56. Au sujet « de lieux sacrés et d'objets divers auxquels un culte était rendu » à Mari, voir Lafont, *RA* 77 (1983), p. 113-14.

57. *Syria* 65 (1988), p. 188-90.



explication de cette ligne. Non seulement *mzy* est inconnu comme nom divin, mais les théonymes comportant un patronyme n'existent pour ainsi dire pas (les cas comme *dr bn il* constituent des formules descriptives plutôt que des « noms » au sens étroit du terme). La fin de la ligne faisant défaut, son interprétation constitue toujours un mystère<sup>58</sup>.

Ligne 15. *mkt* étant inconnu par ailleurs en ougaritique comme anthroponyme et le mot *bn* faisant défaut à la ligne 15, il faut renoncer à voir une identité de forme entre les lignes 14 et 15<sup>59</sup> ; on préférera l'explication de Xella<sup>60</sup>, qui voit en *mkt* un nom à *m*-préformante de la racine NKT, « faire une offrande, sacrifier ». Dans cette ligne la préposition indique donc plutôt la destination de l'offrande que son destinataire<sup>61</sup>.

Par suite de la cassure qui coupe la fin du {r} de *gr*<sup>62</sup>, il est impossible de savoir si ce mot précédait un nom de montagne (comme *gr ámn* dans RS 16.402:16<sup>63</sup>) ou si la ligne se termine par *gr*, et ce dernier mot pourrait à ce moment avoir le sens de « (district de) *Gūru* »<sup>64</sup>.

Ligne 16. Cette ligne comporte le troisième exemple de la formule *áht l...*, mais celle-ci dénote encore une troisième catégorie d'offrande : celle qui est destinée à une divinité, en l'occurrence la déesse 'Attartu Šadī.

Du fait de la version logographique qui existe pour le second élément du théonyme 'Attartu Šadī, il est clair que cet élément est constitué par le mot signifiant « champ, terrain (arable) à l'extérieur d'une ville »<sup>65</sup>. En raison de la rareté des attestations du nom en ougaritique et de l'absence de parallèles en d'autres langues, l'origine du théonyme demeure pourtant mystérieuse. Dans le *šd* est compris le terrain propre à la chasse, et sans complément d'information, il est impossible de savoir si le théonyme porte sur la fertilité des champs labourés, ou sur l'aspect de déesse chasserresse que l'on connaît pour 'Attartu<sup>66</sup>, ou sur une troisième caractéristique, encore inconnue<sup>67</sup>. D'après la forme ougaritique du nom, on peut être certain qu'il s'agit d'une manifestation

58. Del Olmo Lete propose de voir ici un nom commun voisinant par sa signification à *mkt* à la ligne suivante, mais il n'a pas d'étymologie convaincante à proposer (*Religión* [1992], p. 69).

59. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 40.

60. *TRU* I (1981), p. 116.

61. La distinction est faite par Xella, *ibid.*

62. N'oublions pas que la lecture {g'b}, un mot qui désigne une installation cultuelle, est à la rigueur possible (voir notre remarque textuelle).

63. *PRU* II 12 ; cf. Pardee, *AfO* 31 (1984), p. 215-19.

64. Cf. Bordreuil, *Syria* 61 (1984), p. 1-10. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'une montagne divinisée (del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 69), mais la présence de toponymes aux lignes 18 et 19 nous fait préférer l'explication banale. Signalons aussi l'extrême rareté de la montagne divinisée dans ces textes de la pratique : on ne connaît que le théonyme cosmique *grm-w-thmt*, qui ne reçoit d'offrandes qu'au cours des rites rapportés par RS 24.643, reflets des textes du « panthéon », et *špn*, dont la popularité est plus large.

65. RS 17.352:12 DINGIR.MÛŠ.EDIN, « la déesse IŠTAR de la steppe » (*PRU* IV, p. 122). Voir notre discussion de 'ttrt hr en RS 1.005:1 et les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 470. L'équivalence syllabique interdit une autre étymologie (Aartun, *UF* 16 [1984], p. 31 ; *ibid.*, *UF* 17 [1986], p. 29 ; *ibid.*, *Minoische Schrift* [1992], p. 233, 246). La syntaxe du texte syllabique montre que l'élément ŠD fait partie du théonyme, et qu'il ne fonctionne donc pas comme nom commun (cf. Clifford, *Cosmic Mountain* [1972], p. 78, n. 53).

66. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 62. On ne peut citer le théonyme « 'ttrt gt » pour prouver l'interprétation agraire de l'élément *šd* (Korpel, *Rift* [1990], p. 580, n. 394) car, à notre connaissance, le théonyme n'existe pas (on peut aussi critiquer la traduction « 'Attartu of the vineyard », p. 669, car le *gt* n'est ni la vigne ni le vignoble). De toute façon, les qualificatifs désignant les diverses manifestations d'une divinité ne refléteront pas forcément un champ sémantique identique.

67. Pour De Moor, le qualificatif ferait allusion à la recherche à laquelle s'est livrée 'Anatu dans les champs pour retrouver son frère (*CTA* 5 VI:28). Il nous paraît cependant que l'identification des deux déesses n'est pas suffisante pour permettre cette explication (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 49-50).

Le profil des manifestations multiples qui caractérisent certaines divinités montre beaucoup de variété, en sorte qu'il n'existe aucune raison de croire que *šd* ait un quelconque rapport sémantique avec l'élément *hr* de la manifestation s'appelant 'Attartu Hurri (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 74, n. 75 :

de la déesse ouest-sémitique, distincte de l'*Ištar* mésopotamienne (à ce sujet, voir plus haut, commentaire de *ʿttrt hr* en RS 1.005:1 et de *ʿttrt* en RS 1.017:25).

Lignes 17-19. On ne connaît pas la localisation de *Gattu-Tarrummanni* (lit. « le pressoir de (la divinité) *Tarrummanni* »), mais *Salḫu* se trouve certainement au nord, probablement dans la région de Jabal Quṣeir, à l'est du mont Ṣapon<sup>68</sup>.

L'orthographe de *slḫ* avec {ḫ} est insolite. Il s'agit soit de la notation de la voyelle casuelle<sup>69</sup>, soit d'un suffixe adverbial<sup>70</sup>, et dans ces deux cas la chose désignée serait la ville de *Salḫu*; soit d'une variante du suffixe *nisbé*<sup>71</sup>, et la personne/divinité désignée aurait porté un nom dérivé du nom de la ville. Il serait important de pouvoir choisir entre ces possibilités, car s'il s'agissait de la ville ou d'une divinité tutélaire de la ville nous aurions un point fixe dans ce texte, tandis que s'il ne s'agissait que d'un nom de personne nous n'aurions comme toponyme que celui de la ligne 18, de localisation inconnue. Si la ligne 15 était entière on aurait un élément en main pour trancher la question : la ville/région de *Salḫu* est certainement dans le nord et ne serait peut-être pas mentionnée en association avec le district de *Gūru*.

Contre l'analyse comme voyelle casuelle et contre l'analyse comme *nisbé*<sup>72</sup> est le fait que les deux suffixes, désignés par *ʿalif*, devraient indiquer correctement la voyelle casuelle (\*-/Vʷu/, /-Vʷa/, /-Vʷi/); or ici {ḫ} indiquerait que le cas d'attribution d'un sacrifice était celui du nominatif, situation peu attendue étant donné que l'autre façon de désigner l'attribution d'un sacrifice est par la préposition *l*, toujours suivie par le génitif. Contre l'analyse comme désinence adverbiale est l'absence de ce morphème ailleurs en ougaritique, aussi bien que l'absence du même suffixe au toponyme précédent. En faveur de cette analyse parle le changement d'expression aux lignes 17-19, par rapport aux lignes 14-16, à savoir la présence de la préposition à ces dernières lignes, son absence aux lignes 17-19, aussi bien que la répétition du mot *ʿšrm*, « oiseaux ». Certes, de telles variations formelles se retrouvent fréquemment dans ces textes de la pratique, mais on se demande quand même si dans ce texte, qui s'est écarté à plusieurs reprises des façons habituelles de s'exprimer dans ces rites, l'absence de la préposition aux lignes 17-19 ne signifie pas une autre manière d'agir. On remarquera dans ce sens que le seul autre lieu à bénéficier d'un sacrifice selon ce texte est le *ḡrl-[X]*, à la ligne 15, où l'expression n'est pas *l* + NG, mais *l* + nom de sacrifice + NG, le nom de sacrifice étant à l'état construit avec toutes les possibilités d'interprétation que ce syntagme laisse ouvertes. Quelle que soit, donc, l'analyse grammaticale de *gt trmn* et de *slḫ*, il nous paraît vraisemblable que les entités représentées n'aient pas été les bénéficiaires des sacrifices au même titre que les divinités nommées à d'autres endroits de ce texte, leur statut étant plutôt celui de la *mkt ḡrl-[X]*.

La présentation d'offrandes à des entités non divines est très rare dans ces textes, limitée pour ainsi dire à celui-ci. Il est donc permis de penser que dans ces trois cas, au moins, le bénéficiaire de

« Mit dem Begriff 'Steppe' ist hier gewiß in erster Linie der Lebensraum der Hurriter in der offenen Landschaft gemeint »). Si on pouvait accepter que l'habitat principal des Hourrites était la steppe, le lien deviendrait envisageable, mais dans tous les cas il ne serait pas « gewiß » (concernant l'élément *hr*, voir notre commentaire au sujet du sens géographique du terme, en particulier les notes 34, second paragraphe, et 42 de l'étude de RS 1.005). Et la seconde explication que proposent les savants de Münster, à savoir que *šd* constituerait un usage euphémique « für den lebensfeindlichen Raum der Unterwelt » (ibid.), n'est pas plus certaine, car ni *ʿAḫartu* ni l'une ou l'autre de ses manifestations ne montrent d'attaches particulières avec l'au-delà d'après les textes ougaritiques (voir plus haut, commentaire de RS 1.005:1, les remarques concernant l'explication funéraire du théonyme *ʿAḫartu Hurri*).

68. Voir Astour, *UF* 13 (1981), p. 8-9; Bordreuil, *CRAI* 1987, p. 301; idem, *Syria* 66 (1989), p. 272; idem, *Techniques* (1990) II, p. 260-63. Pour les attestations en cunéiformes et en égyptien, voir Astour, ibid.; Rainey, *Tel Aviv* 9 (1982), p. 133.

69. Voir Bordreuil, *SEL* 5 (1988), p. 26.

70. Cf. *-u(m)* en accadien (Von Soden, *GAG* [1969], § 66), et notre discussion de {ṣbū} (commentaire de RS 1.003:47), où le *ʿalif* ferait de toute façon partie de la racine.

71. Astour, *UF* 5 (1973), p. 38; Xella, *TRU* 1 (1981), p. 116.

72. Astour, ibid. (cet avis se distingue de celui de Bordreuil [référence n. 69] par le fait que la terminaison [ʷu] serait, selon Astour, une forme de gentilece, qui devait s'écrire en ougaritique par {ḫ} au nominatif, par {i} au génitif).

l'offrande était en fait la divinité du lieu nommé, qui serait *Tarrummanni* dans le cas de *gt trmn*<sup>73</sup>. L'identification de la divinité désignée par {ḡr}[...] et {slḥù) est plus difficile en raison de l'état mutilé de la première notation et de l'orthographe insolite de la seconde. S'agirait-il dans les trois cas de simples locatifs, signifiant que ces oiseaux sont destinés à des sacrifices qui devaient avoir lieu en ces endroits et à l'intention de la divinité principale de chaque endroit ?<sup>74</sup> Dans cette explication, la divinité à laquelle fait allusion la ligne 19 serait vraisemblablement '*Anatu Salḥi*, la seule qui soit connue pour avoir un rapport particulier avec le lieu-dit en question (cf. commentaire de RS 1.009:1 et de RIH 77/10B<sup>+</sup>:8-9).

### Conclusions générales

RS 1.019 consiste en une liste d'offrandes de toutes sortes<sup>75</sup>, y compris un taureau et des vêtements, mais surtout des oiseaux sauvages<sup>76</sup>. On trouve le mot *dbḥ*, « sacrifice, repas sacrificiel », à la ligne 13 et le même mot est peut-être à restituer à la ligne 2. L'absence d'indications temporelles et locales (les lignes 18-19 désignant soit des lieux sur lesquelles les sacrifices devaient attirer des bénédictions, soit les endroits où des sacrifices devaient avoir lieu postérieurement) isole ce texte du plus grand nombre des textes de la pratique. Pourtant, la variété d'objets recensés, aussi bien que la mention vraisemblable d'un acte sacrificiel (l. 8-9), font douter qu'il s'agisse simplement d'un document administratif enregistrant la sortie d'objets d'un magasin. L'occasion du texte serait donc une fête, qui n'est pas désignée nommément, avec présentation d'offrandes et participation à un repas sacrificiel où figurait un taureau ; on ne peut pas savoir si les oiseaux servaient d'holocauste ou s'ils figuraient au repas. Les différences formelles par rapport aux autres textes de la pratique font croire que ce texte ne reflète pas le culte auquel le roi et son entourage immédiat participaient normalement, mais le rite d'une autre partie de la population du royaume — sans que des préoccupations royales en soient pour autant absentes.

Les bénéficiaires des offrandes étaient : (1) des divinités (la postérité [?] de *Ba'lu*, *Ba'latu Bâtima*, *Dagan*, *Šapšu* [ ? — ce serait sous la forme *tpš*], *Ba'lu* lui-même, peut-être '*Aṭiratu*, et '*Atartu Šadī*) ; (2) un (ou deux ?) êtres humains (*mzy bn-X* [et *slḥù* si ce dernier mot ne désigne pas la ville de *Salḥu*) ; (3) un ou deux villages et la divinité principale du lieu (*gt trmn* et *slḥ*, si *slḥù* ne désigne pas un être humain) ; (4) un district ou une montagne, peut-être encore ici s'agissait-il de la divinité principale de l'endroit (*ḡr* ou *ḡr-X*) ; (5) deux éléments cultuels, un lieu sacré (le *ḥmn*) et une forme de sacrifice (*mkt*)<sup>77</sup>. Cet ensemble est superposé à un autre ensemble (et les deux grilles ne s'emboîtent pas, elles s'entrecroisent), à savoir, les moyens lexicaux, morpho-syntaxiques et syntaxiques que l'on a employés pour désigner les rapports entre les offrandes et les bénéficiaires : la préposition *l*, la préposition *b*, le suffixe locatif *-h* et la simple juxtaposition. Ces variations formelles nous font croire que les bénéficiaires nommés ne disposaient pas tous de la même façon des sacrifices ici nommés (voir le commentaire des lignes 14-19).

Les règles auxquelles un tel enchevêtrement obéissait nous échappent ; l'hypothèse qui suit n'est que l'ébauche d'une réponse aux questions que nous nous sommes posées au cours de l'étude que nous

73. Pour la possibilité d'un lien particulier entre *gt trmn* et le palais royal, voir RS 1.001:12, en particulier note 271.

74. Sur le cas de *gt mlk* en RS 24.249:11', voir notre commentaire. Nous doutons du bien-fondé de l'hypothèse qui voit en ces formules des preuves de la divinisation des lieux nommés (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 200). Pour del Olmo Lete (*Religión* [1992], p. 69), se trouverait notée aux trois dernières lignes l'origine des oiseaux sacrificiels, non pas la destination. Cette explication est confortée par l'absence de la préposition *l* et le fait que des lieux ne bénéficient pas normalement d'offrandes. Mais l'observation grammaticale ne tient pas compte du fait que la préposition ne s'emploie pas toujours dans ce texte lorsqu'il s'agit d'attribution d'offrandes. Du reste, on se demande quelle serait la syntaxe des lignes 17-18, où '*šrm* n'est probablement pas à l'état construit.

75. Cf. plus haut, la note 32.

76. Cf. plus haut, la note 33.

77. Le sacrifice *dbḥ* serait à ajouter à cette cinquième catégorie si le mot se trouvait à la ligne 2 du texte original. Nous n'indiquons pas ici l'occurrence du terme à la ligne 13, car là il fait partie d'une locution adverbiale.

venons de faire. Il s'agirait d'un moment cultuel qu'un scribe a fixé sur l'argile sans indiquer ni la date <sup>78</sup> ni le lieu — et encore moins l'intention de la rédaction. La cérémonie cultuelle a eu lieu soit à Ougarit, soit dans un village du royaume (si nous préférons la seconde possibilité c'est à cause des particularités linguistiques que recèle ce texte) ; elle était de caractère officiel, c'est-à-dire qu'elle répondait aux besoins du gouvernement royal et recoupait en partie le culte royal d'Ougarit ; mais il semble qu'elle répondait en même temps aux besoins d'une partie restreinte du royaume, en l'occurrence les lieux indiqués par les noms de *ḡrl-[X]*, *Gattu-Tarrummanni* et *Salḫu*. Chacun de ces noms posant un problème, comme nous l'avons fait ressortir au cours du commentaire, il est impossible de dire s'il s'agit de la région à l'est de la ville d'Ougarit (le district de *Ḡūru*), celle qui se trouve au nord-est (où se trouve la ville de *Salḫu* ; la ligne 15 parlerait en ce cas d'un nom de montagne), ou de ces deux régions à la fois.

---

78. Pour nous, l'expression temporelle de la ligne 13, *b ym dbḫ tḫ* [...], n'est d'aucune utilité pour fixer la date du texte. Dans les textes classiques de la pratique on trouve souvent désignés le jour du mois, par son chiffre, et le mois lui-même, par son nom.

## Chapitre 9 : RS 1.022

RS 1.022 = M3364 + 3365 (= A2774 + A2775 ; AO 12.036) = CTA 37 = UT 22 = KTU 1.49 Fig. 6

*Dimensions* : hauteur 74 mm ; largeur 69 mm ; épaisseur 26 mm.

*État* : Fragment de bord gauche constitué par deux fragments recollés (M3364 = le petit morceau supérieur, M3365 = le grand fragment). Il s'agissait à l'origine d'une assez grande tablette inscrite des deux côtés. Aucune écriture n'étant visible au *verso* du petit fragment (qui devient, bien sûr, quand il est retourné, le fragment inférieur), il paraît certain que le texte commençait en haut de la principale surface conservée et qu'il s'est terminé tout de suite après notre ligne 15'. Ni la hauteur ni la largeur n'étant connues, nous ne sommes pas en mesure de calculer le nombre de lignes que comportait le texte à l'origine d'après ces seuls restes. Pourtant, certaines ressemblances entre RS 1.022:2'-5' et RS 1.023:3'-5' (voir ci-dessous « Essai de reconstitution des lignes 2'-5' ») indiquent que ces lignes de RS 1.022 ne comportaient d'ordinaire que quelques signes de plus, ce qui permet d'envisager une largeur totale d'environ 100 mm, et donc d'une hauteur d'environ 150 mm. Si le *recto* portait environ vingt-cinq lignes (douze lignes étant visibles sur les 77 mm conservés), le texte ne pouvait pas comporter plus d'une quarantaine de lignes (à savoir : environ 25 lignes au *recto*, 0-2 sur la tranche inférieure, une dizaine au *verso*<sup>1</sup>).

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* ressemble à celui de RS 1.017, avec la forme connue surtout par les textes administratifs et épistolaires, une forme à pivotement plus marqué du calame vers la droite lors de l'impression du clou vertical. On peut ajouter que le *ductus* de RS 1.022 ressemble de très près à celui de RS 1.023, et l'on peut envisager aisément que le même scribe ait écrit les deux textes. Malgré l'état de conservation de la tablette, son identification comme texte rituel paraît certaine, car presque à chaque ligne on trouve une formule caractéristique des textes de la pratique.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXII (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 84<sup>2</sup> ; photo CTA, pl. XLII). Première traduction complète : Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52.  
Ginsberg, *KU* (1936), p. 122.

Tarragon, *TO II* (1989), p. 169-70.  
Xella, *TRU I* (1981), p. 117-19.

### Texte

#### Recto

1') [... ]f-1t1-1[...]

2') [... ]t . š l i[...]

3') [... ]f-1rt . šf-1[...]

4') [--]f-1[?]11 pdr[...]

5') šin āh1dh[...]

6') l 'ttr[...]

7') 'lm . km1m1[...]

8') w b 1t1 . š[...]

9') l 1l . pr[...]

10') mīt š' [...]

11') ptr . k[...]

12') [-]f-lyū1-1[...]

.....

1. On n'oubliera pas que le revers de la tablette n'est pas entièrement inscrit, le texte se terminant au *verso* à peu près au niveau de la ligne 9' au *recto*.

2. Les quelques signes visibles au *verso* n'ont pas été remarqués avant l'édition du texte dans *KTU*, et il n'en existait donc jusqu'ici aucune copie.

## Verso

.....  
13') l-l[...]

14') m-l[...]

15') y[...]

## Remarques textuelles

- 1') La première trace visible n'a pas la forme du clou séparateur (contre tous les témoins). Le {t} suivant semble certain (avec *KTU*).
- 3') Au début de la ligne on voit une pointe de clou horizontal : il ne s'agit donc pas de {t} (la restitution que l'on trouve proposée dans *KTU*), mais de {t} (cf. {'t}l en RS 1.023:4').  
À la fin de la ligne le début d'un signe est visible, apparemment un clou vertical (on trouve {l} dans *KTU*, ce qui paraît juste d'après le contexte).
- 4') On voit deux traces au bord supérieur du fragment M3365 que les éditeurs de *KTU* n'ont pas vues ; étant des coins de clou horizontal, elles ne correspondent pas à la restitution de {[ā]l]p} proposée dans *KTU*, et nous restituons {r}, en conformité avec RS 1.023:5' ({{[']s}r}).
- 5') La lecture alternative de {f'nq]dh}, pour {ā'h]dh}, que mentionne Herdner en note <sup>3</sup>, ne paraît pas possible : le premier signe ne comporte que deux clous, et les traces suivantes conviennent à {h} (on ne trouve ni un autre {h}, ni un {q}, pour permettre la comparaison explicite).
- 12') On trouve des traces avant et après {yū} (voir la copie de Virolleaud ; elles ne sont indiquées ni par *CTA* ni par *KTU*).
- 13'-15') Les quelques signes au verso sont passés inaperçus avant l'édition de *KTU* <sup>4</sup>. À la ligne 13' on voit un début de signe qui n'est pas noté dans *KTU*. Du deuxième signe à la ligne 14' on voit la tête de deux clous verticaux ({s/b/l/d/ū}).

Essai de reconstitution des lignes 2'-5' <sup>5</sup>

2') [     ]t . š l i [lt . š]

3') [l 't]f]rt . š f]l [...] <sup>6</sup>

4') ['s]f]r] [.] f]l pdr [ . tt]

5') šin ā'h]dh [...] <sup>7</sup>

3. *CTA* (1963), p. 123, n. 2.

4. La notation explicite dans *CTA*, à savoir, « Le revers manque » (p. 123), est donc fausse.

5. Comme Milik l'a signalé (*Ugaritica* VII [1978], p. 137-38), RS 1.022:2'-5' et RS 1.023:4'-5' semblent se recouper, permettant la restitution partielle des deux textes.

6. Dans la lacune se serait trouvé un nom divin.

7. Il paraît difficile de faire aller la restitution de RS 1.022 jusqu'à la fin de la ligne 5' et à la ligne 6', car restituer ici d'après RS 1.023:5'-6' laisserait un grand vide à la fin de RS 1.022:5' par rapport aux lignes précédente et suivante :

4') ['s]f]r] [.] f]l pdr [ . tt]

5') šin ā'h]dh [vacat]

6') l 'ttrt [tšnpn]

On peut proposer soit que les signes composant le verbe *tšnpn* ont déversé sur le bord droit de la tablette à la fin de la ligne 6' (la ligne 5' demeurant anormalement courte), soit que le verbe était placé devant la locution prépositionnelle :

4') ['s]f]r] [.] f]l pdr [ . tt]

5') šin ā'h]dh [tšnpn]

6') l 'ttrt [vacat]

La présence du *vacat* à la ligne 6' ne pose pas un problème aussi grave, car 'Im kmm au début de la ligne 7' constitue une nouvelle phrase, alors que selon la première restitution la ligne 5' est courte, malgré le fait que les mots *šin āhdh* ne terminent pas la phrase. Il est aussi possible – contre le témoignage de RS 1.023:6' – que la conjonction *w* ait introduit la formule 'Im kmm, ce {w} se trouvant à la fin de la ligne 6' et comblant un peu l'espace vide, selon cette seconde restitution.

**Traduction**

- Recto 1') [...] [...]  
 2') [...]T, (un) bélier pour 'I[latu, (un) bélier]  
 3') [pour 'At]tartu, (un) bélier pour [X-divinité ...]  
 4') [(un) oise]au pour *Pidar*; [six têtes de]  
 5') menu bétail en même temps [...]  
 6') à 'Attartu [...]  
 7') Au (jour) suivant, de même [...]  
 8') Et au troisième (jour) <sup>8</sup>, §[...]  
 9') À la nuit (un) jeune taureau [...]  
 10') cent (sicles <sup>?</sup> de) lai[ne...]  
 11') PTR K[...]  
 12') [-]IY<sup>?</sup>U[-] [...]

Verso (Aucun mot entier n'est conservé.)

**Structure du texte**

L'état du texte ne nous permet guère de comprendre le déroulement du rite qu'il rapportait. Le seul jalon important est l'expression temporelle *w b tlt* à la ligne 8', indiquant qu'il s'agit d'un rite mensuel, commençant peut-être à la nouvelle lune du mois en question. Aucune autre formule temporelle n'intervenant, il semble que le rite de nuit (l. 9') ait eu lieu pendant la nuit du 3 au 4 de ce mois (s'il ne s'agit pas du 3<sup>e</sup> jour d'une autre fête du mois). Si le texte de RS 1.023 peut être pris comme témoin, il paraît nécessaire d'en déduire que le rite noté dans ce texte ne dépassait guère le 3<sup>e</sup> jour du mois.

**Les dieux**

Le principal critère pour répartir les théonymes en deux listes est la répétition de *'ttrt* (l. 3' et 6'), mais il n'existe aucun critère pour fixer l'endroit précis de la rupture, à moins que ce soit l'adverbe *āhḏh*, insolite dans ces textes.

l. 2'-4'	l. 4'-6'	l. 7'	l. 8'-fin
inconnu	[( <i>šnpt</i> ?)]	inconnu	inconnu
...	<i>'ttrt</i>	...	...
<i>i[lt]</i>			
[ <i>'t</i> ]t <sup>?</sup> t			
[...]			
<i>pdr</i>			

**Sommaire des offrandes <sup>9</sup>**

Lignes 2'-4' : trois béliers et un oiseau.

Lignes 4'-6' : [six <sup>?</sup> têtes] de menu bétail.

Ligne 7' : répétition de X-nombre de sacrifices, peut-être six têtes de menu bétail.

Ligne 9' : un jeune taureau.

Ligne 10' : cent (sicles <sup>?</sup> de) laine.

Ligne 11' : (un <sup>?</sup>) PTR.

**Les bénéficiaires — les offrandes**

*i[lt]* : un bélier (l. 2').

8. Soit du mois, soit d'une subdivision du mois.

9. Le nom désignant le type de sacrifice n'étant jamais conservé, ces données sont forcément absentes ici. Il est possible que l'offrande dont bénéficiait 'Attartu était du type *šnpt* (si le verbe *tšnpn* est à restituer soit à la ligne 5', soit à la ligne 6' – voir la note 7).

[*ʿt*]*f**l**rt* : [un bélier] (l. 2'-3') ; *ʿttrt* : [six ? têtes] de menu bétail (l. 4'-6').

*pdr* : un oiseau (l. 4').

Divinité inconnue : un bélier (l. 3'), [six ? têtes] de menu bétail (l. 7' *kmm*), un jeune taureau (l. 9'), cent (sicles ? de) laine (l. 10'), (un ?) PTR (l. 11').

### Commentaire

Ligne 2'. Le fait qu'on n'offre jamais plus d'un ou deux béliers à la fois (voir RS 1.001:2 §), nous interdit de prendre le {*t*} comme la fin d'un nom de nombre : il s'agira en principe d'un théonyme <sup>10</sup>.

Ligne 3'. Par le passé on ne s'est pas rendu compte de la présence d'une pointe de clou horizontal devant {*rt*}, et on a généralement restitué ici {[*āt*]*rt*} d'après la ligne 6' <sup>11</sup>. Pourtant, c'est bien le début de *ʿttrt* que l'on trouve après {*ilt*} en RS 1.023:4', et la restitution de ce théonyme devient alors vraisemblable ici, d'autant plus que la trace visible convient parfaitement. La déesse *ʿAttartu* revient probablement par trois fois sur quatre lignes au texte parallèle cité (en entier ligne 3', {[*ʿt*]*l*{*rt*}} ligne 4', entièrement restituée à la ligne 5'). Il n'y a donc rien d'in vraisemblable à voir la même déesse aux lignes 3' et 6'.

Ligne 4'. Encore une fois l'état de la tablette interdit une distinction importante : s'agit-il ici du théonyme PDR ou de PDRY <sup>12</sup> ? Le panthéon d'Ougarit (au sens large) n'offre aucune raison de préférer ici la présence de l'un ou de l'autre, car il est certain que la forme sans {-y} paraît dans ces textes de la pratique (RS 1.023:5' ; RS 24.250<sup>+</sup>:11 ; RS 24.284:28) — et sa présence dans le texte mythologique CTA 3 I:25 est pour le moins vraisemblable —, alors que les graphies syllabiques reflètent deux réalités phonétiques <sup>13</sup>, et donc divines, distinctes <sup>14</sup>. La comparaison avec le premier texte qui vient d'être cité fait préférer la lecture de la divinité masculine, car en RS 1.023:5' la lecture est sûre. Nous avons déjà remarqué <sup>15</sup> que *Pidar* et *Šapānu* sont les seules divinités à recevoir un seul oiseau en offrande.

Lignes 5'- 6'. La comparaison avec RS 1.023:5'-6' semble indiquer que le mot *āhḏh* porte sur l'offrande d'un certain nombre de têtes de menu bétail et signifie « ensemble, en même temps », à l'instar de son usage dans les textes hippiatriques <sup>16</sup>. S'il s'agit bien du sacrifice du type-*šnpt* (voir

10. La structure de cette section interdit aussi la restitution ici d'un nom de victime (Ginsberg, *KU* [1936], p. 122).

11. Ginsberg, *KU* (1936), p. 122 ; Gaster, *JAOS* 70 (1950), p. 9 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 81 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 117 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 169.

12. On trouve la lecture {*pdr*[y]} chez Ginsberg, *KU* (1936), p. 122 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 117 (changement d'avis en 1984, voir plus loin, cette note) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 169. D'autres, parfois mettant un point d'interrogation, trouvent ici la divinité PDR : Gordon, *UH* (1947), § 18.1615 ; idem, *UM* (1955), § 20.1521 ; idem, *UT* (1965), § 19.2020 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2201 ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 101 ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 78, 156 (n. w) ; Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 137-38 ; Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 269. La séquence {*āp dr*-} n'étant jamais attestée dans ces textes, on n'admettra pas cette lecture (*KTU* [1976], p. 81 ; cf. Ribichini et Xella, *UF* 16 [1984], p. 269) ; du reste ces auteurs ne proposent aucune restitution de la fin de la formule — et nous n'en voyons pas de vraisemblable.

13. L'élément théophore du nom <sup>m</sup>ARAD-*pī-dar*<sub>x</sub> (*Ugaritica V<sub>N</sub>* 7:14 ; cf. Jirku, *ArOr* 41 [1973], p. 101) établit la distinction entre cette divinité et celle dont le nom s'écrit <sup>d</sup>*pī-id-ra-i* (cf. commentaire de *pdry* en RS 1.001:15). L'anthroponyme cité semble montrer aussi que le nom divin se construit sans voyelle casuelle.

14. Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 78 (« peut-être un dieu apparenté, sinon identique à Ba'al ») ; p. 156, n. w (« peut-être un autre nom de Ba'al ») ; Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 137 (« un fils, ou bien un avatar, du dieu Ba'al ») ; Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 267-72 (p. 272 : « figlio o 'avatar' » de *Ba'lu*) ; cf. Aartun, *Studien* (1991), p. 111 ; Walls, *Anat* (1992), p. 118 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 54. D'autres ont pensé que dans *pdr* et *pdry* il ne s'agit que de variantes graphiques d'un même théonyme : Bauer, *ZAW* 51 (1933), p. 99 ; Gaster, *Or* 11 (1942), p. 53-57, n. 2 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 56-57.

15. Voir la note 147 du commentaire de RS 1.003:24.

16. Cohen et Sivan, *Hippiatric Texts* (1983), p. 21-22 ; Pardee, *Textes hippiatriques* (1985), p. 55. Cf. aussi *āhḏh* dans l'appendice médical à RS 24.258 (discussion chez Pardee, *Textes para-mythologiques* [1988], p. 71-72). Sur notre texte, voir Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 138 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 118, 119.



plus haut, la note 9), il sera question de « présenter » les diverses victimes en même temps, en observant la bonne procédure de « présentation », au sujet de laquelle nous ne savons rien.

Ligne 7'. La formule *'lm kmm* ne revient dans ces textes qu'au texte où l'on trouve plusieurs parallèles à celui-ci, à savoir en RS 1.023:6' — là aussi la suite a disparu. Dans les deux cas la place disponible pour restituer la fin de la formule se réduit à la fin de la ligne même, à savoir une dizaine de signes tout au plus. Deux possibilités d'ordre général se présentent à l'esprit pour cette restitution : il pourrait s'agir (1) soit d'une divinité qui devait recevoir elle aussi le même sacrifice-*šnpt* (« Au (jour) suivant, de même pour ND »)<sup>17</sup> ; (2) soit d'un autre type de sacrifice que constitueraient encore six têtes de menu bétail en l'honneur de *'Attartu* (« Au (jour) suivant, de même comme sacrifice-X »). En faveur de la première possibilité on peut citer RS 24.253:28-29 *w šlmm kmm l b' l spn*, « Et (comme) sacrifice de bien-être de même, (et) pour *Ba'lu Šapāni* ... », ce qui n'est pas tout à fait la même chose, car si *Ba'lu Šapāni* reçoit bien le même sacrifice que d'autres divinités, la formule *šlmm kmm* marque un nouveau type de sacrifice (par rapport au *šrp*). L'ordre de mention : « nom divin » suivi par *kmm*, est mieux attestée (voir surtout, RS 24.643:11-12). En faveur de la seconde possibilité nous n'avons trouvé aucun parallèle précis, mais l'ordre de mention : « type de sacrifice + *kmm* » revient plusieurs fois dans la formule *w šlmm kmm*, « et (comme) sacrifice de bien-être : de même », et il pourrait s'agir d'une formule de ce type où l'ordre de mention est inversé.

Ligne 8'. Le {*š*} reflétera soit le nom désignant l'offrande, et alors la restitution de {*š[īn]*} est la plus vraisemblable<sup>18</sup>, soit un théonyme<sup>19</sup>, et on pensera alors à {*š[pn]*}. La présence de *šin* plus haut (et probablement à restituer en RS 1.023:5') fait préférer la restitution de ce terme ici.

Ligne 9' *l ll*. Nous n'admettons pas l'argument selon lequel ce texte et RS 1.023:7' favorisent l'interprétation de la formule *l ll* comme désignant une divinité<sup>20</sup>. En effet, l'état des deux tablettes ne permet aucune conclusion sur la fonction de la préposition *l* dans les deux textes ; s'appuyer sur les attributions d'offrandes indiquées plus haut par le moyen de cette préposition fait montre d'une perspective assez naïve sur ces textes et sur la grammaire ougaritique, car on ne doutera pas que la préposition *l* ne puisse servir dans plusieurs types d'expressions. Comme nous l'avons dit dans le commentaire de RS 1.001:12, il faudrait un texte où *ll* s'intègre à une liste de divinités pour résoudre le problème en faveur de la nature divine de *ll*.

Il est certain que notre texte et RS 1.023 ont divergé depuis la ligne précédente. On peut néanmoins citer RS 1.023:7' *w l ll 'šrm*, « Et, à la nuit, deux oiseaux », comme indice que {*pr[...]*} en RS 1.022:9' désigne le sacrifice. Dès lors, il semble souhaitable de prendre les deux signes visibles comme le mot entier signifiant « jeune taureau »<sup>21</sup>. Le mot *pr* est très rare dans ces textes (pour le sens du terme, voir RS 18.041:3-5), mais l'autre formule attestée qui commence par les signes {*pr[...]*}, à savoir *prs qmh*, « (une) mesure-*prs* de farine », ne s'impose pas comme restitution, car elle est tout aussi rare (seulement en RS 1.003:23 = RS 18.056:25) et n'a pas en commun avec *'šrm* la qualité de sacrifice sanglant.

17. S'il s'agit bien du type-*šnpt* (voir plus haut, la note 9).

18. Bauer, *Entzifferung* (1930), p. 53 ; idem, *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 16 ; Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 122 ; Gordon, *UH* (1947), p. 134 ; idem, *UM* (1955), p. 134 ; idem, *UT* (1965), p. 164 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 123 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 81 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 117 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 169.

19. Pour cette syntaxe, voir le texte hourrito-ougaritique, RS 24.291:22 *b ḫlṭ in ṫlṭnd* « Au troisième (jour du mois), pour le dieu *Talanni* ... ».

20. Astour, *Hellenosemitica* (1965), p. 132-33 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.1379 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 202, n° 136 ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 128. Cf. déjà Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 30, et Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 403 (sans arguments spécifiques pour RS 1.022 et RS 1.023).

21. Xella, *TRUI* (1981), p. 118.

Ligne 10'. La formule *mit š'rt* en RS 1.023:9' témoigne en faveur de la restitution du même mot ici <sup>22</sup>, restitution corroborée par l'absence dans ces textes d'un autre terme qui désigne une offrande et qui commence par {š'}. Le même mot doit vraisemblablement être restitué en RS 24.643:20, où n'est pourtant conservé que {š'}. Il s'agira d'une offrande de laine <sup>23</sup>, l'unité étant soit le talent, soit le sicle <sup>24</sup>, soit une unité d'étoffe de laine, si l'on compare avec des offrandes de tissus et de vêtements dans d'autres textes (voir commentaire de RS 1.005:4 et de RS 24.643:18-22).

Ligne 11'. L'identité de *ptr* est inconnue, le mot ne se trouvant qu'une autre fois en ougaritique, dans un texte très mutilé (RS 16.416 = *PRU* II 120:9). Aucun élément étymologique n'emporte la conviction <sup>25</sup>.

Ligne 12'. Si les signes {yùl-1} constituent le début d'un mot, ce qui n'est évidemment pas certain, on pensera à la racine 'šL, « réunir, mettre de côté » (la trace dans la cassure à droite convient à cette hypothèse). RS 1.023:11' *y'db* montre qu'une forme verbale en *y-* ne pose aucun problème ici.

### Conclusions générales

Le rite dont cette tablette ne porte qu'une partie assez réduite consistait apparemment dans la présentation aux divinités de sacrifices sanglants et d'offrandes. Il est vraisemblable que le rite ici mis par écrit ait commencé à la nouvelle lune. La continuation au 3<sup>e</sup> jour est conservée, aussi bien que la mention d'un rite nocturne, probablement celui qui eut lieu la nuit de ce même 3<sup>e</sup> jour. La suite du rite au fil du mois est perdue, mais la comparaison avec RS 1.023 semble indiquer que le rite ne pouvait guère dépasser le 3<sup>e</sup> jour mentionné ici à la ligne 8'.

22. Bauer, *Entzifferung* (1930), p. 53 (absente du texte proposé dans *Die alphabetischen Keilschrifttexte* [1936], p. 16) ; Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 122 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 123 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 81 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 117 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 169.

23. Xella, *ibid.*, p. 118, 119 ; *idem*, *UF* 13 (1981), p. 330 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 17.

24. L'unité de commerce était le *kk*, « le talent », un talent de laine valant entre un et sept sicles d'argent, probablement selon la qualité de la laine et le traitement qu'il avait déjà subi au moment de la vente (voir Stieglitz, *JAOS* 99 [1979], p. 19 ; Ribichini et Xella, *ibid.*, p. 15-17). Si l'unité est ici une mesure de poids, celle du sicle est peut-être à préférer, non seulement parce que la quantité de cent talents serait énorme, mais que, comme on le sait, le sicle est normalement à entendre quand l'unité de mesure n'est pas nommée. Si l'unité était le sicle, l'offrande aurait consisté en un kilogramme de laine, environ ; si l'unité était le talent, il s'agirait de 3 tonnes, valant de 200 à 700 sicles d'argent, des sommes très importantes pour ces textes (voir ch. 83).

25. Un rapport avec *ptr*, « interpréter », en hébreu et araméen (Xella, *TRU* I [1981], p. 119) est difficile, parce que le mot *ptr* ici et en RS 16.416:9 semble figurer parmi des objets concrets, et que l'étymologie de *ptr* dans les langues plus tardives n'est pas claire. On évitera aussi une comparaison avec le mot araméen *ptr* désignant « la table », que l'on s'accorde à apparenter à l'accadien *paššūru*. Tarragon parle de « plusieurs attestations d'une telle racine », notamment en accadien » (*TO* II [1989], p. 170, n. 98), sans signaler que le sens d'aucun des termes accadiens ne convienne au texte ougaritique.

## Chapitre 10 : RS 1.023

RS 1.023 = M3332 (= A2711, AO 11.998) = CTA 38 = UT 23 = KTU 1.50

Fig. 7, 34

*Dimensions* : hauteur 92 mm ; largeur 77 mm ; épaisseur 17 mm.

*État* : Grand éclat de surface, provenant du bord gauche. Le vide qui se trouve en bas de la surface conservée indique vraisemblablement la fin du texte. Ce seul côté de la tablette étant conservé, on ne peut être certain de l'agencement original du texte sur la tablette, mais la présomption sera que ce fragment représente le bas du *verso* (les tablettes rituelles portant deux textes indépendants au *recto* et au *verso* sont aussi rares que celles qui portent un texte sur une seule face ; la situation est très différente de celle des textes administratifs, dont beaucoup sont complets sur une seule surface de la tablette). RS 1.022 pourrait constituer un argument en faveur de l'hypothèse qui verrait ici le *recto* : les formules qui sont en parallèle dans les deux textes se trouvent vers le début de RS 1.022 tel que le texte est actuellement conservé. Les correspondances entre les deux textes ne sont pourtant pas assez nombreuses pour contrebalancer les arguments tirés de la configuration ordinaire de ces tablettes ; et jusqu'à preuve du contraire, on préférera voir ici le revers de la tablette, dont les deux surfaces principales auraient été inscrites.

Cette tablette pouvait être un peu plus grande que RS 1.022, et mesurait peut-être au total 180 mm sur 120 mm environ<sup>1</sup>. Toutefois, aucun angle n'étant conservé, il n'est possible de déterminer ni la place qu'occupait la partie conservée sur la tablette originale, ni le nombre de lignes que comportait le texte original.

La photo publiée dans CTA (pl. XLII) montre que, depuis sa découverte, le fragment actuel a perdu un petit éclat du côté droit, qui a emporté quelques signes à la fin des lignes 4'-6' : à la ligne 4', une partie de {t} et de {t} ; à la ligne 5', un {t}, un séparateur, et un {s} ; à la ligne 6', la fin du {k}, un {m}, et le début d'un second {m}. À la rubrique « Texte » ci-dessous, nous indiquerons ces signes comme figurant dans le texte, car il ne s'agit pas de restitutions au sens habituel du terme.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture ressemble de près à celle de RS 1.022, à la seule différence que certains signes sont plus étirés horizontalement, les {i/h} ici étant très larges, surtout le {i} à la ligne 4'.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXII (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 85 ; photo CTA, pl. XLII). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 171.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 122.

Xella, *TRU* I (1981), p. 125-26.

### Texte

#### Recto/Verso ?

1') [... ]'t[...]

2') [... ]sù . i|f|t[...]

3') [- . ]|f|t . i 'ttrt[...]

---

1. Si l'on juge d'après la ligne 4', la seule qu'on puisse restituer entièrement (mais sans qu'on puisse savoir de quel théonyme il s'agissait à la fin de la ligne – voir plus bas, l'« Essai de reconstitution » et nos remarques sur RS 1.022 :3'), on peut conjecturer que la largeur était d'environ 110-120 mm (selon le nombre de signes dont le théonyme inconnu était composé) : de là est extrapolée la hauteur.

- 4') [- . ] 'l' ilt . § l 't' t' 2 [...]  
 5') ['l' s' r . l pdr . tt . § [...]  
 6') 't' l' šnpn . 'lm . km' m' l [...]  
 7') w . l ll . 'šrm . w [...]  
 8') kmm . w in . 'šr [...]  
 9') w . mīt . š'rt . y [...]  
 10') w . kdr . w . npt . 'l- l [...]  
 11') w . ksp . y' db . 'l- l [...]

### Remarques textuelles

- 2') Dans l'espace correspondant à la lacune devant {sù} aux lignes suivantes on trouve trois ou quatre signes ; la restitution « [l k]su » de *KTU*<sup>3</sup> et retenue dans *CAT* est donc nettement insuffisante, sans parler de son impossibilité grammaticale (quand le mot *ksù* suit la préposition *l*, il s'écrit {ksì}, reflétant le -i du génitif : /lê kussi'i/). La lecture du dernier signe n'est assurée que par le sens du texte, et l'indice de signe mutilé semble donc nécessaire (avec *CTA*, contre *KTU*).
- 3') La première trace provient de {t} (avec *KTU*, contre la restitution de *CTA*), et la restitution de {l}<sup>4</sup> n'est donc pas à retenir.
- 5') Au début de la ligne, on peut trancher pour {s} et contre {l} (par rapport à l'absence d'astérisque dans *KTU*) non seulement d'après le contenu, mais aussi d'après l'espacement des clous verticaux (les deux derniers clous de {l} seraient plus serrés et le premier clou visible serait moins large).
- 6') Ce qui reste du premier signe n'est pas suffisant pour distinguer épigraphiquement entre {t}, la lecture probable, et {à} (avec *CTA*, contre *KTU*).
- 8') Après {in} il se trouve bien un trait de séparation (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*).
- 9') Les signes { . y } à la fin de la ligne sont certains (avec *KTU*, contre *CTA* ; Virolleaud n'indique pas le séparateur, mais il dessine le {y} comme s'il était entier).
- 10') Le séparateur après {npt} est certain (avec *KTU*, contre Virolleaud et *CTA*). Le dernier clou horizontal pourrait appartenir à {m} (contre tous les témoins).
- 11') On voit un coin de clou dans la cassure à droite (avec *KTU*).

### Essai de reconstitution des lignes 4'-6'<sup>5</sup>

- 4') [§ . ] 'l' ilt . § l 't' t' l' [rt . § l ...]  
 5') ['l' s' r . l pdr . tt . § [in . (àh dh ?) <sup>6</sup> . l 't' trt]  
 6') 't' l' šnpn . 'lm . km' m' l [...]

2. On se souviendra que nous indiquons ici le texte des lignes 4'-6' comme on le voit sur la photo de *CTA*.

3. Restitution adoptée aussi par Xella, *TRU I* (1981), p. 125 (l'analyse comme préposition est évidente d'après la traduction « per il tro]no della dea ») et par Tarragon, *Culte* (1980), p. 117 (on ne peut savoir si la traduction « le trône de la déesse » proposée par ce même auteur en *TO II* [1989], p. 171, reflète ou non une révision, car le texte ougaritique n'est pas indiqué).

4. Bauer, *Alphabet* (1932), p. 63 ; idem, *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 21 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 124.

5. Voir à cette rubrique de notre étude de RS 1.022.

6. Devant l'absence du côté droit de la tablette, et sans autres lignes qui soient susceptibles d'être reconstituées en entier, il est impossible de savoir si la restitution de douze signes à la fin de la ligne 5' est vraisemblable. Si à la fin de la ligne 4' se trouvait un théonyme comportant trois signes, cette ligne-là serait composée de dix-sept signes, alors que la ligne 5' en contiendrait vingt-deux si {àh dh} y figurait. On peut remarquer que si ce texte est trop long, l'omission de *àh dh* laisserait le sacrifice intact (voir sur RS 1.022:5'-6'). Il est à remarquer qu'une restitution de la ligne 7' qui est tout à fait hypothétique, sans pour autant être invraisemblable, comporte de dix à onze signes (voir le commentaire), pour un total d'au moins vingt et un signes.

**Traduction***Recto/Verso* ?

- 1') [...] [...]  
 2') [...] trône (de ?) 'Ilatu [...]  
 3') [-]six pour 'Attartu [...]  
 4') [(un) béliér] pour 'Ilatu, (un) béliér pour 'Atta[rtu, (un) béliér pour X-divinité,]  
 5') [(un) oi]seau pour Pidar ; six têtes de me[nu bétail (en même temps ?) à 'Attartu]  
 6') tu présenteras <sup>7</sup> (en sacrifice-šnpt). Au (jour) suivant, de même [...]  
 7') Et, à la nuit, deux oiseaux et [...]  
 8') de même. Et aucun oiseau [...]  
 9') et cent (sicles ? de) laine on [X-]era [...]  
 10') et (un) KDR et du miel ? [...]  
 11') et de l'argent on préparera [...]

**Structure du texte**

On en sait encore moins sur la structure de ce texte que sur celle de RS 1.022 : l'autre face de cette tablette ayant disparu, nous ne savons pas si nous disposons seulement de la fin (environ un quart ou un tiers) d'un long texte, ou de la moitié ou plus d'un texte qui aurait été inscrit sur une seule face de la tablette. Autre différence : ici aucun quantième du mois n'étant conservé <sup>8</sup>, l'agencement temporel du texte tel qu'il est conservé tourne entièrement autour des formules 'Im et w l ll (l. 6' et 7'). La seconde formule se trouve dans un rite d'un jour (RS 1.001), comme dans des rites mensuels (RS 1.022 ; RS 24.250<sup>+</sup>). Si 'Im signifie bien « au (jour) suivant » (voir RS 1.003:8), ce rite s'étendra sur au moins deux jours, et le rapprochement à RS 1.022 permet d'envisager que le jour nommé ait été le troisième du mois ; mais l'état du texte ne permet pas d'en dire davantage.

*Les dieux*

Vu l'état de la tablette, on ne peut répartir les divinités que d'après les répétitions des théonymes *ilt* et 'ttrt, critère très faible en l'absence de données qui puissent venir corroborer celui-là.

l. 2'-3'	l. 4'-5'	l. 5'-6'	l. 6'	l. 7'-fin
inconnu	inconnu	(šnpt)	inconnu	inconnu
<i>ilt</i>	<i>ilt</i>	['ttrt]	...	...
...	'ftl[rt]			
'ttrt	[...]			
	pdr			

**Sommaire des offrandes** <sup>9</sup>

Ligne 2'-3' : six (+ n) offrandes inconnues <sup>10</sup>.

Lignes 4'-5' : trois béliers et un oiseau.

Lignes 5'-6' : six sacrifices-šnpt : six têtes de menu bétail.

Ligne 6' : répétition de X-nombre de sacrifices, peut-être six têtes de petit bétail.

Ligne 7' : deux oiseaux [+ X ?].

7. Les traductions « vous présenterez » et « ils présenteront » sont aussi formellement possibles.

8. Il est pourtant vraisemblable que la mention du 3<sup>e</sup> jour se trouvait à la ligne 6', comme en RS 1.022:8'. Le seul problème que pose cette restitution vient de la nécessité de restituer à la fin de RS 1.023:6' un texte correspondant à la fin de RS 1.022:7' et la ligne 8' presque en entier (à l'exception de {w}, qui se trouve au début de RS 1.023:7'). Pourtant, on ne sait pas le nombre de signes que constitue cette restitution au total, car la fin des lignes 7' et 8' de RS 1.022 n'est pas conservée.

9. Comme en RS 1.022, les indications du type de sacrifice ont disparu, ici à une exception près : le verbe tšnpn (l. 6') semble désigner la présentation du sacrifice-šnpt.

10. Peut-être des têtes de menu bétail, comme plus bas et en RS 1.022:4'-5' : voir le commentaire.

Ligne 8' : répétition de l'offrande précédente (le nombre et la disposition des oiseaux dont il est question à la fin de cette ligne sont inconnus).

Lignes 9'-11' : cent (sicles ? de) laine, (un) KDR, du miel ? , de l'argent <sup>11</sup>.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

*ilt* : une offrande inconnue (l. 2') ; un bélier (l. 4').

*'ttrt* : six offrandes inconnues (l. 3') ; *'t'rt[rt]* : un bélier (l. 4') ; [*'ttrt*] : six têtes de menu bétail (l. 5'-6' = sacrifice-šnpt : *tšnpn*).

*pdr* : un oiseau (l. 5').

Divinité inconnue : un bélier (l. 4'), six têtes de menu bétail (l. 6' *kmm*), quatre oiseaux (plus au moins un oiseau dont la disposition est inconnue) (l. 7'-8'), cent (sicles ? de) laine (l. 9'), un KDR (l. 10'), du miel ? (l. 10'), de l'argent (l. 11').

#### Commentaire

Ligne 2'. Aucun autre mot de ces textes ne se terminant en {sù}, la restitution de *ksù*, « chaise, trône » <sup>12</sup>, paraît assurée ici <sup>13</sup>. Le mot revient dans ces textes quatre fois au nominatif ({*ksù/ksù*}), une fois à l'accusatif ({*ksà*) — liste d'attestations dans l'index des mots ougaritiques). Étant ici au nominatif, *ksù* sera le sujet de la phrase ; qui peut être soit nominale, soit verbale ; si elle est verbale, il s'agira soit d'un verbe intransitif, soit d'une forme passive <sup>14</sup>. Les autres textes où se trouve le mot *ksù* sont si mal conservés que nous ne pouvons pas en tirer beaucoup de renseignements. En RS 1.033:6' il s'agira du trône de la déesse *Ba'latu Bahatīma* ; en RS 24.250<sup>+</sup>:27-28 un trône semble être préparé ou disposé ({*t'r[k]*}) mais il n'est pas dit pour qui — d'après le contexte il doit s'agir soit du trône royal, soit de la préparation d'un trône pour la déesse *'Arşay* (cf. aussi RS 1.009A:7', où la restitution de la formule KS' + 'RK est plausible). Pour notre texte il est donc loisible de proposer que le trône de *'Ilatu* (ou d'une déesse dont *'ilatu* serait ici l'épithète) soit disposé (*t'rk* au G-passif ou au schème-N) en vue d'un rite que ce texte et les autres textes cités sont trop mutilés pour éclaircir. S'il est bien question de la « préparation » du trône divin — et cela n'est qu'une hypothèse fondée sur le seul texte où le verbe soit conservé —, ces textes auront plutôt trait à la réutilisation de trônes déjà offerts à des divinités qu'à l'acte d'offrir proprement dit <sup>15</sup>.

Lignes 2'-3'. La formule *'t'rt l' 'ttrt* à la ligne 3' laisse supposer que l'offrande était désignée à la fin de la ligne 2', et que {w} est à restituer au début de la ligne 3' <sup>16</sup>. Le nom de numéro *tt* fait penser aux

11. Il est impossible de savoir si les fins de lignes ajoutaient des offrandes supplémentaires, ou, surtout aux lignes 9' et 11', s'il s'agit d'indications concernant soit le type de l'offrande soit son utilisation immédiate.

12. Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 21 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 122 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 124 (avec point d'interrogation) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 81 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 117 ; idem, *TO II* (1989), p. 171 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 125.

13. On remarquera tout de même l'existence d'un mot KRS', qui paraît sous deux formes (*kršù*, *krsi*) dans un texte administratif (RS 16.198A<sup>+</sup> = *PRU II* 146). Bien que le texte soit mutilé, l'explication de *krsù* comme une forme de *ksù*, « chaise, trône », paraît inadmissible dans ce passage (De Moor, *BiOr* 44 [1987], col. 207 ; cf. Segert, *UF* 15 [1983], p. 207 ; Dijkstra, *UF* 18 [1986], p. 123, n. 13). On n'éliminera pas la possibilité de restituer {{*kr*}}sù d'après la théorie de Segert, selon laquelle le nominatif devrait s'écrire avec {š}, car sa théorie comporte une vocalisation incertaine (le nominatif serait /kurussu'u/, le génitif /kurussi'i/) fondée sur une lecture douteuse des formes accadiennes citées (l'écriture *plena* dans *ku-us-su-ú* et *ku-us-si-i* reflète une voyelle longue, résultat de la contraction de deux syllabes, plutôt que les deux syllabes avant contraction) — d'ailleurs le rapport précis entre les mots accadiens cités et *krsù* en ougaritique est tout sauf certain (voir les dictionnaires accadiens).

14. Dans la « remarque textuelle », nous avons déjà critiqué la restitution {{*l k*}}sù.

15. Sur la fabrication et la présentation de trônes à des divinités à l'époque des textes de Mari nous avons davantage de données (cf., par ex., *CAD K*, p. 590 ; Villard, *UF* 18 [1986], p. 407).

16. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 81 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 125 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 171.

six têtes de menu bétail ici plus bas (et peut-être à restituer en RS 1.022:4'-5') et à une restitution telle que { [t]t šin l DN } (3') [w] [t]t l 'ttrt}, « six (têtes de) menu bétail pour ND, et six pour 'Aṭtartu ».

Ligne 4'. Au contraire de la restitution de {w} au début de la ligne 3', la même restitution ici <sup>17</sup> ne tient pas compte des ressemblances entre ce texte et RS 1.022. On peut, certes, dire que les deux restitutions sont dans un sens aussi hypothétiques l'une que l'autre (RS 1.022 et RS 1.023 n'étant pas identiques l'un à l'autre), mais celle d'un sacrifice <sup>18</sup> a au moins en sa faveur le témoignage de l'autre texte, tandis que celle de {w} n'a aucun appui.

Ligne 5'. Ici encore, l'absence d'autre terme sacrificiel se terminant par {-sr} prête une grande vraisemblance à la restitution très répandue de {[']šr} <sup>19</sup> (pour la lecture de {š}, voir la remarque textuelle).

Ligne 6'. La forme verbale [t]šnpn semble directement en rapport avec le nom šnpt désignant un type de sacrifice <sup>20</sup>. Bien que le verbe ne soit attesté qu'ici, une fois le lien étymologique établi entre šnpt et le terme hébreu t'nūpā<sup>h</sup>, on attend la présence du verbe ougaritique qui correspond à hēnīp en hébreu <sup>21</sup>, le verbe désignant l'exécution du sacrifice-t'nūpā<sup>h</sup>, à savoir le schème-Š de la racine N(W)P <sup>22</sup>.

Ligne 7'. Le {w} qui est certain devant la lacune interdit la restitution ici de {l inš ilm}, la formule que l'on trouve le plus souvent après 'šrm. La formule précise 'šrm w- n'étant jamais attestée, on ne peut que conjecturer des types possibles de restitution, par exemple : {w l ll 'šrm w [X šrp w šlmm] (8') kmm}, où X = une victime (« et à la nuit, deux oiseaux et un/des X (comme) holocauste, et comme sacrifice de bien-être, de même »), ou, en mettant des théonymes à la place des types de sacrifices : {w l ll 'šrm w [X l ND w l ND] (8') kmm} (« et à la nuit, deux oiseaux et un/des X pour ND<sub>1</sub> et pour ND<sub>2</sub>, de même »). Ce type général de formule se trouve en RS 24.266:20'-22' : b ḥmš [ 'šrl (21')mm w kbd w š šrp l b' l (22') ūgrt b bt, « Au cinquième (jour) : des oiseaux, et (un) foie et (un) bélier (comme) holocauste pour Ba'lu 'Ugarīta dans la 'maison' ». En raison de la mention à la ligne 8' d'oiseaux, faisant apparemment allusion au sacrifice de la ligne 7', ce genre de restitution semble préférable à une restitution calquée sur RS 24.291:16-17, où l'on trouve l pn ll 'šrmm, « avant

17. Voir les auteurs cités à la note précédente.

18. Ginsberg avait déjà restitué š ici (KU [1936], p. 122), mais sans citer RS 1.022 (et sans restituer [i]lt en RS 1.022:2').

19. Dhorme, RB 40 (1931), p. 52 ; Bauer, Die alphabetischen Keilschrifttexte (1936), p. 21 ; Ginsberg, KU (1936), p. 122 ; Gordon, UH (1947), p. 134 ; idem, UM (1955), p. 134 ; idem, UT (1965), p. 164 ; Aistleitner, WUS (1963), § 2080 ; Herdner, CTA (1963), p. 124 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, KTU (1976), p. 81 ; Tarragon, Culte (1980), p. 36 ; idem, TO II (1989), p. 171 ; Xella, TRU I (1981), p. 125 ; Ribichini et Xella, UF 16 (1984), p. 269.

20. Hillers, BASOR 198 (1970), p. 42 ; idem, BASOR 200 (1970), p. 18 ; Herdner, Ugaritica VII (1978), p. 19-20 (sans avis ferme quant à la racine à laquelle appartiendraient les deux formes) ; Xella, TRU I (1981), p. 125, 126 ; Verreet, Modi (1988), p. 59 ; Tarragon, TO II (1989), p. 171 ; Dietrich et Loretz, UF 22 (1990), p. 67, 73-74.

21. Gaster, Dussaud (1939) II, p. 578 ; Hillers, ibid. (bis) ; Verreet, Modi (1988), p. 59. Par conséquent, on corrigera l'entrée « npy » dans le glossaire de Xella (TRU I [1981], p. 375). Remarquons que Gaster ne commet pas cette erreur d'identification de la racine, comme Gray le prétend dans un paragraphe qui contient trop d'erreurs pour les énumérer ici (ZAW 62 [1950], p. 210 ; le même paragraphe se trouve dans Legacy<sup>1</sup> [1957], p. 144, et dans Legacy<sup>2</sup> [1965], p. 196) : Gaster indique la racine comme étant « n-w-ph » (ibid.), à savoir nūn, wāw, pē<sup>h</sup> aspiré, selon les normes de l'hébreu massorétique. Dans une seconde étude, plus détaillée, Gray attribue de nouveau la même erreur à Gaster, tout en adoptant lui-même cette racine NPY pour expliquer le sens de t'nūpā<sup>h</sup> (il s'agirait d'une « mise à part »), ne voyant dans la forme de l'hébreu qu'une « byform » de N(W)P (Ugaritica VII [1978], p. 104-5).

Il va sans dire que nous laissons de côté l'analyse qui voit en tšnpn une racine ŠNP, identification qui n'a d'ailleurs rien apporté à la compréhension du texte (cf. Aistleitner, WUS [1963], § 2654 ; Milik, Ugaritica VII [1978], p. 138).

22. On se souviendra que dans l'histoire de la recherche, c'est le verbe qui fut identifié le premier en ougaritique, parce que l'on avait pendant longtemps pris šnpt pour un mot signifiant « deux tiers » (voir RS 1.001:10 šnpt, n. 242, 243).

la nuit, des oiseaux », suivi par un trait horizontal de séparation, c'est-à-dire par une coupure importante.

Ligne 8'. La particule d'inexistence ne se trouvant qu'ici dans ces textes, dans un passage lacunaire, on ne peut que conjecturer sa fonction. L'analyse comme proposition conditionnelle, sans conjonction conditionnelle proprement dite, soit « et (s')il n'y a pas d'oiseau[x, on offrira telle victime] »<sup>23</sup>, soit « et (si) les oiseaux[x] n'ont pas [tel attribut] », paraît vraisemblable. Puisque ces textes ne font jamais état de l'absence de telle offrande, nous avons compté cette mention d'oiseau(x) parmi les offrandes effectivement présentées.

Ligne 9' š'rt : voir commentaire de RS 1.022:10' et de RS 24.643:20.

Ligne 10'. Les deux termes qui se trouvent à cette ligne sont aussi inconnus l'un que l'autre et ne peuvent donc servir à s'expliquer mutuellement. Précédés par *mit š'rt* et suivis par *ksp*, les deux mots paraissent désigner des offrandes, permettant le doute sur la traduction « vautour » pour *kdr*<sup>24</sup>. On peut suivre l'avis que Xella exprime à l'égard de cette traduction, selon lequel l'idée de trouver ici un oiseau, après la mention d'oiseaux aux lignes 7' et 8', est défendable<sup>25</sup> ; pourtant l'offrande d'un rapace/omnivore surprend : elle n'a pas de parallèles clairs dans les textes ougaritiques et n'est pas acceptée aux systèmes sacrificiels apparentés<sup>26</sup>. S'il s'agit d'un oiseau, la traduction par « coq »<sup>27</sup> convient mieux, mais cette identification souffre de l'absence d'appui étymologique<sup>28</sup>. On penserait volontiers aux « mottes » de terre<sup>29</sup> qui figurent dans le rituel mariote, mais le mot technique désignant ces mottes semble être *rgbt* en ougaritique (voir sur RS 24.256:4).

*npt* est également susceptible de plusieurs étymologies, dont aucune n'a de parallèle précis dans ces textes et aucune n'est sans difficultés : (1) ≈ *nōpet*, « miel », en hébreu<sup>30</sup> ; (2) ≈ *nāpāh*, « le crible », en hébreu<sup>31</sup> ; (3) ≈ *t'nūpāh*, type de sacrifice en hébreu<sup>32</sup> ; (4) « winged creatures »<sup>33</sup> ; (5) ≈ *nauf-*, « excédent », en arabe, *nūptu*, « supplément », en accadien<sup>34</sup>.

23. Xella, *TRU I* (1981), p. 126 : « E (se) non ci sono uccelli (?) » ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 171 : « et, en l'absence d'oiseau » ; Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57 : « y (si) no hay ave(s) ».

24. Gordon, *UM* (1955), § 20.895 (sans traduction dans *UH*, § 18.956) ; idem, *UT* (1965), § 19.1201 ; Grelot, *VT* 22 (1972), p. 489 ; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 338.

25. *TRU I* (1981), p. 126 (lui-même préfère une autre explication : voir ici la note 28).

26. On trouve vraisemblablement 't en RS 88.237:2, mais il est difficile de déterminer l'espèce d'oiseau désigné par ce mot (voir commentaire).

27. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 90.

28. Le *CAD K*, p. 494, n'accepte pas la traduction de « coq » pour le mot *kudurrānu* cité par De Moor (ibid.), et aucune autre langue sémitique ne désigne le coq par un mot KDR. Le coq, tout en étant rare au Proche-Orient à cette époque, était connu (Badè, *ZAW* 51 [1933], p. 152-54 ; cf. Ussishkin, *Tel Aviv* 5 [1978], p. 88-89), mais il faudrait une étymologie solide pour accepter ce sens dans un texte si mutilé. Cf. Xella, *TRU I* (1981), p. 126, qui mentionne cette possibilité, tout en préférant une identification avec l'accadien *kad/trū* (un emprunt au sumérien), qui désigne une sorte de don (cf. idem, *RAI* 25 [1982], p. 333, n. 11). Le terme accadien ayant un champ sémantique large, il ne s'agirait pas ici d'un don précis, mais d'un nouveau « type » d'offrande, et on peut douter de cet emprunt à l'accadien, car les termes désignant les types d'offrandes sont d'origine notoirement ouest-sémitique en ougaritique comme en hébreu.

Nous citons enfin l'avis de Tarragon (*TO II* [1989], p. 171, n. 99), selon lequel il s'agirait ici de « ballots » de laine, à partir du sens de « boule, pelote » que présente *kaddūr* en hébreu et araméen. Livrait-on la laine en « boules » à Ougarit (remarquer que *kaddūr* désigne bel et bien une sphère) ?

29. Boustany, *MUSJ* 49 (1975-76), p. 463-64.

30. Possibilité que mentionne Xella, *TRU I* (1981), p. 126, pour la laisser de côté. Il s'agirait d'une variante de *nbt*, le mot courant désignant le « miel » en ougaritique, que nous avons déjà rencontré dans ces textes en RS 1.003:21.

31. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 52.

32. Gaster, *Dussaud* (1939) II, p. 578. La présence de *šnpt* fait douter de cette étymologie, aussi bien que les propos déjà exprimés à la note 28, contre la présence ici d'un type général d'offrande.

33. Dahood, *Or* 45 (1976), p. 338 (sans mention d'étymologie).

34. Aistleitner, *WUS* (1963), § 1813 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 126 (y voit un type d'offrande) ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 333, n. 11 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 171. Dietrich et Loretz nient cette étymologie (*UF* 22 [1990], p. 74). On remarquera que l'usage accadien est tardif (Von Soden, *AHW*, p. 804, va jusqu'à proposer



Ligne 11' *ksp y'db*. Le verbe 'DB n'étant pas un mot technique des rituels ougaritiques, et n'étant attesté qu'ici, il est difficile de déterminer son sens précis. On évitera pour cette raison une traduction qui en ferait le terme désignant la présentation proprement dite de l'offrande <sup>35</sup>.

### **Conclusions générales**

La situation est la même que pour RS 1.022 : ici aussi l'état de conservation interdit toute précision dans ces conclusions générales. Au positif de RS 1.023 on peut compter ce qui paraît être la mention d'un type de sacrifice, à savoir *t'lšnpn* à la ligne 6' ; au négatif l'absence d'indicateur du quantième du mois (par rapport à *w b ill* en RS 1.022:8' — il se peut que la formule soit à restituer à RS 1.023:6', quoi que n'ayons pu proposer une restitution qui emporte conviction <sup>36</sup>). Il s'agit dans les deux textes d'un rite qui consiste en des sacrifices sanglants et des offrandes présentés à des divinités. Devant l'absence ici de formule temporelle, on ne peut savoir s'il s'agit d'un rite s'étendant seulement sur trois jours ou d'un rite mensuel. Toutefois, les points de contact avec RS 1.022 font pencher en faveur de la première hypothèse.

---

une origine araméenne pour le mot accadien), et qu'il s'agit — c'est sûr au moins en arabe — d'une évolution sémantique de la racine *mediae infirmae* N(W)P apparentée soit à *nāpā<sup>h</sup>*, soit à *t'nūpā<sup>h</sup>* en hébreu, probablement à tous les deux si on prend la perspective large.

35. Cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 126 « si appronti » ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 109 « bereitstellen / darbringen » ; Verreet, *Modi* (1988), p. 112 « niederlegen ». Gaster, *Dussaud* (1939) II, p. 579, en fait l'équivalent de 'SH en hébreu, « in sense of 'perform sacrifice' » ; Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 74 « he offers ». La possibilité existe, sans constituer à notre avis une préférence, que *y'db* débute une nouvelle phrase (voir la virgule après « argent » dans la traduction de Tarragon, *TO* II [1989], p. 171).

36. Voir plus haut, la note 8. On se souviendra que cette formule temporelle semble arriver plus tôt dans le déroulement du rite RS 1.022 que ce ne serait le cas si elle est restituée en RS 1.023:6' : c'est un argument supplémentaire contre la restitution.

## Chapitre 11 : RS 1.033

RS 1.033 = AO 12.023 = CTA 47 = UT 33 = KTU 1.53

Fig. 7

*Dimensions* : hauteur 40 mm ; largeur 70 mm ; épaisseur 8 mm.

*État* : Fragment central, légèrement incurvé vers le haut, indiquant la proximité probable de la tranche (supérieure ou inférieure). La surface conservée est en assez bon état, de sorte que la plupart des difficultés de lecture se rencontrent aux bords du fragment.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* ressemble de très près à celui de RS 1.017 et RS 1.022. Ce fragment est classé parmi les textes rituels en raison de la présence de formules caractéristiques de ces textes, surtout *b'lt b'h[tm]* à la ligne 6' et *gdlt* à la ligne suivante.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXIV, après la p. 308 (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 94 ; photo CTA, pl. XLII). La première traduction était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 54.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 54.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 126.

Xella, *TRU* I (1981), p. 146-47.

### Texte

*Recto/verso* ?

- 1') [... ]f<sup>b</sup>-l[...]
- 2') [... ]f<sup>-</sup> . l<sup>1</sup> mr[...]
- 3') [... ]f<sup>-</sup> . l<sup>1</sup> . mr[---]ydm[...]
- 4') [... ]f<sup>-</sup>l<sup>1</sup>bt . ilm . w . b . f<sup>-</sup>l[...]
- 5') [... ]f<sup>1</sup>l<sup>1</sup>bn . ilm . w . [...]
- 6') [... ]w . kšū . b'lt . b'h[...]
- 7') [... ]il . bt . gdlt . f<sup>-</sup>l[...]
- 8') [... ]f<sup>-</sup>l[ ]f<sup>1</sup>hk<sup>1</sup>l<sup>1</sup>[-]f<sup>-</sup>l[...]
- 9') [... ]f<sup>-</sup>l[...]

### Remarques textuelles

Nous ne trouvons pas trace de la première ligne de *KTU*.

- 1') Le premier signe visible est presque à coup sûr {b} : un peu de la surface primitive est conservé devant ce signe, là où le premier clou du {d} devrait se trouver s'il s'agissait de {d}. Le {w} de CTA est hors de propos. Le bord gauche du second signe est conservé : il s'agit de la forme de {b/d/ù}.
- 2') Le {q} de *KTU*, muni, il est vrai, non seulement de l'astérisque mais aussi d'un point d'interrogation, n'est pas à retenir, car on ne voit pas le coin inférieur droit du second clou de ce signe. Il s'agit plutôt de la fin d'un clou horizontal. Le clou suivant est trop petit pour un clou vertical et semble être un séparateur élargi par l'usage. Dès lors, l'identité des deux cas de la formule {...]f<sup>-</sup> . l<sup>1</sup> . mr}, aux lignes 2' et 3', paraît vraisemblable, et les restes à la ligne 3' se prêtent à la restitution {[šm]<sup>1</sup>n<sup>1</sup> . mr}.
- 3') Comme on le trouve sur la copie de Virolleaud, et aussi d'après le texte de *KTU*, le premier signe comporte deux clous horizontaux, indiquant {ā/n/w}. Pour la lecture et la restitution, voir la ligne précédente. L'astérisque attaché au {y} dans *KTU* n'est pas nécessaire : cinq des six clous sont conservés.

- 4') Du premier signe il ne reste qu'un clou vertical, et la lecture de {m}, bien qu'ancienne<sup>1</sup>, doit être qualifiée d'hypothétique. Pourtant, une restitution telle que {l<sup>1</sup> tbt}, « pour s'asseoir », est affaiblie par le fait que les particules écrites au moyen d'un seul signe dans ce texte sont suivies par le séparateur. La dernière trace reflète bien le côté gauche de {h/y} (CTA, KTU), et la restitution de {h<sup>1</sup>mn}]<sup>2</sup> est donc vraisemblable, sans plus.
- 5') Bien que la tête du premier signe ne soit pas conservée, la comparaison avec le signe {à/n/w} à la ligne précédente montre que la longueur actuelle, sans trace de clous multiples, constitue un fort argument en faveur de la lecture de {t} (avec tous les éditeurs récents). Par contre, nous n'avons pas trouvé le dernier signe indiqué par KTU (« x »).
- 6') On voit la tête de trois clous horizontaux dans la cassure à droite ; le clou inférieur touche à un signe de la ligne suivante ce qui interdit la possibilité de lire {i} ici, ne laissant que {h} comme lecture possible (avec KTU, contre CTA et Xella<sup>3</sup> ; depuis Ginsberg on a souvent restitué le théonyme, avec ou sans {h}<sup>4</sup>).
- 7') Une trace de clou horizontal en dessous du vertical dans la cassure à droite semble donner raison à KTU pour la lecture {b/d}, à laquelle il faut évidemment ajouter {ù}.
- 8') On ne peut admettre la lecture par KTU au début de la ligne d'un trait de séparation et d'un {š}, sans astérisque : on n'y voit qu'un reste de signe. Le trait de séparation dessiné par Virolleaud et repris dans KTU (absent dans CTA) est correct. Le {h} peut être qualifié de certain : le clou vertical de {i} s'étend sur presque la moitié du bord inférieur du clou horizontal aux autres {i} de ce texte, et un reste en serait visible s'il s'agissait ici de ce signe. À la fin de la ligne, on voit un fond de tête de clou (avec KTU).
- 9') On donnera raison à KTU pour les deux signes que personne n'avait vus auparavant. Le premier semble représenter {l/d/ù}.

### Traduction

Recto/verso ?

- 1') [... ] [...]  
 2') [... ] myrrhe ? [...]  
 3') [... ] myrrhe ? [ ] [...]  
 4') [... de]meures des dieux et dans [...]  
 5') [... vo]us ferez/[il]s feront rentrer les dieux et [...]  
 6') [...] et le trône de Ba<sup>1</sup>latu Bah[atīma ...]  
 7') [...] 'Ilu Bêti (une) vache [...]  
 8') [...] [ ] palais [...]  
 9') [...] [ ] [...]

### Structure du texte

Sans savoir où situer ce fragment sur la tablette originale, on considère qu'il est trop petit pour révéler quoi que ce soit sur la structure du texte dont il peut ne refléter qu'une partie minime. D'après les lignes 4'-6', cette partie du texte semble concerner un déplacement des statuettes divines et des sièges/trônes où elles sont déposées.

### Les dieux

On ne peut qu'indiquer les théonymes conservés, la structure du rite n'étant plus visible : *ilm*, *ilm*, *b<sup>1</sup>lt b<sup>1</sup>h<sup>1</sup>[tm]*, *il bt*.

1. Bauer, *Alphabet* (1932), p. 63 ; idem, *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 18 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 126 ; Gordon, *UH* (1947), p. 136 ; idem, *UM* (1955), p. 136 ; idem, *UT* (1965), p. 166 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1264 (p. 141) ; Herdner, *CTA* (1963), p. 131 ; idem, *Ugaritica VII* (1978), p. 41 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 83 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 116, 117 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 146.

2. Dietrich et Loretz, *UF 13* (1981), p. 298 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 146, 147 (indiquant en commentaire que {f<sup>1</sup>l<sup>1</sup>m}] est tout aussi plausible) ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 171 (« très vraisemblable ... hypothétique »).

3. *OrAn 17* (1978), p. 230.

4. Ginsberg, *KU* (1936), p. 126 ; DeGuglielmo, *CBQ 17* (1955), p. 90 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 117 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 146 ; Saracino, *UF 14* (1982), p. 195.

*Sommaire des offrandes*

Ligne 6' : une offrande inconnue.

Ligne 7' : une vache.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

*il bt* : peut-être une vache (l. 7')<sup>5</sup>.

*b'lt b'h[tm]* : offrande inconnue (l. 6').

*Commentaire*

Lignes 2', 3'. À chacune de ces lignes il pourrait s'agir de l'huile parfumée à la myrrhe {[šm]n<sup>1</sup>. mr}<sup>6</sup>.

Ligne 4'. Sans que le {m} de {l'm<sup>1</sup>bt} soit certain (voir la remarque textuelle), le parallèle avec RS 1.003:51 parle en sa faveur et en même temps contre la traduction par « siège »<sup>7</sup> (voir le commentaire du texte parallèle).

Ligne 5'. Comme en RS 1.003:54, la forme de *l'ltbn* est probablement celle du schème-Š de la racine *l̄(W)B*, « rentrer, revenir, retourner », bien que l'état du texte ne permette pas d'éliminer absolument l'analyse comme la même forme de la racine *YTB*, « s'asseoir ». S'il s'agit bien d'un texte rituel, l'analyse de *ilm* comme le complément d'objet direct du verbe paraît probable : les dieux, sous forme de statuettes, sont l'objet de l'acte causatif. En effet, on ne trouve pas un seul cas certain de la prise de la parole par une divinité (concernant RS 24.256:20, voir le commentaire), et la restitution ici de *rgm*, complément d'objet direct du verbe dont *ilm* serait le sujet<sup>8</sup>, n'est donc pas à préférer.

Ligne 6'. La présence du début du {h} (voir la remarque textuelle) nous permet de dire qu'il s'agit ici de la « forme longue » du théonyme *Ba'latu Bahatīma*. Comme en RS 1.023:2', *kšû* est au nominatif et sera le sujet de la phrase (voir le commentaire du texte cité pour une interprétation possible — ici la présence de la conjonction *w* montre que le verbe 'RK n'a pas précédé *kšû*, comme en RS 24.250<sup>+</sup>:27-28).

Ligne 8' {hk<sup>1</sup>l<sup>1</sup>}. S'il s'agit bien d'un seul mot<sup>9</sup>, non pas d'un mot se terminant par {h}, suivi par un second mot, hypothèse de coupure infirmée par l'usage régulier du séparateur par ce scribe, nous sommes devant la seule attestation dans ces textes du mot *hkl*, « palais ». Il est pourtant plus difficile de dire s'il s'agit du « palais » d'un dieu ou du « palais » royal. Le mot *bt*, « maison », sert ordinairement dans ces textes pour désigner les deux entités (on trouve *bt* + ND, *bt mlk*, et *bt* sans qualificatif à interpréter d'après le contexte). Dans les textes mythologiques, l'usage de *hkl* pour désigner le palais divin est sûrement la projection au ciel de l'usage terrestre — le dieu qui règne ayant droit à un palais royal — on peut penser que *hkl* dans ce texte prosaïque vise le palais du roi.

*Conclusions générales*

Ce texte parle de certaines offrandes et de certains déplacements divins, mais le délabrement de la tablette est tel que nous ne disposons plus des données nécessaires pour placer ces quelques actes et ces quelques objets dans un contexte significatif.

5. Sans contexte, on ne peut savoir si *gdlt* est attribuée à 'Ilu Bêti ou à une autre divinité dont le nom aurait suivi *gdlt*.

6. Voir la remarque textuelle, plus haut, et le commentaire de RS 1.003:20-21.

7. Aistleitner, *WUS* (1963), § 1264 (p. 141) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 116, 117 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 146.

8. Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 64 ; cf. Xella, *TRU I* (1981), p. 146.

9. Xella, *TRU I* (1981), p. 147.

## Chapitre 12 : RS 1.044

RS 1.044 = M3409 (= A2780, AO 12.018) = CTA 44 = UT 44 = KTU 1.56

Fig. 7

*Dimensions* : hauteur 41 mm ; largeur 44 mm ; épaisseur 36 mm.

*État* : Fragment de bord, provenant d'une grande tablette, à juger d'après l'épaisseur du fragment actuel. Nous ne sommes pas en mesure, devant un fragment si petit, de distinguer le *recto* du *verso*.

*Caractéristiques épigraphiques* : La forme des signes est celle des tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne. En plus de la forme de l'écriture, l'identification comme texte rituel se fonde sur la présence du nom divin *ilib*, caractéristique de ces textes, surtout en rapport avec le bœuf (*álp*) et la brebis (*dqt*).

Le seul signe distinctif qui puisse servir à évaluer l'hypothèse de Dijkstra, selon laquelle ce fragment proviendrait du bord gauche de la tablette RS 1.009 (voir nos remarques sur les « Caractéristiques épigraphiques » de RS 1.009), est le {<sup>c</sup>} qui se trouve à la ligne 6'. Celui-ci va à l'encontre de l'identification, car, avec la pointe vers le bas, il est très différent des {<sup>c</sup>} de RS 1.009<sup>1</sup>. On remarquera aussi le bord gauche arrondi de RS 1.044, sans l'arête centrale du bord droit de RS 1.009.

Quant à l'appartenance de RS 1.044 et de RS 1.047 à une même tablette originale, si le dernier fragment ne comporte ni signe distinctif, ni bord pour permettre la comparaison entre les deux fragments, l'écriture de RS 1.047 est sensiblement plus petite que ne l'est celle de RS 1.044 : par exemple, le {d} de RS 1.044:7' mesure 7 x 8 mm, celui de RS 1.047:3' mesure 6 x 6 mm.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXV (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 92 ; photo CTA, pl. XLIII). La première étude était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76.

Xella, *TRU* I (1981), p. 151-52.

### Texte

#### *Recto/verso* ?

1') [ ] l-l[...]

2') w b l-l[...]

3') ilib[...]

4') álp . [...]

5') ililb[...]

.....

#### *Recto/verso* ?

.....

6') t<sup>c</sup>rl[...]

7') dq<sup>c</sup>tl[...]

8') n<sup>c</sup>l-l[...]

9') l-l[...]

1. Ce {<sup>c</sup>} épouse la forme du premier exemple de la catégorie « C » de la typologie établie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 261-79 (voir le tableau p. 269) ; cf. aussi note 3 de notre commentaire de RS 1.009.

*Remarques textuelles*

- 1') La trace de signe indiquée premièrement dans *KTU* est correcte.  
 2') Personne n'a noté la trace qui se trouve dans la cassure à droite.  
 8') Le second signe n'est pas assez bien conservé pour permettre la distinction entre {b} et {d}.

*Traduction**Recto/verso ?*

1') [            ] [...]

2') et à/dans [...]

3') 'Ilu'ibī [...]

4') (un) bœuf [...]

5') 'Ilu'ibī [...]

.....

*Recto/verso ?*

.....

6') tu/vous/ils feras/ferez/feront [X ...]

7') (une) (ou : deu[x] ?) brebis [...]

8') [...]

9') [...]

*Structure du texte*

Sans savoir où situer ce fragment sur la tablette originale, on est obligé de conclure qu'il est trop petit pour révéler la structure du texte dont il peut ne refléter qu'une partie minime.

*Les dieux*

*ilib, ilib*

*Sommaire des offrandes*

Ligne 3' : un sacrifice inconnu.

Ligne 4' : un bœuf.

Ligne 5' : un sacrifice inconnu.

Ligne 7' : une (ou deux ?) brebis.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

*ilib* : deux sacrifices inconnus (l. 3' = de type inconnu ; l. 5' = de type inconnu).

Divinité inconnu : un bœuf (l. 4' = de type inconnu), une (ou deux ?) brebis (l. 7' = de type inconnu).

## Chapitre 13 : RS 1.046

RS 1.046 = M3324 (= A2770, AO 12.021) = CTA 45 = UT 46 = KTU 1.57

Fig. 7

*Dimensions* : hauteur 46 mm ; largeur 40 mm ; épaisseur 8 mm.

*État* : Éclat central. Aucun critère ne permet d'identifier l'origine de ce fragment sur le *recto* ou le *verso* de la tablette originale.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* est celui des tablettes administratives et épistolaires, comme dans RS 1.017, RS 1.022 et RS 1.033. L'identification comme texte rituel n'est pas certaine : tout ce que l'on peut dire, c'est que les trois mots à peu près entiers, à savoir *ārb*<sup>1</sup>*t*, *qdš* et *KS*<sup>2</sup>, sont attestés dans les textes rituels, et qu'ils font penser, réunis ici, à un texte rituel. Si l'on était certain de la restitution {[b<sup>1</sup>lt] b<sup>1</sup>htm} que l'on trouve dans toutes les éditions récentes à la ligne 6', l'identification rituelle serait plus sûre, car cette divinité figure souvent dans ces textes ; mais *bhtm* étant le pluriel du mot banal *bt*, « maison », cela ne peut servir que d'indice supplémentaire.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXV (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 93 ; photo CTA, pl. XLIII). La première étude était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 128.

Xella, *TRU I* (1981), p. 141-42.

### Texte

#### Recto/verso ?

1') [... ]f-tm<sup>1</sup> . f-l[...]

2') [... ]ārb<sup>1</sup>t[...]

3') [... ]qdš[...]

4') [... k]šū . p-f-l[...]

5') [... ]k<sup>1</sup>s<sup>1</sup>ā[...]

6') [... ]b<sup>1</sup>htm[...]

7') [... ]by . f-l[...]

8') [... ]f-l<sup>1</sup>nn[...]

9') [... ]f-l . m<sup>1</sup>g<sup>1</sup>[...]

10') [... ]f-l[...]

### Remarques textuelles

1') Du premier signe, seulement deux clous sont visibles (*KTU*) ; la lecture {l} de *CTA* est donc certes possible, mais ne serait indiquée que par le contexte, absent ici <sup>1</sup>. La remarque de Herdner sur le signe suivant est, par contre, tout à fait juste : les restes sont trop courts pour un {r} <sup>2</sup>. Du dernier signe, il ne reste que deux clous, nombre insuffisant pour distinguer entre {p} (*CTA*), {r} (*KTU*), {k} et {w}.

2') Nous n'avons trouvé aucune trace certaine de signe devant le {ā} (contre *KTU*).

1. Le duel de *gdlt*, « vache », n'étant jamais attesté, la restitution de {[gd]f<sup>1</sup>tm<sup>1</sup>} ne trouve aucun appui dans les textes (Herdner, *CTA* [1963], p. 130 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 141 « due (?) va]cche »).

2. *CTA* (1963), p. 130, n. 1.

- 4') La possibilité que laisse ouverte Herdner, citant Ginsberg<sup>3</sup>, de lire le signe qui suit le séparateur comme un {i}, n'est pas à retenir : une fente passe à travers le {p}, mais la forme du signe semble être entière, et on ne voit ni un troisième clou horizontal, ni le petit clou vertical de {i}.  
On trouve bien une trace de signe à la fin de la ligne, mais il est invraisemblable qu'il s'agisse de {š} (*KTU*). En effet, on trouve un coin supérieur gauche de clou, alors que le clou de gauche du {š} est un *Winkelhaken* avec pointe à gauche (voir le {š} à la ligne 3').
- 5') Nous ne trouvons pas les traces d'un premier signe et d'un séparateur devant le {k} proposé dans *KTU*. La lecture {kʿs}lâ paraît certaine : le {k} est presque entier et il ne peut en tout cas pas s'agir de {à} (*CTA*) ; on voit bien la trace de trois clous au signe suivant et il n'est question ni de {z} (lecture alternative de *KTU*) ni de {g} (*CTA*) ; enfin, du dernier signe on voit bien deux clous et le bord droit est assez bien conservé pour avoir laissé le troisième clou de {n} (contre *CTA*).
- 6') Le bord droit du {b} est visible (voir déjà la copie de Virolleaud), et on voit aussi des traces des deux clous inférieurs.
- 7') Nous ne trouvons pas de trait de séparation devant {by} (contre *KTU*). Le séparateur après {y} n'est pas certain, bien que l'espace y suffise et que la forme du petit clou semble se discerner. La dernière trace peut être le bord gauche d'un clou vertical (contre le {t} de *CTA*).
- 8') Nous ne trouvons pas de trait de séparation devant {nn} (contre *KTU*), et le second {n} est sûr (contre *CTA*).
- 9') Le séparateur proposé par *CTA* entre {m} et {g} n'est pas visible. Ce {g} est érodé et l'on ne peut le compter pour certain. Aucune trace n'est copiable après cela (contre *KTU*).

### Traduction

#### Recto/verso ?

- 1') [...] [...]  
2') [...] quatre [...]  
3') [...] SAINT [...]  
4') [... t]rône [...]  
5') [...]trône[...]  
6') [...Baʿlatu] Bahatīma [...]  
7') [...] [...]  
8') [...] [...]  
9') [...] [...]  
10') [...] [...]

### Structure du texte

Ici encore, l'état de l'objet ne permet pas d'analyser la structure du texte, seulement d'indiquer les éléments conservés.

#### Les dieux

[bʿlt] ʿbʿhtm

#### Les bénéficiaires — les offrandes

[bʿlt] ʿbʿhtm : offrande inconnue (l. 6').

### Commentaire

Ligne 3'. Plusieurs formes de la racine QDŠ reviennent dans ces textes, et l'état de ce texte-ci ne permet pas d'interprétation précise.

Lignes 4', 5'. L'orthographe faisant usage de {s} et de {š} dans deux exemples d'un même mot à une ligne de distance surprend quelque peu ; mais un fait similaire est attesté (cf. *ymsš* en RS 17.120<sup>4</sup>) à

3. *KU* (1936), p. 128.

4. Pardee, *Textes hippatriques* (1985), p. 20-23.



la ligne 4', en sorte qu'on préférera la lecture {[k]šù} <sup>5</sup> (cf. RS 1.023:2'), comme on préférera voir en k<sup>f</sup>s<sup>l</sup>ā à la ligne 5' le même mot (et non pas le théonyme ksā, qui ne se trouve que dans une liste nominative : RS 24.271:6) <sup>6</sup>.

Ligne 6'. <sup>f</sup>b<sup>l</sup>htm, le pluriel de bt, n'est attesté dans ces textes de la pratique que dans le théonyme Ba<sup>f</sup>latu Bahatīma, et il est donc vraisemblable que le texte primitif a porté ce théonyme ici <sup>7</sup>.

---

5. Ginsberg, *KU* (1936), p. 128 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 130 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 84 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 141. Cf. Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56 ({[k]s<sub>2</sub>h}).

6. Cf. Xella, *TRU I* (1981), p. 142.

7. Herdner, *CTA* (1963), p. 130 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 84 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 141.

## Chapitre 14 : RS 1.047

RS 1.047 = M3386 (= A2831, AO 12.031) = CTA 43 = UT 47 = KTU 1.58

Fig. 7

*Dimensions* : hauteur 34 mm ; largeur 21 mm ; épaisseur 8 mm.

*État* : Fragment de tablette comportant une partie de tranche. Parce que la tranche supérieure porte parfois de l'écriture, on ne peut savoir de façon certaine s'il s'agit ici du *recto* ou du *verso*. Mais les chances sont pour l'identification comme *recto*, par le simple fait qu'un texte remplissant toute la tablette et s'étendant jusqu'à sur la tranche supérieure ne se rencontre pas aussi souvent qu'un texte qui remplirait au moins la moitié de la place disponible.

*Caractéristiques épigraphiques* : La forme des signes ressemble à celle des tablettes rituelles de la vingt-quatrième campagne. Les trois clous du {1} ont à peu près la même largeur et les clous latéraux du {š} sont des clous longs placé en biais, non pas des *Winkelhaken*.

En plus de la forme de l'écriture, l'identification comme texte rituel se fonde sur la présence du nom divin [d]dmš, connu seulement de ces textes de la pratique rituelle, et sur celle du sacrifice probable du bélier selon les lignes 4' et 5'. En effet, l'interprétation rituelle de ces deux lignes semble assurée par les clous séparateurs devant et après š, aussi bien que par les lignes horizontales qui font de ces deux lignes un court paragraphe contenant deux fois le mot « bélier ». Dès lors la restitution du nom divin yrh se recommande à la ligne 5'. On ne peut pourtant pas accepter l'hypothèse de Dijkstra (voir RS 1.009) selon laquelle ce texte constituerait une réplique de RS 24.253:12-18, car la divinité *Dadmiš* ne figure pas seulement en RS 24.253, et, de plus, la disposition des signes sur ce fragment ne permet pas la restitution de ce texte précise d'après RS 24.253<sup>1</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 10 (1929), pl. LXXV (copie seule ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 91 ; photo CTA, pl. XLIII). La première étude était celle de Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

### Principales études

Dhorme, *RB* 40 (1931), p. 56.

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69, n. 5.

Ginsberg, *KU* (1936), p. 128.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 240.

Xella, *TRU* 1 (1981), p. 153.

### Texte

#### Recto/Verso ?

1') [ ] [m] [...]

2') [...] [c] . [...]

3') [...] dmš [...]

4') [...] b . š . [l] [...]

5') [...] [l] . š . [l] [...]

#### Tranche inférieure/supérieure ?

6') [...] [l] --- [l] [...]

.....

### Remarques textuelles

1') Virolleaud a dessiné une trace ; en fait on en trouve trois : ce qui semble être deux coins du {m} (avec *KTU*) et une ligne courbe prise pour un séparateur dans *KTU*, mais qui n'est qu'une éraflure.

1. Voir Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 240.

- 2') Les trois clous du {l} sont conservés et l'astérisque de *KTU* est donc superflu. Par contre, le deuxième signe semble être {'} plutôt que {t} (contre tous les éditeurs). Ni l'un ni l'autre des deux signes n'est attesté par ailleurs dans ce texte pour nous permettre de vérifier la forme des signes, mais le bord gauche du signe n'a pas la verticalité qu'on attendrait de {t}. Toutefois, des {t} ressemblant à {'} se trouvent dans d'autres textes rituels des premières années de fouilles (par ex. dans RS 4.474), et la lecture traditionnelle n'est donc pas hors de propos. Quoi qu'il en soit, la restitution de {[gd]lt}<sup>2</sup> est tout à fait hypothétique, car l'état du texte ne permet pas de préférer la restitution d'un nom d'offrande à celle d'un théonyme (par ex., [i]lt<sup>3</sup> ou [b']lt [bhtm]).
- 4') Bien qu'il soit cassé le long du bord gauche, le premier signe sera {b}, et non {d}, en raison de l'espacement des clous (comparer le {d} juste au-dessus à la ligne précédente).
- 5') Du premier signe il ne reste que la pointe d'un clou horizontal, qui convient donc à la restitution {[y]r'h}<sup>4</sup>, sans l'établir pour certaine.  
La cassure à droite semble suivre le premier clou de {d/š} (cf. *KTU*).
- 6') Au début on voit deux coins supérieurs de clous horizontaux ({à/n/k/w/r}), ensuite deux têtes de clous verticaux ({š/b}), enfin le coin supérieur d'un *Winkelhaken*. Aucune trace ne convient à {š} (*KTU* — on se souviendra que le {š} de ce texte ne contient pas de *Winkelhaken*). Par contre, le troisième signe peut bien représenter {'}.

### Traduction

Recto/Verso ?

1') [...] [...]

2') [...] [...]

3') [...Da]dmiš [...]

4') [...] (un) béliér [...]

5') [...] (pour) *Yarihu* (un) béliér [...]

Tranche inférieure/supérieure ?

6') [...] [...]

.....

### Structure du texte

Ce fragment est trop petit pour révéler la structure du texte primitif.

#### Les dieux

[d]dmš, [y]r'h

#### Sommaire des offrandes

Ligne 3': un sacrifice inconnu

Lignes 4'-5': deux béliers

#### Les bénéficiaires — les offrandes

[d]dmš : un sacrifice inconnu (l. 3' = de type inconnu).

[y]r'h : un béliér (l. 5' = de type inconnu)<sup>5</sup>.

Divinité inconnu : un béliér (l. 4' = de type inconnu).

2. Herdner, *CTA* (1963), p. 128 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 85 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 153.

3. Ginsberg, *KU* (1936), p. 128.

4. Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte* (1936), p. 20 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 128 ; Herdner, *CTA* (1963), p. 128 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 85 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 153.

5. On ne peut être certain que le béliér indiqué après [y]r'h soit attribué à cette divinité : le signe {fš} qui vient à la fin de la ligne pourrait refléter soit un nom désignant le type de sacrifice (par ex., [y]r'h . š . fš[rp], « [(pour) *Yarihu* (un) béliér (comme) h[olocaste] », soit un nouveau théonyme, par exemple [y]r'h . š . fš[Im], et dans ce cas le sacrifice pourrait appartenir soit au dieu précédent, soit au suivant. Aucune de ces séquences n'est attestée avec un mot suivant dont le premier signe serait {š}. La formule attestée le plus souvent qui ne comporte pas la préposition *l* et où figurent la divinité *Yarihu* et l'offrande d'un béliér est celle où le mot š suit yr'h (RS 24.253:17 ; RS 24.643:5, 29). La présomption doit donc être que d'après RS 1.047:5' *Yarihu* a reçu un béliér.

## Chapitre 15 : RS 1.[064]<sup>+</sup>

RS 1.[064]<sup>1</sup> + 2.[010] = AO 17.322 = CTA 40 = UT 134 = KTU 1.27

Fig. 8

*Dimensions* : hauteur 60 mm ; largeur 69 mm ; épaisseur 29 mm<sup>2</sup>.

*État* : Fragment de coin inférieur gauche.

*Caractéristiques épigraphiques* : La forme des signes est celle des tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne (comme déjà RS 1.003). Bien que le *ductus* général de l'écriture de ce texte ressemble à celui de RS 1.009, plusieurs critères épigraphiques vont à l'encontre de l'hypothèse de Dijkstra<sup>3</sup>, selon laquelle ce fragment constituait le coin inférieur gauche de la tablette RS 1.009. D'abord, le { ' } est très différent, placé ici avec l'une des pointes vers le bas, tandis que dans RS 1.009 l'un des côtés est presque parallèle à l'axe de l'écriture<sup>4</sup>. Ensuite, le { t } a tendance à être trilobé<sup>5</sup>, et en tout cas il ne consiste pas en un { t } à six branches d'à peu près égale longueur comme dans RS 1.009. Enfin, on peut mentionner la forme même de la tablette. La comparaison des deux fragments d'après ce critère ne permet pas de décider la question de l'appartenance de RS 1.[064]<sup>+</sup>, car de ce fragment est conservé seulement le bord gauche et de RS 1.009 seulement le bord droit. On peut néanmoins signaler que l'arête centrale du bord de RS 1.[064]<sup>+</sup> est déplacée vers la droite (lorsqu'on regarde le bord en pivotant depuis le *recto*) et que l'arête n'est pas très abrupte, étant plutôt arrondie. Par contre, celle de RS 1.009 est plus nette et elle se place bien au centre du bord. On peut être plus catégorique pour nier l'identité de RS 1.[064]<sup>+</sup> et de RS 1-11.[022], autre élément de la théorie de Dijkstra, car le bord gauche de ce dernier fragment est plat, et n'a donc rien de la forme à arête centrale de RS 1.[064]<sup>+</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir texte 1) :

— RS 1.[064], p.t. 300

— RS 2.[010], Tranchée C-E, K-L, p.t. 210-264.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 24 (1944-45), p. 20-21 (la copie p. 20 est reprise dans CTA [1963], fig. 88 ; photo CTA, pl. XLIII).

*Principales études*

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Xella, *TRUI* (1981), p. 138-40.

---

1. Selon l'éditeur (Virolleaud, *Syria* 24 [1944-45], p. 1, 20-21), on peut seulement dire de ce fragment qu'il fut découvert entre 1929 et 1939 ; selon Herdner, le numéro de mission est « effacé » (CTA [1963], p. 125) ; mais on trouve « 1929 » sur la fiche au Louvre et dans *TEO* nous avons attribué le numéro 1.[064] à ce fragment. Le joint avec un fragment de la deuxième campagne est établi par une photo des Archives Schaeffer : il s'agit du grand fragment du bas dans la photo de CTA (1963), pl. XLIII, *recto*.

2. « 39 » dans *TEO* est fautif.

3. *UF* 16 (1984), p. 69-76. Voir déjà RS 1.009, « Caractéristiques épigraphiques ».

4. Le { ' } ici à la ligne 5' épouse la forme du second exemple de la catégorie « C » de la typologie établie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 261-79 (voir le tableau p. 269) ; cf. RS 1.009, n. 3.

5. Il ne s'agit tout de même pas du { t } trilobé bien équilibré qui se trouve dans certains textes. En effet, il semble que le scribe de RS 1.[064]<sup>+</sup> commençait le signe en incisant un long clou en biais. Dans un cas (l. 9') il a élargi les deux extrémités en agitant le calame à droite et à gauche. La technique est donc semblable à celle du { t } trilobé. Dans l'autre cas (l. 7') le calame a été enlevé de l'argile et deux courtes raies incisées sur les bords du long clou en biais. Dans les deux cas le long clou en biais sert à différencier ce texte de RS 1.009.

**Texte****Recto**

- 1') l'ùgl[...]  
 2') l'ùnl'tl[...]  
 3') l'k'lmm l' b'l-l[...]  
 4') b'l'ùl . ùgr[t ...]  
 5') w 'šrm[...]

**Tranche inférieure**

- 6') l'ùlyh . šr[...]  
 7') [t]l'm . w b[...]

**Verso**

- 8') l il l'lm'ml[...]  
 9') w tt . npš l-l[...]  
 10') kbd . l-l[...]  
 11') l šp[n ...]  
 12') š . l'l[...]  
 13') w l-l[...]  
 14') k l-l[...]  
 15') l'l'l-l[...]  
 .....

**Remarques textuelles**<sup>6</sup>

- 2') Le premier signe est plus mutilé que les transcriptions ne le laisseraient croire, mais la forme semble refléter le {'} qu'on est d'accord pour lire ici.
- 3') Le premier signe est gravement mutilé, mais on peut trancher assez sûrement en faveur de {k}<sup>7</sup> (on trouve {t} avec hésitation chez Virolleaud et dans *CTA* ; {t} sans indication de doute dans *KTU*<sup>8</sup>). En effet, malgré le creux qui se trouve aujourd'hui à la place du début du signe, la forme générale est conservée et celle-ci est trop grande pour être la tête du seul clou horizontal qui constitue le {t}. Qui plus est, le coin supérieur gauche du dernier clou du {k} est visible.
- L'examen le plus superficiel de la photo montrera que la place est très étroite où tous les témoins ont voulu serrer un {l}, entre le {m} et le {b}. Si on regarde la tablette de près, on se rend compte qu'il ne s'y trouve qu'un véritable clou, avec des éraflures des deux côtés, et que ce clou n'est pas aussi profondément incisé que le vertical du {m} précédent. Conclusion : il s'agit du séparateur. La lecture du {l} doit remonter plutôt au désir de donner un contexte au mot précédent (pris universellement pour *tmm*) qu'aux données épigraphiques.
- La dernière trace consiste en le coin inférieur gauche d'un clou, soit le *Winkelhaken*, soit le clou horizontal. Du fait que ce clou est placé assez haut par rapport à la médiane de l'écriture, il s'agit probablement soit de {'}, soit de {t}, avec une légère préférence pour le premier en raison de l'angle de la pointe.
- 4') On voit le bord inférieur du {'} (absent dans *CTA* et dans la copie de Virolleaud). Il ne reste aucune trace du {t} à la fin de la ligne (contre *KTU* : l'équipe de Münster a dû méconnaître le {r} à sept clous en prenant le dernier clou du {r} pour {t}, car, comme on le verra en examinant la photo, le bord de la cassure passe à travers le dernier clou du {r}).
- 6') Le {š} que l'on trouve comme incertain dans *CTA*, mais sans indication de doute dans *KTU*, est probablement {'}. Virolleaud lisait « y(?) » tout en copiant un seul clou vertical au début du signe. Quoique l'inclinaison du bord gauche du signe ne soit pas tout à fait la même que celle des autres {'} de ce texte, on ne trouve trace ni de l'« îlot » d'argile qui devrait se trouver entre les deux clous verticaux de {š}, ni de la tête du second clou vertical. Le bord supérieur du signe est assez bien conservé pour avoir laissé des traces de cette tête de clou s'il s'y était trouvé. Pour s'en convaincre, on peut comparer au signe en question la place qu'occupe le premier clou du {l} suivant.
- Quatre clous étant visibles, on peut prendre le dernier signe pour {r} sans marquer de doute (contre *KTU*).
- 7') Nous ne trouvons aucune trace certaine du premier {t} (contre *KTU*).

6. Nous ne tiendrons compte ici des lectures de Xella (*OrAn* 17 [1978], p. 229) que là où il signale son désaccord par rapport à *KTU*. On remarquera cependant que le texte que supposent les remarques dans *OrAn* 17 n'est pas le même que celui qui se trouve dans *TRU* I (1981), p. 138 : il existe dans cette dernière forme du texte au moins deux différences par rapport au texte de *KTU* qui ne sont pas signalées dans la recension de *OrAn* (ligne 7 : « [t]l'm » par rapport à « l'l'm » dans *KTU* ; ligne 9 : « a[lp] » par rapport à « a\*[lp] » dans *KTU*), aussi bien qu'une différence de lecture signalée dans l'article qui ne figure pas au texte de *TRU* (à la ligne 15 la lecture du {l} du mot « l'l\*[t] » de *KTU* est critiquée dans la recension de *OrAn*, dans *TRU* la lecture réapparaît).

7. Proposition de lecture faite par Dijkstra (*UF* 16 [1984], p. 74), d'après la photo et la copie de Virolleaud.

8. Cf. Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384 ; idem, *TRU* I (1981), p. 138, 139.

Nous suivons les éditeurs, qui lisent tous {b} sans indication de doute à la fin de la ligne, car la cassure passe suffisamment à droite pour avoir laissé le début du troisième clou inférieur du {d} s'il s'était agi de ce signe.

- 8') À la fin de la ligne la lecture de {m} (*KTU*) est presque certaine, car la patine du bord gauche du clou vertical est visible dans la cassure.
- 9') L'angle supérieur gauche du dernier signe est visible (absent dans *CTA*). Il s'agit de la tête d'un clou horizontal, permettant la restitution plausible de {f<sup>h</sup>l[lp]} (*KTU*)<sup>9</sup>.
- 10') Dans son état actuel, le dernier signe n'est certainement pas {t} (*KTU*); le {w} de (*CTA*) est possible<sup>10</sup>. Seulement l'angle supérieur gauche de ce signe subsiste. On voit une courbe tracée au-dessus du signe qui pourrait provenir ou bien d'un encadrement partiel similaire au cercle grossier que l'on trouve tracé autour de quelques signes sur certaines tablettes<sup>11</sup>, ou bien d'un signe effacé. Les restes de signe qui se trouvent à l'intérieur de ces traces consistent en l'angle supérieur de deux clous horizontaux; peut-être voit-on le fond d'un troisième clou dans la cassure. Les clous ont trop souffert pour nous permettre de dire s'il s'agit de {n}, {w}, ou {r}, mais la position du fond de clou, si la lecture est bonne, plus vers le bas que les deux autres clous, indique plutôt {w} (on se souviendra que les autres {r} de ce texte sont à sept clous). Aussi d'après le contexte {w} est à préférer, car l'expression *kbd w-* se trouve dans ces textes (voir le commentaire).
- 13') Dans la cassure après le premier signe on voit la patine du bord gauche d'un clou disparu; on dirait la tête d'un clou horizontal.
- 14') On voit la tête de deux clous horizontaux superposés après le premier signe.
- 15') Le premier signe semble comporter deux impressions et pourrait être {t} (*KTU*), non pas {c} (*CTA*, première lecture); par contre, le second signe est plutôt {n} avec *CTA* (ou {â}), que {l} (*KTU*), car les clous ressemblent plutôt à des clous horizontaux (pourtant ils sont très endommagés et la certitude n'est pas possible)<sup>12</sup>.

### Traduction

#### Recto

- 1') 'Ugā[rīta ?...]  
 2') 'Anatu [...]  
 3') de même. Dans/à ? [...]  
 4') Ba 'lu 'Ugārī[ta ...]  
 5') et deux oiseaux[...]

#### Tranche inférieure

- 6') dans la pièce supérieure [...]  
 7') [tr]ente et dans/à ? [...]

#### Verso

- 8') pour le dieu *Li'mu* [...]  
 9') et deux cous (de ?) b[œuf ?...]  
 10') (un) foie e[t...]  
 11') pour *Šapā[nu...]*  
 12') (un) bélier pour [...]  
 13') et [...]  
 14') [...]  
 15') de[ux ?...]  
 ..... .....

### Structure du texte

Ne sont conservés que quelques indices, parfois incomplets, de la structure de ce texte : on trouve une localisation (l. 6' 'l<sup>h</sup>lyh) et deux b (l. 3', 7') qui peuvent, s'il s'agit bien de la préposition et non d'un autre mot commençant par {b}, désigner soit des moments (d'un rite mensuel, donc), soit des endroits. Le nombre relativement grand de théonymes et de noms de victimes, dans un texte si mal conservé, laisse peu de doute à l'interprétation comme rite sacrificiel.

9. Lecture déjà proposée par De Moor, *UF* 2 (1970), p. 321.

10. Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 229, présente les deux lectures comme possibles; dans *TRU* I (1981), p. 138, 139, il choisit {t} et restitue {t[<sup>c</sup>]} « offer[ta] ».

11. Voir ici RS 1.003:22 et RS 24.271:5, 25', et Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 79, 106-7.

12. Dans *OrAn* 17 (1978), p. 229, Xella indiquait la lecture conservatrice « t(?)[ »; dans *TRU* I (1981), p. 138, il a suivi *KTU* pour la lecture {t<sup>h</sup>l[t]} mais à la page 139 n'a pas introduit la restitution dans sa traduction.

*Les dieux*

l. 0'-2'	l. 2'-3'	l. 4'-5'	l. 6'-fin
inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
[b'f] ūgrt	dito	b'l ūgrt	[...]
'nt		[...]	il līmm
[...]			[...]
			spn
			[...]

*Sommaire des offrandes*

Lignes 1'-2' : deux sacrifices inconnus.

Ligne 4' : un sacrifice inconnu.

Ligne 5' : deux oiseaux.

Ligne 6' : un sacrifice inconnu.

Ligne 8' : un sacrifice inconnu.

Ligne 9' : deux cous (de ?) b[æuf ?].

Ligne 10' : (un) foie [...].

Ligne 11' : un sacrifice inconnu.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

L'état de la tablette ne permet d'établir aucun lien entre les bénéficiaires divins et les offrandes.

*Commentaire*

Ligne 1'. ūgrt étant le seul mot dans ces textes qui commence par {ūg}, et le mot ūgrt n'apparaissant que dans le nom divin b'l ūgrt, la restitution de ce théonyme s'impose.

Ligne 3'. Le mot *kmm* s'emploie d'ordinaire pour désigner la répétition de telle série de sacrifices, surtout celle qui est indiquée d'abord comme *šrp*, ensuite comme *šlmm*. En raison de l'état délabré de la tablette en cet endroit, il est impossible de savoir sur quoi porte ce « dito », et nous n'avons donc pas indiqué les théonymes des lignes 0'-2' comme ayant été répétés en vertu de *kmm*.

Après *kmm*, il existe plusieurs possibilités de restitution si le dernier signe est bien {'} : (1) le nom divin *Ba'lu* (cf. RS 24.643:11-12 — on remarquera cependant la nature particulière de la section concernée) ; (2) un nom divin composé dont le premier élément est *Ba'lu*<sup>13</sup> ; (3) la préposition *b* + un autre mot (cf. *b tl̄t* à RS 24.291:21-22), par exemple le nom de nombre 'šr, « dix », (4) cette préposition + un autre nom de numéro commençant par cet élément 'šr, ou encore (5) *b* + le nom verbal de 'ly, « monter » (cette formule se trouve dans RIH 78/14, texte d'un genre littéraire très différent).

Ligne 6'. Pour le sens de 'lyh, voir le commentaire de RS 1.003:46. Aux deux autres attestations (RS 1.003:46 ≈ RS 18.056:50 et RS 24.250<sup>+</sup>:14), ce mot est suivi par un terme désignant un animal sacrifié, à savoir une vache et un bélier. Ici on interprétera donc les signes suivants, {šr}, soit comme š « bélier » suivi par un mot dont le premier signe est {r}<sup>14</sup> et sans trait de séparation, soit comme un seul mot, peut-être šr[p], désignant donc un type de sacrifice, et non pas la victime.

Ligne 7'. Il ne reste aucune trace du premier {t} du mot [t]l̄tm mais la restitution se recommande par l'absence d'un autre mot se terminant en -l̄t. On trouve *tl̄tm* le plus souvent dans ces textes avec le mot *pāmt* « trente fois » (*pāmt tl̄tm* RS 1.001:20 ; RS 24.253:30 ; [t]l̄tm *pāmt* RIH 78/4:16')<sup>15</sup> mais

13. Cf. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 71, 73, qui pense à *Ba'lu Sapāni*.

14. Bien que le nom d'animal ne soit pas suivi par un nom divin dans les deux autres attestations de la formule, on pense à la restitution {š r[šp]}, soit « (un) bélier (pour) *Rašap* ».

15. Dans *KTU* (1.41 et 1.87) et *TRU* I (p. 60, 71) on trouve la restitution [t]l̄tm *pāmt* dans les textes jumeaux RS 1.003:36 et RS 18.056:39-40, mais il n'y a aucun indice explicite, ni épigraphique ni littéraire (le mot *pāmt* est aussi attesté avec les chiffres 7 et 22), en faveur de la restitution et, quelque plausible

aussi avec les mots « (mesures d')emmer » (*ksm* *līm* : RS 1.003:19 = RS 18.056:21, *ksm* restitué) et « (sicles d')or » (*līt*[*m*] *hrš* : RIH 77/2B:16). Vu la conjonction *w* qui suit, [*l*] *līm* termine certainement la phrase dans notre texte. On trouve une séquence semblable en RS 1.003:36 ≈ RS 18.056:39-40 : [*X*] *pāmt wbt b'lt btm* ..., « ... [*X*-nombre] de fois. Aussi (dans) le temple de *Ba'latu Bâtīma* ... ». Ce texte constitue un indice en faveur de la restitution de *pāmt* ici à la fin de la ligne 6<sup>16</sup>.

Ligne 8'. Bien que le second {*m*} de {*līm*<sup>1</sup>*m*<sup>1</sup>} soit mutilé à droite, nous sommes au fond d'accord avec Xella que « la *m* è chiara »<sup>17</sup>. Il s'agit donc ou bien de la formule *l il līm* ou bien de la formule *l il līm m*[...]. Selon cette seconde répartition des signes, le *m*- constituerait le début d'un autre mot. On a le plus souvent attaché le mot *līm* à l'accadien *līmu* « mille », parfois directement<sup>18</sup>, parfois avec le sens ouest-sémitique de « nations »<sup>19</sup>. Pourtant, Tarragon a proposé de voir ici la divinité *Li'mu* (sans essayer d'expliquer la division *līm* qu'il adopte)<sup>20</sup>. Nous préférons aussi cette interprétation. Le *-m* peut s'expliquer ou bien comme appartenant au mot suivant ou bien comme conséquence d'une adoption directe du nom divin du titre *ybmt līm* que porte 'Anatu. En effet, nous ne croyons pas, comme De Moor, que ce titre signifie « Widow of the Li'mites »<sup>21</sup>, car une telle analyse suppose une forme \**līmym*, mais « belle-sœur de *Li'mu* »<sup>22</sup>. On a un bon parallèle pour cette morpho-syntaxe dans le titre de *Môtu*, *bn ilm mt* « *Môtu*, fils de 'Ilu » — et non pas, donc, « le fils des dieux ». Car il n'est pas courant d'être la « belle-sœur » ni le « fils » d'un groupe. Jusqu'à présent, on ne connaît *Li'mu* dans les textes ougaritiques qu'une fois sous la forme *līm*, et cela dans un théonyme composé (voir ci-dessous, RS 24.246:22 *yrgblīm*). Autrement, il se trouve toujours dans le titre de 'Anatu qui vient d'être évoqué. Nous proposons donc de voir ici le nom divin *Li'mu*. Si le {*m*} suivant s'attache à ce mot il s'agira de la forme *Li'muma*, le « beau-frère » de 'Anatu. On doit, peut-être, expliquer la présence du mot *il* de la même façon : il est présent pour enlever l'ambiguïté du mot *līm*, qui n'est pas la forme évidente du nom divin et ressemble plutôt au pluriel du mot *līm* « nation »<sup>23</sup>.

Ligne 9. Au lieu de la restitution de {*l'āl*[*lp*]}, adoptée plus haut à la suite de certains de nos prédécesseurs, l'on peut songer aussi au morphème du duel (*npšm* ou *npštm* ?). Si la formule *npš ālp* n'est pas attestée dans ces textes, ni le duel ni le pluriel ne le sont, non plus (à moins que ce soit le pluriel de ce mot qui se rencontre sous la forme *nbšt* en RS 24.284:2).

Ligne 10'. Comme nous l'avons dit dans les remarques textuelles, il est bien possible que le signe qui suit *kbd* « foie » soit {*w*}, ce qui inviterait à restituer l'une des deux phrases où l'on trouve *kbd w-*, à savoir *kbd w dbh* « foie et sacrifice » ou *kbd w š* « foie et bélier ».

Ligne 11'. La restitution {*sp*[*n*]} se recommande du fait que la phrase *l špn* est attestée dans ces textes tandis qu'on ne rencontre pas d'autre formule consistant en *l + sp*[*X*].

qu'elle soit, elle doit rester dans le domaine de l'hypothèse.

16. L'hypothèse selon laquelle *līm* ici constituerait l'indice d'un « agenda mensuel » (del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 29) ne trouve aucun appui dans ces textes : voir le commentaire sur RS 1.001:20 et l'Appendice 1 E « Les moments ».

17. *OrAn* 17 (1978), p. 229.

18. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 198 : « Cf. *PRU* (4), p. 258 *li-im ilānu* ».

19. Xella, *TRU* I (1981), p. 140 : « 'El delle nazioni' o 'dei guerrieri' (?) ».

20. *Culte* (1980), p. 171.

21. *UF* 1 (1969), p. 180, 183 ; cf. idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 97 (changement d'avis en 1980 : « the Wanton Widow of the Nations » [*UF* 12, p. 309 ; cf. idem, *Anthology* (1987), p. 7, n. 34]). Pour d'autres éléments bibliographiques, voir *AfO* 36-37 (1989-90), p. 464-66 (s.v. 'NT), auxquels on ajoutera Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 417-19.

22. Cf. Margalit, *Matter* (1980), p. 135 ; Pardee, *AfO* 36-37 (1989-90), p. 179.

23. Nous expliquons de la même façon la formule *il mlk* en RS 24.255:17. Cf. aussi RS 4.474:9 n. 60.



## Chapitre 16 : RS 4.474

RS 4.474 = M3331 (= A2710, AO 17.315) = CTA 30 = UT 53/107 = KTU 1.65

Fig. 8

*Dimensions* : hauteur 56 mm ; largeur 41 mm ; épaisseur 18 mm.

*Autres textes du même genre* : cf. RS 1.017, RS 6.138, RS 24.246, RS 24.264<sup>+</sup>, RS 24.271, RS 24.643:1-12, 23-45 ; RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 = RS 92.2004 = RS 94.2188 (syllabique).

*État* : Tablette entière, qui n'a souffert que de l'effritement à la tranche supérieure.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* ressemble à celui de RS 1.017, avec la forme connue surtout par les textes administratifs et épistolaires. La tablette étant assez petite, on se croirait au premier abord en présence d'un des multiples documents épistolaires à petit format. Il n'existe rien dans le domaine de l'épigraphie qui appuie l'hypothèse selon laquelle ce texte ne serait qu'un exercice d'écolier<sup>1</sup>. Comme Caquot l'a déjà affirmé, la facture des signes ne trahit pas une main inexpérimentée<sup>2</sup>. Quant à l'argument tiré des erreurs textuelles<sup>3</sup>, presque tous ces textes font montre d'une faute ou plus, et le fait que ce texte en comporte deux ({trmn} à la ligne 4 et le troisième signe à la ligne 10, un signe difficile à déchiffrer) ne peut pas à lui seul porter le poids de l'argument. En vérité, l'hypothèse trouve son origine dans l'embarras qu'ont senti les exégètes à expliquer le sens et la fonction de ce texte<sup>4</sup>, fort mauvaise motivation pour mettre aux oubliettes un texte qui fait partie d'un *corpus* si peu étendu, écrit dans une langue assez mal connue, et lié à un culte encore moins bien connu<sup>5</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, région temple de Baal (voir TEO, p. 34). Sur le plan dressé par l'architecte de la quatrième campagne le point topographique de RS 4.474 est indiqué comme étant « 430 », qui doit correspondre au même chiffre sur le plan d'*Ugaritica* III (1956), p. 252 (= TEO, p. 25), tout près des « tablettes 1929 ». Ceci correspond parfaitement à la description de la trouvaille par Schaeffer dans son cahier de fouille pour mardi, le 7 juin 1932 : « Tr[anchée] 7 VI — La tranchée est élargie à l'E d'environ 2 m jusqu'aux piliers de la construction dite bibliothèque dégagée en 1929 — piliers n<sup>os</sup> [du] géomètre 777, 779, etc. Immédiatement à l'W de ces piliers à leur base et 25 cent. environ au-dessous plusieurs fragments de

1. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 523-24 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66 ; aucun mot n'étant soufflé sur cette hypothèse dans l'introduction à la nouvelle traduction du texte par Dietrich et Loretz, et une fonction précise dans le culte du dieu 'Ilu y étant proposée (*Rituale* II [1988], p. 318), on doit en conclure que les savants de Münster ont changé d'avis (pourant, dans la bibliographie, ils citent l'article de 1975, sans désavouer l'hypothèse d'origine occasionnelle qu'on y trouve avancée) ; Watts, *UF* 21 (1989), p. 444. Cf. Xella, *TRUI* (1981), p. 212.

2. *SDB* 9 (1979), col. 1405. Cf. Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 208.

3. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66. À retrancher de leur liste de fautes sont {hš} pour {hš} à la ligne 9 et {ādd} pour {hdd} à la ligne 9 : la première n'existe pas (hš ne signifie pas « se hâter ») et la seconde est une fausse correction sur une mauvaise lecture (lire {fndd} à la ligne 9) — voir les remarques textuelles.

4. Cela ressort clairement de l'agencement des arguments proposés par les auteurs cités à la note précédente. Quand ces auteurs ont trouvé une explication de la fonction du texte, l'hypothèse d'origine scolaire est tombée sans que le lecteur soit averti de son existence même (*Rituale* II [1988], p. 318).

5. La même motivation était apparemment derrière le classement des documents épistolaires RS 17.063 et 17.117 parmi les exercices d'écolier, classement qui est sûrement faux (Pardee, *AfO Beiheft* 19 [1982], p. 39-53) : *PRU* II 19 (RS 16.265) nous montre ce que c'est qu'un exercice d'écolier dans le genre épistolaire. Ce dernier texte nous montre que même un exercice d'écolier peut avoir un sens, car il a deux parties bien distinctes : une lettre tout à fait compréhensible suivie par des exercices de vocabulaire et de gravure de signes qui, eux, n'ont pas un sens suivi. Par conséquent, même si RS 4.474 était un produit de l'école, il faudrait chercher à savoir s'il a une structure et un sens. Même les écoliers ont des conceptions religieuses.

tablettes et tablettes intactes (2) type écriture alphabétique ». Ajouté en marge on lit : « Tablettes. Inv. n° 4474-4475 ». On peut donc dire, dans la mesure où les lacunes dans l'enregistrement des données des premières campagnes permettent de dire quelque chose, que cette tablette appartient au même lot que les tablettes de la première campagne.

*Editio princeps* : Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231-35, pl. XXV (après p. 232) ; cf. Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 129-33, copie p. 129 (c'est la copie de Virolleaud qui est reprise dans *CTA* [1963], fig. 76 ; photo *CTA*, pl. XXXVI).

#### Principales études

Aboud, *Rolle des Königs* (1994), p. 186-88.  
Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 1-23.  
---- *MKT* (1959), p. 107-8.  
Avishur, *Studies* (1994), p. 308-29.  
Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 239-40<sup>6</sup>.  
Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404-5.  
Del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 286-88.  
---- *Religión* (1992), p. 228-29.  
De Moor, *UF* 2 (1970), p. 205, 226-27.  
Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231-35.  
Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 64-67.  
---- *Rituale II* (1988), p. 318-19.  
Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 523-24.

Eissfeldt, *El* (1951), p. 60-66.  
Gaster, *Tarbiz* 8 (1937), p. 340-44.  
Ginsberg, *KU* (1936), p. 88.  
Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14 (1934), p. 266-67.  
Gordon, *UL* (1949), p. 107, 109.  
Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 139-40.  
---- *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 190-92.  
---- *SVT* 15 (1966), p. 182-85.  
Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 21-44.  
Pope, *El* (1955), p. 85-90.  
Ringgren, *Word* (1947), p. 74-79.  
Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121.  
Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 129-33.  
Xella, *TRUI* (1981), p. 209-15.

#### Texte

##### Recto

- 1) il b<sup>1</sup>n<sup>1</sup> il
  - 2) dr b<sup>1</sup>n<sup>1</sup> il
  - 3) mp<sup>h</sup>rt bn il
  - 4) ṭrmn<sup>7</sup> w šnm
  - 5) il w ārt
  - 6) ḥnn il
  - 7) nšbt il
  - 8) šlm il
  - 9) il ḥš il ṭn<sup>1</sup>dd
  - 10) b<sup>c?</sup> špn b<sup>c</sup>l
- Tranche inférieure
- 11) ūgrt

##### Verso

- 12) b mr<sup>h</sup> il
- 13) b nīt il
- 14) b šmd il
- 15) b d<sup>1</sup>n il
- 16) b šrp il
- 17) b knt il
- 18) b ḡdyn ṭ<sup>1</sup>l

##### Tranche supérieure

- 19) ṭ<sup>1</sup>b<sup>1</sup>n ṭ<sup>1</sup>l

#### Remarques textuelles

- 1) Le cas du quatrième signe n'est pas aussi désespéré que Virolleaud<sup>8</sup> ne le pensait. On a non seulement les parallèles textuels pour *bn il* auxquels tous les auteurs font référence, mais le côté supérieur du {n} est assez bien conservé pour laisser voir le coin supérieur des trois clous.
- 2) Depuis l'*editio princeps* la lecture de cette ligne est reconnue pour être {mp<sup>h</sup>rt bn il}, et nous ne saurions expliquer la lecture « mp<sup>h</sup>rt nd »<sup>9</sup>.
- 3) Bien que les premiers clous du deuxième signe ne soient pas bien alignés, il s'agit sûrement d'un signe à cinq clous ; il faut donc corriger le texte pour arriver à la lecture attendue de ṭ<sup>1</sup>kmn<sup>10</sup>.

6. La traduction de la 2<sup>e</sup> édition (1985) étant inchangée, nous ne citerons dans les notes que la 1<sup>re</sup> édition.

7. Lire {ṭ<sup>1</sup>kmn}.

8. *Syria* 20 (1939), p. 129 : « La lettre qui suit *b* est, épigraphiquement, des plus incertaines ».

9. Aartun, *Studien* (1991), p. 154.

10. Pour la lecture de cette ligne, voir Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 129, 130. On ne peut critiquer que la copie du {n} du second théonyme, car elle ne montre pas l'étendue de la mutilation du signe,

- 6) Sans aucun doute, comme on pouvait le voir sur la photo publiée dans *CTA* en 1963, le premier signe est {h}, non pas {h} (*CTA* et *KTU*). Dans *CTA* il doit s'agir d'une simple coquille. On s'étonne devant la même coquille dans *KTU*<sup>11</sup>, car ses auteurs ont écrit deux articles, à peu près à la même époque que *KTU*, où il n'était question que de HNN<sup>12</sup>. Tous les commentaires datant d'avant *CTA* ont utilisé la forme *hnn*, indiquée dans les deux copies faites par les deux éditeurs, en 1933 et en 1939. Depuis *CTA*, une photo est à la disposition des chercheurs, photo qui aurait dû rendre impossibles des commentaires sur la forme « *hnn* »<sup>13</sup>, qui n'existe pas en ougaritique.
- 9) Il semble qu'on voie l'impression, assez faible, d'un troisième clou au septième signe (contre tous les éditeurs) : lire {n<sup>1</sup>dd}<sup>14</sup>. La lecture du dernier signe comme {ù} que l'on trouve dans l'*editio princeps*<sup>15</sup>, et dont Herdner a laissée ouverte la possibilité<sup>16</sup>, est hors de propos : les trois clous inférieurs du {d} sont intacts (avec *KTU*)<sup>17</sup>.
- 10) La lecture du troisième signe est très difficile à fixer : on croit voir deux rangées de clous horizontaux, très étirés, mais aux têtes petites. Cela constitue donc un cas rare où l'on peut hésiter entre {b} et {p}, alors qu'on attendrait un {l}. La lecture de {d} proposée par le premier éditeur et suivie dès lors semble en tout cas impossible : on ne voit trois clous ni à la rangée supérieure, ni à la rangée inférieure (quoiqu'on voie ici un petit trait sur le fond inférieur qui a pu s'interpréter comme indicateur d'un troisième clou).  
Le dernier signe, s'il a souffert dans sa partie inférieure<sup>18</sup>, ne semble pas comporter de clous inférieurs, et la lecture de {l} est donc à préférer.
- 18-19) En ce qui concerne la disposition de ces deux lignes sur la tablette, la copie de Dhorme comporte le seul témoignage véridique : la ligne 18 est située au bas de *verso* et la ligne 19 sur la tranche supérieure. La copie de Virolleaud qui montre les deux lignes comme étant situées au *verso*, avec même un espace anépigraphé au bas du *verso* est inexacte. En n'indiquant pas la tranche supérieure dans sa transcription, *CTA* semble suivre Virolleaud sur ce point. Les auteurs de *KTU*, suivis comme d'habitude par Xella<sup>19</sup>, vont à l'autre extrême, en indiquant que la ligne 18 est elle aussi placée sur la tranche supérieure.
- 19) La notation suivante dans *KTU* est fautive : « Die Zeile ist auf der Tafel jetzt nicht mehr vorhanden »<sup>20</sup>, car la ligne se trouve bel et bien sur la tranche supérieure de la tablette<sup>21</sup>. Elle a souffert de

laissant ouverte la lecture de {'} qu'avait proposée Dhorme (*Syria* 14 [1933], p. 231 [voir aussi la copie, pl. XXV] ; retenue par Aartun, *ibid.*), qui n'est nullement imposée par les restes. En effet, la mutilation s'étend jusqu'au bord gauche du {m}, ce qui rend tout à fait plausible la lecture de {n<sup>1</sup>}.

11. Schoors avait signalé l'erreur de transcription dans *CTA* (*RSP* I [1972], p. 49).

12. *UF* 7 (1975), p. 524 ; *UF* 8 (1976), p. 433-34. Quelques années plus tard, Dietrich et Loretz donnent la lecture {hnn}, mais sans traduction ni commentaire (*UF* 13 [1981], p. 64-67). La traduction « HNNIL 'Freundlichkeit Els' » (*Rituale* II [1988], p. 319) semble refléter cette correction (qui figure dans *CAT*).

13. Comme celui que l'on trouve chez Xella, *TRU* I (1981), p. 213. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 228, transcrit « *hnn* » et traduit par « gracia », sans commentaire.

14. Aistleitner a proposé le texte corrigé {n<sup>1</sup>dd} (*AcOrH* 5 [1955], p. 2 ; dans *WUS* [1963], § 1755, on trouve *ndd* sans indication de texte corrigé ; la lecture est adoptée par Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240).

15. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231 et pl. XXV (après la p. 232) ; suivi par plusieurs commentateurs, surtout pendant les premières années de recherche sur ce texte.

16. Elle dit seulement que la lecture de {d} est « matériellement plus probable » que celle de {ù} (*CTA* [1963], p. 111, n. 4).

17. La copie de Virolleaud, qui ne montre que deux clous inférieurs (*Syria* 20 [1939], p. 129), est fautive aussi : il ne s'agit pas du même signe « monstre » qui se trouve à la ligne suivante !

18. Cf. Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 131. Sans explication, Aartun a remplacé les trois derniers signes par {w} (*Studien* [1991], p. 123 : « *bgd špn w* »), lecture sans rapport avec ce qui se trouve sur la tablette.

19. *TRU* I (1981), p. 209, 210.

20. P. 88, n. 1 (remarque conservée dans *CAT*).

21. Cette méprise est peut-être en rapport avec la fausse disposition dans *KTU* des lignes 18 et 19, signalée à la remarque précédente. Cela est pourtant difficile à concevoir, car la lecture de la ligne 18 est parfaitement claire, même sur photo. Il n'est donc pas facile d'admettre que les auteurs de *KTU* aient pu confondre les restes de la ligne 19 avec la ligne 18, pour dire ensuite que la ligne 19 n'est plus visible sur la tablette. Dans *Rituale* II (1988), p. 319, on trouve traduite la ligne 19, sans que la mutilation du texte soit indiquée et sans indication de doute regardant la traduction, mais, devant l'absence du texte ougaritique, nous ne sommes pas en mesure de restituer la lecture que suppose la traduction (voir plus loin n. 110).

l'effritement dont nous avons parlé plus haut (voir sur l'« état » de la tablette), mais la présence de quatre signes ne peut pas être mise en doute. Les deux derniers sont vraisemblablement {il}, comme aux lignes 12 à 18, car à l'exception du petit clou vertical du {i} la forme des clous se distingue. Au deuxième signe on voit la forme de trois clous horizontaux, et la lecture de {n} semble s'imposer. Quant au premier signe, on croit apercevoir deux têtes de clou vertical en haut et des traces de deux petits clous horizontaux en bas : la lecture de {b} est donc à supposer, sans qu'elle soit certaine.

Le trait horizontal après cette ligne, que Dhorme n'a pas indiqué dans sa copie, mais que Virolleaud a vu, est bien présent sur la tablette (avec CTA, KTU).

### Traduction

#### Recto

- 1) 'Ilu, les fils de 'Ilu,
- 2) le cercle des fils de 'Ilu,
- 3) l'assemblée des fils de 'Ilu,
- 4) Tuk<sup>1</sup>amuna-wa-Šunama ;
- 5) 'Ilu-wa-'Aṭiratu ;
- 6) la grâce de 'Ilu,
- 7) la fermeté de 'Ilu,
- 8) le bien-être de 'Ilu ;
- 9) le dieu qui montre la sollicitude,  
le dieu qui se lève ;
- 10) Ba'lu<sup>1</sup> Šapāni, Ba'lu

#### Tranche inférieure

- 11) 'Ugārīta ;

#### Texte vocalisé

- 1) 'ilu binū 'ili
- 2) dāru binī 'ili
- 3) maḥartu binī 'ili
- 4) tuk<sup>1</sup>amuna wa šunama
- 5) 'ilu wa 'aṭiratu
- 6) ḥanānu 'ili
- 7) nišbatu 'ili
- 8) šalāmu 'ili
- 9) 'ilu ḥāšu 'ilu nadādu
- 10) ba'lu<sup>1</sup> šapāni ba'lu
- 11) 'ugārīta

#### Verso

- 12) par le tranchant de 'Ilu,
- 13) par la hache de 'Ilu,
- 14) par le joug de 'Ilu,
- 15) par le DTN de 'Ilu,
- 16) par le feu de 'Ilu,
- 17) par la fondation de 'Ilu,
- 18) par l'entretien de 'Ilu,
- Tranche supérieure
- 19) 'Ilu bâtit-il<sup>22</sup>.

### Structure du texte

Aussi bien épigraphiquement que par sa syntaxe, ce texte se divise nettement en deux parties : les lignes 1-11 et les lignes 12-19. À l'intérieur de la première partie il semble qu'on voie plusieurs sous-sections, que nous avons indiquées dans notre traduction par le point-virgule. La seconde partie ne montre pas de division entre les lignes 18 et 19, à moins que celle-ci n'ait été indiquée par le petit *vacat* se trouvant en bas du *verso*.

L'indice épigraphique d'une division auquel nous venons de faire allusion se voit dans l'espace anépigraphique que le scribe a laissé entre les lignes 11 et 12. En effet, malgré le fait que la ligne 11 occupe seulement la moitié supérieure de la tranche inférieure, au lieu de placer la ligne 12 carrément dans le coin supérieur gauche du revers de la tablette, le scribe a commencé plusieurs millimètres plus bas, laissant anépigraphique à peu près l'espace d'une ligne. Il est légitime de voir ici l'indice d'une coupure dans le texte. Pourquoi cette coupure n'a-t-elle pas été marquée par un trait horizontal ? Nous

22. Ou : « les fils de 'Ilu » (voir le commentaire).

ne saurions le dire, mais cet agencement du texte sur la tablette n'est pas suffisant, nous semble-t-il, pour indiquer que nous sommes en fait devant deux textes indépendants qui auraient été comme par hasard réunis sur cette tablette.

L'indice syntaxique des deux parties principales est constitué par la forme prépositionnelle de chacune des formules aux lignes 12 à 18. Nous aurons à discuter plus bas du sens de cette coupure syntaxique et de la préposition *b* qui sert à l'indiquer.

Les sous-sections de la première partie sont :

— lignes 1-4 : la liste nominative de la famille immédiate de *'Ilū*. Nous séparons cette sous-section de la suivante en raison de la présence de listes similaires à celle-ci dans d'autres textes, où *Tukamuna-wa-Šunama* semblent clore un groupement divin.

— ligne 5 : *'Ilū* et sa parèdre principale.

— lignes 6-9 avec deux sous-groupes :

— lignes 6-8 : trois qualités de *'Ilū* présentées comme des hypostases, la forme étant « *X + il* », où « *X* » est un terme abstrait ;

— ligne 9 : deux hypostases de *'Ilū*, la forme étant « *il + X* », où « *X* » est un adjectif/participe dénotant une qualité plus active que celles de la sous-section précédente. La structure de RS 24.271, où l'une de ces hypostases apparaît sous une forme légèrement différente (ligne 30' *il ḥšl*), nous mène à conclure que ces hypostases sont comptées parmi les fils de *'Ilū*.

— lignes 10-11 : deux hypostases de *Ba'lu*.

Par sa forme et sa structure ce texte se rapproche plutôt du « panthéon » que nous avons déjà étudié (RS 1.017) que des textes de la pratique sacrificielle. Sont donc absentes ici nos rubriques qui servent normalement à mettre en ordre les données concernant les offrandes aux dieux. En revanche, la structure de la seconde partie de ce texte n'a sa réplique ni dans l'un ni dans l'autre des deux principaux genres de texte que nous avons rencontrés jusqu'ici, et par cet élément et la structure globale qui en résulte ce texte est donc *sui generis*.

#### Les dicux

Bien qu'il ne semble pas s'agir ici tout simplement d'un « panthéon » comme dans le cas de RS 1.017, il serait quand même fastidieux de répéter dans cette rubrique les deux listes dont est constitué ce texte, celles des lignes 1-11 et 12-18 respectivement. On remarquera que si la lecture de {*b* *il* *il*} à la ligne 19 est valable, elle ne correspond néanmoins pas aux *binū 'ili* aux lignes 1-3 (voir le commentaire), et il n'y a donc pas de répétition de théonyme dans ces deux listes.

#### Commentaire

Lignes 1-4. Pour le sens que nous donnons à ce groupement, voir commentaire de RS 1.001:3 *ilhm* (cf. aussi sur *ršp* à la ligne 4, et sur les lignes 5-6). Le texte actuel contient la liste la plus complète, étant constitué de cinq éléments distincts. RS 1.002:24'-25' (et par.) vient après avec ses quatre éléments (au lieu des deux éléments *il* et *bn il* de notre texte, on trouve là *ab bn il* comme équivalent de *il* — voir *ad loc.*). Dans d'autres exemples de cette liste, le nombre d'éléments est soit plus petit, *ilhm* remplaçant les formules à *bn* (RS 1.001:2-3 contient trois éléments, *il* appartenant à une sous-section, *ilhm* et *tkmn-w-šnm* à la suivante ; RS 1.003:12 n'en contient que deux, *il* étant absent), soit élargi par l'inclusion d'autres éléments (*b' l* et *ārt* en RS 1.001:5-6). Nous avons vu dans ce groupement la famille immédiate de *'Ilū* ; les variations dans sa formulation ne sauraient être cause d'étonnement.

Ligne 1. D'autres lignes de ce texte contenant deux théonymes (l. 9, 10), il n'existe aucune raison formelle de nier la même disposition ici <sup>23</sup>, et la forme des trois mots entraîne de graves difficultés à

23. Voient ici deux théonymes : Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 130 ; Dussaud, *Découvertes* <sup>2</sup> (1941), p. 94 ; Ringgren, *Word* (1947), p. 74 ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; Pope, *El* (1955), p. 89 ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 182 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 197, 205 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240 ; Cunchillos, *Los angeles* (1976), p. 105 ; idem, *Syria* 62 (1985), p. 207 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 75 ; Kapelrud, *StTh* 34 (1980), p. 3 ; Mullen, *Divine Council*

toute autre analyse. En effet, pour qu'il s'agisse d'un théonyme pluriel <sup>24</sup>, il faudrait analyser *il bn* comme un génitif d'identification (*'ilū bini' ili*, « les dieux, fils de *'Ilu* »), car le morphème consonantique du pluriel est évidemment absent du premier mot. Or, nous ne voyons pas de raison de chercher cette syntaxe, car les diverses formes de présentation du groupement en question indiquent qu'ici la recherche d'identité de forme avec l'expression *āb bn il* de RS 1.002:24' <sup>25</sup> est mal placée. L'analyse comme théonyme singulier est tout aussi difficile, et cette fois parce que nous ne connaissons ni un « dieu du/des fils de *'Ilu* » (*'ilu bini' ili*) <sup>26</sup>, ni un « dieu (qui est) fils de *'Ilu* » (*'ilu binu' ili*).

Dans le commentaire de la ligne 19 et dans les « Conclusions générales », nous aborderons le sujet des conclusions que l'on peut loiblement tirer de ce texte relatives à la nature de *'Ilu*.

Ligne 4 *trmn* : la correction *tk<sup>1</sup>mn* semble impérative, car la divinité *trmn* ne s'associe pas à *šnm*, tandis que *tkmn* et *šnm* se trouvent toujours liés <sup>27</sup>.

Ligne 5. Ce n'est pas en raison d'une quelconque différence d'état entre les deux divinités ici nommées et la famille immédiate de *'Ilu* recensée aux lignes 1 à 4 que nous plaçons une coupure entre cette ligne et la précédente, mais pour des raisons formelles en rapport avec la structure de ce texte et en raison de la présence ou de l'absence de certains de ces éléments dans d'autres textes, à savoir : (1) *'Ilu* est déjà nommé plus haut, (2) des groupements clos par *Tukamuna-wa-Šunama* sont attestés dans d'autres textes, (3) le couple divin *'Ilu-wa-'Aṭiratu* ne figure ni dans d'autres textes rituels ni — sous cette forme précise — dans d'autres textes ougaritiques. Il paraît donc légitime de soutenir que les lignes 1 à 4 constituent une recension de la famille immédiate de *'Ilu*, alors que la

(1980), p. 271 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66 (changement d'avis par rapport à Dietrich, Loretz et Sanmartín 1975 – voir ici plus bas) ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 (prenant maintenant *il* pour « einem Einleitungsvermerk » [p. 318]) ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 286, 287 ; idem, *Religión* (1992), p. 228 ; Maier, *Ašerah* (1986), p. 39. Sans indiquer d'interprétation personnelle, en 1975 Dietrich, Loretz et Sanmartín ont souligné le rapport avec la formule *āb bn il* en RS 1.002:24' et nié absolument les interprétations « El, Söhne Els » et « *il* (= Determinatif) Söhne Els ».

L'interprétation du mot *il* comme nom commun signifiant « conjuration » (Dhorme, *Syria* 14 [1933], p. 231) n'a aucun appui dans ces textes, ni du point de vue de la structure des textes, ni du point de vue du lexique, et elle n'est plus suivie aujourd'hui (voir la critique par Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14 [1934], p. 266). On peut en dire autant de l'interprétation qui voit en *il* l'équivalent de *'āl<sup>un</sup>*, « clan, famille », en arabe (Gaster, *Or* 11 [1942], p. 60 ; idem, *Tarbiz* 8 [1937], p. 341, 342).

L'hypothèse selon laquelle la première ligne était mal lue et devait à l'origine comporter un verbe à la 1<sup>re</sup> personne du singulier (Obermann, *JBL* 55 [1936], p. 39-40) est aujourd'hui démentie formellement, comme l'est l'hypothèse de lecture que suppose la traduction « God of 'Bethel' » (Gordon, *UL* [1949], p. 109 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 121) et « the house of El » (Oldenburg, *Conflict* [1969], p. 55, n. 6).

24. Xella, *TRU* 1 (1981), p. 210, 213. Déjà critiqué par Vattioni, *AION* 42 (1982), p. 332.

25. Celle-ci est la motivation indiquée par Xella, *ibid.*, p. 213.

26. Eissfeldt, *El* (1951), p. 65 : « Gott der Götter », prenant la formule *bn il* pour l'équivalent de *ilm*, fondant lui aussi son analyse sur l'équivalence supposée entre *il bn il* ici et *āb bn il* en RS 1.002:24'. Cette interprétation de *bn il* se comprend plus facilement dans la formule *āb bn il*, non pas parce que celle-ci est mieux attestée, mais parce qu'elle correspond au fait mythologique de l'engendrement par *'Ilu* des « fils de *'Ilu* ». L'expression « le dieu des fils de *'Ilu* », ne comportant justement pas la tautologie de l'autre formule, laisse ouvertes de nombreuses questions, telles que : « les dieux du panthéon d'Ougarit avaient-ils des dieux ? », ou encore « qui est ce dieu des fils de *'Ilu* ? », questions auxquelles nos données actuelles ne fournissent aucun élément de réponse positive. Évidemment, la traduction « Gott der Götter » fait de l'expression un simple superlatif, mais on aimerait voir attesté en ougaritique le concept de « dieu suprême » exprimé par la formule *il ilm*, comme nous connaissons maintenant *mlk mlkm*, « roi des rois » (formule employée pour désigner le roi d'Égypte : RIH 78/3+30 II:8' [Caquot et Bordreuil, *Syria* 57 (1980), p. 356-58] ; RS 34.356:9, 10 [Bordreuil, *Semitica* 32 (1982), p. 10-12]), avant de songer à accepter l'interprétation que propose Eissfeldt pour *il bn il*. Du reste, on sait que cette interprétation s'insère dans une tentative de voir attribués déjà au *'Ilu* ougaritique des éléments de hénouthéisme (*El* [1951], p. 69-70) que les spécialistes de religion ougaritique n'acceptent plus aujourd'hui.

27. La lecture de la ligne fut établie par Virolleaud en 1939, aussi bien que la nécessité de corriger *trmn* en *tk<sup>1</sup>mn* (*Syria* 20, p. 129, 130 – voir nos remarques textuelles). Depuis lors, la correction du premier théonyme est presque universellement acceptée (parmi les auteurs qui ont écrit après l'étude de Virolleaud, nous n'avons trouvé que Dahood pour contester la correction : *Philology* [1965], p. 46).

ligne 5 présente ce même <sup>3</sup>*Ilu* en compagnie de sa parèdre. Cette interprétation s'appuie, évidemment, sur le rôle d'époux joué par <sup>3</sup>*Ilu* et <sup>3</sup>*Atiratu* dans les textes mythologiques<sup>28</sup>. La nature de ce texte est de présenter <sup>3</sup>*Ilu* (et *Ba'lu*) sous plusieurs éclairages. À la ligne 5 <sup>3</sup>*Ilu* est présenté comme le principe masculin du couple divin qui a engendré la famille immédiate de <sup>3</sup>*Ilu*. Cette ligne exprime donc plutôt un élément parmi d'autres qu'une clôture de la sous-section précédente<sup>29</sup>.

Lignes 6-8. L'indice décisif de la structure de ces lignes comme comportant à chaque fois un nom commun suivi par le théonyme *il*<sup>30</sup>, se trouve dans la forme *nšbt*, qui doit être nominale. D'abord, l'analyse de *nšbt* comme parfait précatif, encadré par deux impératifs<sup>31</sup>, ne reflète pas la structure ordinaire des séquences de formes volitives en ougaritique (ni en nord-ouest sémitique en général). Ensuite, on peut douter non seulement que *hnn* soit la bonne forme pour l'impératif mais aussi que l'impératif de HNN ait le sens statif de « sois gracieux » (en hébreu la forme de l'impératif est *hñ* [/honn-/ < /hunn-/]<sup>32</sup>, et il est toujours suivi par un complément d'objet direct<sup>33</sup>). Enfin, l'ordre inversé à la ligne 9, à savoir *il* + épithète, peut se comprendre comme indice que la forme d'expression a changé, l'épithète étant exprimée verbalement là, aux lignes 6 à 8 par un nom<sup>34</sup>.

Sur cette question de l'analyse grammaticale du premier terme, le consensus est aujourd'hui général. Sur celle de l'analyse syntaxique de chaque ligne, il l'est presque autant : ceux qui traduisent ou qui indiquent l'analyse qu'ils préfèrent voient presque tous l'état construit ici, « la grâce de <sup>3</sup>*Ilu*, etc. ». Des auteurs cités à la note 30, seul Eissfeldt prend le premier terme comme attribut de *il* dans une phrase nominale : « 'Gnade ist El', <sup>7</sup>Festigkeit ist El', <sup>8</sup>Heil ist El' »<sup>35</sup>. Devant l'absence de

28. Devant l'absence de pareils témoignages elucidant *b'1 w ātrtt* en RS 1.009:8, nous avons dû avouer notre incapacité à formuler une explication de l'association (voir commentaire *ad loc.*).

29. Ainsi, del Olmo Lete parle d'une « *inclusio* » (Diez Macho [1985], p. 287) et Dietrich et Loretz mettent un point et un alinéa après le nom de la déesse dans leur dernière traduction (*Rituale II* [1988], p. 318 ; à *UF* 13 [1981], p. 66, on trouve seulement la virgule). On comprend mieux la coupure chez ceux qui voient en *hnn*, etc. des verbes (par ex. Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240), interprétation que nous critiquerons plus bas, mais que ne partagent ni del Olmo Lete ni Dietrich et Loretz.

30. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231, 232 ; Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 131 ; Ringgren, *Word* (1947), p. 74 ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 60-61, n. 3 ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 139 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 191 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 183 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 193, 194, 196, 201, 202, 205 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 523-24 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; idem, *Rituale II* (1988), p. 319 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 160, 162 (*hñ il* à la seconde page citée sera une coquille) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 210, 213 ; Ullendorff, *Ugarit and the Bible* (1944), p. 360. Dans *UT* (1965), § 19.882, Gordon analyse pour la première fois *hnn il* comme théonyme, alors qu'à § 19.1685 *nšbt* n'est pas analysé, et à § 19.2424 *šlm* ne l'est non plus ; l. 6 à 8 ne sont pas traduites, seulement transcrites dans *UL*, et aucun des trois termes n'est analysé dans les éditions de la grammaire qui ont précédé *UT*.

31. Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 (dans la traduction en hébreu, *hnn* est vocalisé comme infinitif absolu, suivi par une virgule, laissant croire que l'infinitif absolu est censé servir d'impératif ; תצב, traduction de *nšbt*, n'est pas vocalisé, et *šlm* semble être vocalisé שֶׁלֵם, qui peut refléter soit l'impératif, soit l'infinitif absolu) ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; idem, *WUS* (1963), § 1831 ; Müller, *ZA* 64 (1974), p. 305-6 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240. Dans son agencement du texte comme contre-chant (« antiphonal »), Obermann a pris *nšbt* pour un parfait de la 1<sup>re</sup> personne du singulier (*JBL* 55 [1936], p. 44 ; suivi par Schoors, *RSP I* [1971], p. 49-51) ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 228 (propose une traduction par l'impératif, sans analyse grammaticale).

32. Dans les anthroponymes ougaritiques, on trouve le schème *hñ*- aussi bien que *hnn*-. Si l'on juge d'après l'anthroponymie hébraïque – qui, elle, est vocalisée –, ni l'un ni l'autre n'est à l'impératif.

33. Le fait que ce complément d'objet direct est pronominal, s'écrivant avec {n}, n'a aucune portée sur l'interprétation de notre texte, où aucun suffixe pronominal n'est présent – c'est-à-dire que *hnnil* ne peut pas signifier ici « <sup>3</sup>*Ilu* m'a favorisé ».

34. Puisqu'il s'agit d'une liste de théonymes, on ne peut pas absolument exclure que l'élément *hnn*- soit le parfait du verbe (Watts, *UF* 21 [1989], p. 444 ; cf. Gröndahl, *PTU* [1967], p. 38, 65 : discussion du même problème dans l'interprétation de l'anthroponyme *hnnil*). Néanmoins, l'interprétation de Watts est étroitement liée à sa perspective sur l'origine de ce texte comme un exercice de scribe. Or, cette perspective n'étant pas fondée, on préférera voir ici un groupement logique de formes : les trois théonymes aux lignes 6-8, ayant une structure identique, auront aussi pour premier élément une même forme grammaticale.

35. Eissfeldt, *El* (1951), p. 60-61, n. 3 ; Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 131, parle de « trois attributs de El », mais il ne donne ni son analyse grammaticale ni sa traduction, et on n'est donc pas en mesure de dire s'il emploie « attribut » dans le sens syntaxique strict ou s'il s'agit d'« attribut » au sens de « qualité ».

voyelles au texte ougaritique, de telles questions ne peuvent se trancher directement à partir de la morphologie <sup>36</sup>, et d'autres considérations doivent entrer en jeu. Celle qui pour nous emporte la décision en faveur de l'opinion majoritaire concerne le genre littéraire : les lignes 1 à 4 constituent une liste de théonymes ; de même les lignes 10 et 11 <sup>37</sup> ; la ligne 9 s'explique facilement de la même façon. Dès lors il n'existe aucune raison de nier que les lignes 6 à 8 constituent aussi une liste de théonymes. L'« hypostatisation » de qualités morales n'est pas bien attestée en ougaritique <sup>38</sup>, mais le phénomène n'est pas de nature à étonner. D'après le témoignage des textes connus, de telles hypostases n'ont pas joué un rôle important dans la pensée ougaritique, et on est en droit de penser que les trois hypostases des lignes 6 à 8 paraissent ici surtout en fonction de la divinité <sup>3</sup>*Ilu*, c'est-à-dire que les lignes 1 à 9 constituent une tentative pour dresser une liste des manifestations de <sup>3</sup>*Ilu* et de ses fils (RS 24.271 semble donner une liste plus détaillée des fils de <sup>3</sup>*Ilu*).

Ligne 6. N'ayant pas d'élément ougaritique pour la vocalisation du nom commun *hnn*, nous avons utilisé le schème *qatāl*, celui du nom abstrait, souvent nom verbal en ougaritique <sup>39</sup>. On n'oubliera pas que le verbe HNN est transitif dans les langues nord-ouest sémitiques du premier millénaire, et qu'il semble en être de même en ougaritique <sup>40</sup>. Il s'agit donc ici d'une caractéristique active du dieu <sup>3</sup>*Ilu*, qui « favorise » ceux qui pratiquent son culte, qui est activement « gracieux » envers eux.

Ligne 7. Si le sens, au moins général, de *hnn* et de *šlm* est clair, parce que plusieurs formes, tant nominales que verbales, sont attestées de chacune des racines en question, on ne peut pas en dire autant de *nšbt*. Si le sens de la racine NŠB est connu, ce n'est pas tant par l'ougaritique, où elle n'est pas très usitée, que par le sémitique comparé. En effet, le sens fondamental d'« ériger » est bien établi, et les quelques textes ougaritiques où le mot se trouve sont conformes à ce sens <sup>41</sup>. Nous nous trouvons attiré par la force de l'argument selon lequel les termes avant et après *nšbt* étant abstraits, celui-ci devrait l'être aussi <sup>42</sup>. Mais on se heurte au problème suivant : cette racine n'a été très

Dietrich, Loretz et Sanmartín vacillent entre les deux analyses dans *UF* 7 (1975), p. 524, et Dietrich et Loretz ne traduisent pas *hnn il* dans *UF* 13 (1981), p. 67, mais en *Rituale* II (1988), p. 319, les trois lignes sont traduites en employant le génitif et elles sont expliquées à la p. 318 comme « Aufzählung von Manifestationen Els in Gestalt von Namen ».

36. La différence serait de *ḥanānu/a* <sup>3</sup>*ilu* (attribut nominal, exprimée par l'apposition – on ne sait pas encore à quel cas se met le prédicat de la phrase nominale en ougaritique) à *ḥanānu* <sup>3</sup>*ili* (génitif).

37. Nous n'esquivons pas le problème posé par la lecture du début de la ligne 10, qui peut se prêter à une autre interprétation de ce passage. Voir la remarque textuelle et le commentaire sur les raisons qui nous amènent à voir aux lignes en question deux théonymes.

38. Des autres exemples ougaritiques cités par Ringgren dans son étude du phénomène dans le Proche-Orient ancien (*Word* [1947], p. 74-83), aucun ne se prête à l'interprétation comme hypostase.

39. Voir Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 320. D'après le texte cité ici à la note suivante, le (ou un ?) nom verbal proprement dit de HNN est *hnt*. En hébreu biblique on trouve deux formes de l'infinitif construit (*ḥannōt* et *\*ḥānān* < *\*ḥanan*) aussi bien que l'infinitif absolu (*ḥānōn* < *\*ḥanān*). L'orthographe avec deux {n} montre que, malgré l'identité de racines, ce nom n'affecte pas la forme du très ancien anthroponyme Enna-il (< *ḥanna*'il/) ; cf. Lambert, SVT 40 (1988), p. 133, 140-41.

40. Un seul texte, *CTA* 17 I:17, est assez bien conservé pour appuyer cette hypothèse : *b ḥnth ābynt dnil*, où *ābynt* semble être le complément d'objet direct du nom verbal *hnt*.

41. Surtout le passage du texte de <sup>3</sup>AQHT concernant les devoirs du fils, dont l'un est de *nšb skn ilibh*, à savoir, d'« ériger la stèle sacrée du dieu de son père » (*CTA* 17 I:27). Cf. aussi le nom commun *msb*, « le pied (de la balance) » (*CTA* 24:34).

42. Sans citer explicitement cet argument, la plupart des auteurs cités à la note 30 ont cherché un sens abstrait : selon Virolleaud « *nšbt* a été traduit par 'statue', mais il s'agit plus probablement d'un terme abstrait » ; Ringgren, avançant l'argument tiré des deux termes qui encadrent *nšbt*, traduit par « firmness (?) », et cite *nšbt* en araméen biblique (Dan. 2:41) pour étayer la traduction (*Word* [1947], p. 74, 76) ; sans citer d'appui étymologique, Eissfeldt a traduit par « Festigkeit » (*El* [1951], p. 61) ; Gray préfère « Exaltation » (*Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 139 ; *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 191 ; SVT 15 [1966], p. 183 – toujours sans discuter la question étymologique) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín citent « hebr. *nšjb* 'Säule' » en même temps que la traduction « Festigkeit » proposée par Eissfeldt, sans choisir entre les deux (*UF* 7 [1975], p. 524) ; ultérieurement Dietrich et Loretz ont préféré « Festigung » (*UF* 13 [1981], p. 67) et « Hilfe » (*Rituale* II [1988], p. 319 – sans explication étymologique) ; Caquot, sans traduire *nšbt*, parle d'« attributs (hypostasiés?) du dieu El » (*SDB* 9 [1979], col. 1404) ; del Olmo Lete traduit « ayuda », sans commentaire philologique (*Religion* [1992], p. 228, cf. p. 229, n. 22).



génératrice de termes abstraits ni en ougaritique (où la racine est d'usage rare) ni dans les autres langues sémitiques<sup>43</sup>. Pourtant, l'araméen biblique montre que cela se faisait et que le sens d'un tel terme tourne autour de la notion de « rester fermement debout » : selon le texte de Daniel 2:41 c'est la *nišbʾtā* du fer qui permet aux pieds de la statue de la vision de Nabouchadrezzar de se tenir fermement pendant un moment<sup>44</sup>.

Ligne 8. Pour les raisons que nous avons indiquées plus haut (voir la note 42, fin), il ne peut être question ici du terme sacrificiel *šlm*<sup>45</sup> — qui est d'ailleurs fort rare en ougaritique sous cette forme (voir commentaire de RS 1.001:4 *šlmm*). Le génitif est ici objectif : il ne s'agit pas autant du « bien-être » dont jouit *ʾIlū* que de celui dont il fait part à ceux qui pratiquent son culte<sup>46</sup>. La « paix »<sup>47</sup> n'étant qu'un aspect du « bien-être » que dénote *šlm*, on préférera la seconde traduction<sup>48</sup>.

Ligne 9. N'acceptant pas qu'il y ait eu aux lignes 6-8 par rapport à la ligne 9 un simple inversement dans l'ordre de mots avec la même forme grammaticale (impératif : *il* :: *il* : impératif)<sup>49</sup>, et trouvant dans le texte du *recto* une liste nominative, nous interprétons *hš* et *ndd* comme désignant des qualités du dieu *ʾIlū*. Il s'agira donc de noms, en l'occurrence de noms verbaux, à savoir des participes.

Dhorme a traduit par « statue », mais il introduit dans la syntaxe des lignes 6-7 une notion d'attribution, absente du texte ougaritique : « supplication à El, à la statue d'El » (*Syria* 14 [1933], p. 231 ; interprétation acceptée, avec point d'interrogation, par Montgomery et Harris, *Mythological Texts* [1935], p. 112). Xella est revenu à ce sens général, traduisant par « stèle », sans expliquer la fonction de ce mot concret se tenant entre deux termes abstraits (*TRU* I [1981], p. 210, 213), et Ullendorff compare *nsbt* au mot hébreu *mšbt* qu'il traduit par « monument, tombstone » (*Ugarit and the Bible* [1994], p. 360).

Gaster trouve ici la désignation d'une offrande : « It is the Arabic *nušb* 'statutory offering' » ; sans proposer d'étymologie, il suggère le même sens général pour *hnn* : il s'agirait d'une « supplicatory-offering » ; *šlm* sera évidemment la « peace-offering » (*PEQ*, 1937, p. 211 ; cf. idem, *Tarbiz* 8 [1937], p. 341, 342 ; idem, *Dussaud* II [1939], p. 581). Nous ne pouvons accepter cette interprétation, d'abord en raison de la faiblesse des étymologies (seule celle de *šlm* a quelque force), ensuite pour la raison du genre littéraire et de la structure des lignes 1-11, à savoir une liste nominative (voir la rubrique « Structure du texte », le commentaire des lignes 6-8, et les conclusions générales) : en effet, dans le culte ougaritique, on n'offre pas des offrandes aux offrandes.

43. Aucun en hébreu biblique, peu dans les langues sémitiques mieux connues.

44. Ce mot araméen est cité par Ringgren (voir la note 42).

45. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231, 232-33 ; Gaster, *PEQ*, 1937, p. 211 ; idem, *Tarbiz* 8 (1937), p. 341 ; idem, *Dussaud* (1939) II, p. 581 ; Xella, *Mito* (1973), p. 114, n. 83 ; idem, *TRU* I (1981), p. 213 (cité comme interprétation possible) ; Ullendorff, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 360.

46. Bien que nous n'acceptons pas l'analyse morphosyntaxique dont dépendent les traductions suivantes, celle d'Aistleitner, « Sei Vergelter ! » (*AcOrH* 5 [1955], p. 3 ; *MKT* [1959], p. 108 ; *WUS* [1963], § 2614 : « vergelte, o El ! » ; cf. Ginsberg, *KU* [1936], p. 88 : *לִּי שָׁלוֹם* ; Müller, *ZA* 64 [1974], p. 305 : « Vergilt, o El ! »), est sûrement à préférer à celle de Bernhardt, « Sei Heil » (*Textbuch* [1975], p. 240 ; cf. Eissfeldt, *El* [1951], p. 61, n. 3 : « Heil ist El ») : en effet, *ʾIlū* avait-il besoin des bons vœux de ses adorateurs pour maintenir sa bonne santé ?

47. Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 44 (avec l'analyse comme verbe que nous avons critiquée plus haut) ; Ringgren, *Word* (1947), p. 74 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 (changement d'avis en 1988 – voir la note suivante) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210.

48. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 (changement d'avis – voir la note précédente) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 (« bonanza »). Gray va trop loin avec sa traduction « Perfection » (*Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 139 ; *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 191 ; *SVT* 15 [1966], p. 183).

49. Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; idem, *WUS* (1963), § 1093 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240.

La lecture de {n<sup>l</sup>dd} semble confirmer l'interprétation du terme parallèle comme dénotant une action <sup>50</sup>, mais la traduction courante par le verbe « se hâter » <sup>51</sup> ne peut être acceptée, car là où ce sens convient au contexte, la racine est ḤṢ <sup>52</sup>. Du reste, on ne s'attendrait peut-être pas à ce que le père des dieux soit présenté comme une divinité qui « se hâte » : ce serait une caractéristique plutôt de Ba'lu. On trouve quelques formes comportant les éléments -Ḥ-Ṣ-, mais, du fait que ces formes ne comportent que deux radicales, l'identification de la racine est à chaque fois difficile <sup>53</sup>. La nouvelle traduction de notre passage par Dietrich et Loretz, à savoir « El ist besorgt », sans note explicative <sup>54</sup>, correspond bien au caractère de 'Ilu, et trouve probablement sa base étymologique dans le verbe paléo-babylonien et mariote ḥāṣu <sup>55</sup>, « se soucier de » — il s'agirait de la polarité positive du souci, à savoir la sollicitude. C'est la seule solution étymologique que nous avons rencontrée qui convienne en même temps aux normes de l'étymologie, au sens du passage en question <sup>56</sup>, et au caractère de 'Ilu.

La lecture du dernier mot de la ligne comme {ādd} ne trouve pas son parallèle dans RS 24.271:30', comme on l'a prétendu <sup>57</sup>, et l'orthographe du théonyme Haddu/Hadad <sup>58</sup> avec {ā} n'est

50. Elle infirme aussi la raison d'être de l'interprétation de ḥṣ proposée par De Moor : {ādd} serait la divinité babylonienne Adad, permettant d'interpréter ḥṣ comme le terme babylonien signifiant « se hâter », terme qui correspondrait à ḥṣ en « genuine Ugaritic » (UF 2 [1970], p. 198).

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229, n. 23, voit ici un autre parallélisme : ādd désignant « Adadu » = Ba'lu, ḥṣ désignerait la montagne de Ba'lu et serait donc la transcription ougaritique de Ḥazu, le nom hourrite du mont Šapānu (voir commentaire de RS 1.017:1, 5 et 15). Il n'existe aucun indice en faveur de l'équivalence proposée, et la lecture {n<sup>l</sup>dd} fait disparaître la raison d'être de la proposition.

51. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231 (on trouve {ḥṣ} sur la copie, mais {ḥṣ} dans la translittération) ; Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 6 ; idem, *Tarbiz* 8 (1937), p. 341 ; Jack, *Tablets* (1935), p. 48 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 ; Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 44 ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 (on se souviendra que c'est le savant hongrois qui a proposé la correction {n<sup>l</sup>dd} — voir la remarque textuelle) ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; idem, *WUS* (1963), § 1093 (où la racine est présentée sous deux formes : « ḥṣ, ḥṣ ») ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 183 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 198 (ḥṣ est une forme accadienne ; l'ougaritique serait ḥṣ) ; Schoors, *RSP* I (1972), p. 51-52 ; Müller, *ZA* 64 (1974), p. 306 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 (changement d'avis en 1988 — voir plus bas).

52. On trouve six fois la séquence ḥṣ ... 'ṣ ... 'bṣ (CTA 3 III:15 et par. — pour l'interprétation des trois verbes, voir surtout Grelot, *JSS* 1 [1956], p. 202-5 ; idem, *JSS* 2 [1957], p. 195), cinq fois la séquence ḥṣ + BNY ... ḥṣ + RMM (CTA 2 III:10 et par. — textes traitant de la construction d'un palais), et, dans une lettre, āḥṣ mgy, « je m'empresse d'arriver » (PRU V 9 = RS 17.139:11 ; cf. Pardee, *AfO* 31 [1984], p. 226-28 ; Cunchillos, *TO* II [1989], p. 343). Concernant āḥṣ en PRU II 1 = RS 15.134:2, voir Caquot, *TO* II (1989), p. 63. On a de la peine à comprendre d'où viennent la lecture et le commentaire de RS 4.474:9 comme comportant le signe {ḥ} (Avishur, *Studies* [1994], p. 310, 314-15), car auparavant la confusion de {ḥ} et de {b} ne s'était pas étendue jusqu'ici (voir la remarque textuelle à propos de la ligne 6).

53. Sur {iḥṣf-1} en RS 24.271:30', voir notre commentaire plus bas. On trouve {t/ā}ḥṣn en CTA 4 VII:32, mais le passage est lacuneux tout autour de ce mot ; le sens général du passage est celui du tremblement que provoquent sur terre les tonnerres de Ba'lu. ḥṣtk en CTA 16 I:3, 4, 17, 18, II:103, est un nom commun. Le seul passage bien conservé et qui comporte un verbe est celui de CTA 4 VII:38-39, *ib hdt lm ṭḥṣ // lm ṭḥṣ nṯq dmrn*, mais son interprétation est fort débattue (voir del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 554). La translittération du deuxième signe de {ṭḥṣ} par {ḥ} dans CTA 4 VII:38-39 semble avoir créé un certain désordre, car on trouve cette lecture dans la *Concordance* de Whitaker (1972), p. 266, aussi bien que chez certains exégètes (par ex., Pope, *UF* 13 [1981], p. 317-18). Dans le passage mythologique, l'on peut expliquer ṭḥṣ par la racine Ḥ(Y)Ṣ, correspondant à Ḥ(Y)Ṣ en arabe, où elle dénote le fait d'avoir peur, de trembler. On peut identifier donc deux racines *mediae infirmae* ḤṢ en ougaritique : ḤṢ I (< ḤṢ), « avoir peur, trembler (de peur) », et ḤṢ II (< ḤṢ ?), « se soucier de, avoir de la sollicitude pour » (voir la suite du commentaire).

54. *Rituale* II (1988), p. 319.

55. Voir CAD Ḥ, p. 146-47 ; Joannès, *AEMI* 2 (1988), p. 287, n. k. Le rapport avec les racines ḤṢ et ḤṢṢ en hébreu et araméen, signifiant « sentir » et « se soucier de », est difficile à établir, en raison de la parenté qui semble exister entre ces racines et HSS (≠ ḤSS !) en arabe.

56. La traduction « El, tritt ein » (Eissfeldt, *EI* [1951], p. 61, n. 3 ; Aartun, *Studien* [1991], p. 123) s'appuie apparemment sur une étymologie arabe assez faible (ḤṢṢ, verbe ayant assez rarement ce sens à en juger d'après les dictionnaires) et, sans l'analyse comme impératif, que nous avons critiquée plus haut, ne satisfait pas les besoins du texte. En effet, quel endroit désignerait-on par l'épithète « entreur » attachée au dieu 'Ilu ?

57. De Moor et Van Der Lugt, *BiOr* 31 (1974), p. 5. Voir remarques textuelles sur le texte en question.

58. Plusieurs exégètes ont trouvé cette divinité ici : Gordon, *UH* (1947), § 18.56 ; idem, *UM* (1955), § 20.45 ; idem, *UT* (1965), § 19.76 ; Kapelrud, *Baal* (1952), p. 50 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 189, 190, 198,

donc pas attestée en ougaritique<sup>59</sup> par une lecture certaine : ce théonyme s'écrit en ougaritique avec {h}, soit {hd}/-haddu/, soit {hdd}/-hadad(u)/. Il ne s'agira donc pas de *il* placé devant un théonyme pour fixer sa divinité<sup>60</sup>, mais du théonyme *il* suivi par une épithète. Celle-ci sera soit *âdd*, soit *ndd*, avec préférence épigraphique et philologique<sup>61</sup> pour la seconde. Le verbe *ndd* signifiant clairement « se lever » en ougaritique<sup>62</sup>, on verra ici le *'Il*u qui se lève pour s'occuper de ses fidèles. On n'a pas de parallèle précis en ougaritique, mais on peut citer pour l'idée générale CTA 2 I, où les dieux ne lèvent pas (*√NŠ'*) la tête pour défendre Ba'lu, aussi bien que les nombreux textes bibliques où *√QM* s'emploie pour désigner l'empressement de YHWH à défendre son peuple.

Lignes 10-11. Par rapport à l'*editio princeps*, Virolleaud a beaucoup amélioré la lecture de la ligne 10, et on ne peut critiquer que sa lecture du troisième et du dernier signes (voir les remarques textuelles) : en effet, la lecture {b'l} à la fin de la ligne est assez sûre, et on est obligé de tenir compte de cette lecture en interprétant le premier mot. Les trois possibilités logiques de distribution des éléments *b'd/b'l* ont été choisies : certains ont lu *b'd* dans les deux cas<sup>63</sup>, interprétant *b'd* comme consistant en la préposition *b* + nom commun signifiant soit « la force »<sup>64</sup>, soit « la salle de trône »<sup>65</sup>, d'autres ont lu *b'd* seulement dans le cas du premier mot<sup>66</sup>, et d'autres encore ont corrigé le troisième signe du premier mot (sans indiquer toujours la correction) pour lire *b'l* dans les deux

---

315 ; De Moor et Van Der Lugt, *BiOr* 31 (1974), p. 5 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 (changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1981 – voir plus bas) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210, 213-14 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 300 ; idem, *Religión* (1992), p. 48, 56 [n. 78], 59, 229 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 129-130 ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 412. Aartun, *Studien* (1991), p. 123, accepte la lecture {âdd}, renvoyant à une racine *'YD*, mais sans explication. Comme nous l'avons dit dans la remarque textuelle, la lecture {âdù} est périmée depuis l'édition de Virolleaud, et nous n'en tiendrons pas compte ici.

59. Il se peut que cette forme du théonyme se trouve dans le texte accadien écrit au moyen du système alphabétique CTA 162:5, 17 (comparer Virolleaud, *Syria* 20 [1939], p. 117-22, 131, CTA et KTU 1.70).

60. Soit comme déterminatif, soit par apposition : « le dieu *âdd* ». Ni l'une ni l'autre de ces explications n'est satisfaisante : l'usage du déterminatif est fort rare en ougaritique, s'il existe même (les seuls exemples se trouveraient en RS 24.257 verso = Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. V), et on se demande la raison pour laquelle Addu aurait eu à être identifié comme divin (dans ces textes nous ne voyons comme exemples de l'usage appositionnel de *il* que *il lim(m)*, RS 1.[064]\*:8', dont l'interprétation est tout sauf sûre, et *il mlk* à RS 24.255:17 : la motivation de la présence de *il* est assez claire les deux fois – voir le commentaire).

61. Pour donner à *âdd* le sens de « se hâter », Dietrich et Loretz s'appuient sur le verbe accadien *edēdu*, qui signifie « être pointu », au schème-D et en hendiadys avec un autre verbe, « faire vite » (*UF* 13 [1981], p. 66 ; cf. *Rituale* II [1988], p. 319). Signalons non seulement que l'usage accadien est idiomatique, se limitant à cette langue, mais que la racine correspondante dans les autres langues sémitiques, à l'exception de l'éthiopien, est HDD (voir *AHW*, p. 185). Cf. Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 130.

62. Voir surtout le parallélisme *qm/ndd/lqm* dans CTA 3 I, étudié dans Pardee, *Trial Cut* (1988), ch. 1. Pour la distinction à faire entre *√NDY*, *√NDD*, et le schème-N de *√DD*, voir Tropper et Verreest, *UF* 20 (1988), p. 339-50. Il est possible que *ndd* ait servi de mot clé dans la désignation d'un rite apparenté au rite 'RB : voir RS 19.015:14.

63. Bien qu'il ne propose pas d'interprétation des lignes 10-11, Tarragon doit lire *b'd* au début et à la fin de la ligne 10 ; autrement, comment comprendre l'analyse suivante : « Pour notre propos, on notera simplement la prédominance de El et de NPD qui lui sont en général associés. Baal en est exclu » ? (*Culte* [1980], p. 160).

64. Eissfeldt, *El* (1951), p. 61, n. 3 (« im Schutze ») ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 (« Zur Hilfe ») ; idem, *MKT* (1959), p. 108 (de même) ; idem, *WUS* (1963), § 2000 (= *b* + '*d*, « Schutz ») ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 183 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240. Cf. Ringgren, *Word* (1947), p. 74 : « by the '*d* of Šapān ... ».

65. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 : « Im Thronsaal des Sapan, (nämlich im) Thronsaal von Ugarit » (changement d'avis – voir les notes suivantes). Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 33.

66. Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 131 : « (C'est) dans le '*d* du *špn* (que se trouve) le maître d'Ugarit » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 (sans traduction – changements d'avis en 1976 et 1988 : voir les notes précédente et suivante).

cas <sup>67</sup>. Cette dernière solution semble préférable pour plusieurs raisons : (1) la lecture de {b'd} à la fin de la ligne n'est pas possible ; (2) on serait de toute façon surpris de trouver la « salle de trône » du dieu 'Ilū au Šapānu ; (3) comme nous l'avons signalé dans la remarque textuelle, le troisième signe du premier mot n'est pas un {d}, mais un signe dont les caractéristiques ne permettent pas l'identification certaine ; (4) si on veut corriger ce signe en {d}, la présence pour ainsi dire certaine du théonyme b'I à la fin de la ligne oblige à interpréter la ligne comme ayant deux éléments bien différents devant les toponymes špn et ūgrt — or cela pose un problème <sup>68</sup> ; (5) les divinités b'I špn et b'I ūgrt sont bien connues dans ces textes.

Il paraît donc nécessaire d'interpréter ce texte, où par ailleurs 'Ilū constitue le point de mire, comme intégrant aussi le dieu Ba'lu. N'oublions pourtant pas qu'aux lignes 1-4 c'est la famille immédiate de 'Ilū qui est présentée. Nous avons déjà trouvé dans ces textes une tendance à présenter Ba'lu (voir le commentaire de RS 1.001:5-6) après cette famille immédiate de 'Ilū, ordre de présentation qui ne s'explique pas facilement avec nos données actuelles. RS 4.474 s'écarte de l'ordre de présentation attesté par RS 1.001 (et son parallèle dans RS 1.003 = RS 18.056) par le binôme 'Ilū-wa-'Aṣiratu, d'une part, et par les trois hypostases de 'Ilū (lignes 6-8), de l'autre. L'ordre qu'on trouve ici manifeste certaines ressemblances avec RS 24.271, où le texte commence par un « Père », dont l'identité n'est pas certaine (soit 'Ilū, soit 'Ilū'ibī), pour se poursuivre par la mention possible de la déesse mère et par une longue liste de fils. L'objectif que s'est proposé l'auteur du *recto* de RS 4.474 semble être de présenter : (1) 'Ilū dans plusieurs manifestations ; (2) la famille immédiate de 'Ilū et plusieurs de ses enfants moins bien connus ; (3) la parèdre de 'Ilū (ici, élément de contraste par rapport à RS 1.001, celle-ci est associée étroitement à 'Ilū par la forme même de la présentation) ; (4) Ba'lu, probablement comme le principal des « fils » de 'Ilū <sup>69</sup>.

Lignes 12-18. C'est surtout à partir de *nīt* (ligne 13) que l'on a compris que le texte au *verso* de cette tablette n'est pas une simple continuation des qualités abstraites mentionnées au *recto* 6-8, mais qu'il détaille plutôt des objets concrets. Or, le sens de *nīt* n'étant connu que par la publication de deux textes ougaritiques dans PRU V en 1965 (textes 48 et 53) <sup>70</sup>, et par plusieurs textes syllabiques dans Ugaritica V en 1968 (texte 84) et dans PRU VI en 1970 (textes 142, 157, 168) <sup>71</sup>, certains commentateurs ont essayé de trouver une interprétation du *verso* qui incorpore pour la plupart des éléments abstraits <sup>72</sup>, tandis que d'autres ont accepté de voir ici un mélange d'objets concrets et de qualités abstraites <sup>73</sup>. Rares ont été ceux qui ont interprété la liste d'après *mrḥ* et *šmd* pour y trouver des armes <sup>74</sup>. L'essentiel sera de décider si (1) la liste est homogène, ne contenant que des objets concrets, et si (2) les instruments sont tous des armes <sup>75</sup> ou des outils, ou s'il s'agit d'un mélange

67. Gordon, *UL* (1949), p. 109 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121 ; Oldenburg, *Conflict* (1969), p. 79 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 205 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 88 (changement d'avis — voir les notes précédentes) ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 286 ; idem, *Religión* (1992), p. 229 ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 410.

68. Le seul qui ait proposé une traduction reflétant cette lecture est Virolleaud (voir ci-dessus la note 66), mais cette traduction est douteuse.

69. Cf. le commentaire de RS 1.001, n. 182.

70. Cf. Greenfield, *JCS* 21 (1967), p. 93 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 292.

71. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 150.

72. Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 44 ; Ringgren, *Word* (1947), p. 78 ; Gray, *Legacy* <sup>1</sup> (1957), p. 139-40 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 191 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 183-84 ; Avishur, *Studies* (1994), p. 310, 315-17.

73. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 ; Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 132-33 ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 61, n. 3 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 (seul le dernier terme, *gdyn*, serait abstrait).

74. Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240. Cf. Gordon, *UL* (1949), p. 109 (plusieurs termes ne sont pas traduits ; ceux qui le sont désignent des objets concrets). Étudiant ce texte après l'élucidation du terme *nīt*, Healey, *UF* 15 (1983), p. 48-51, voit ici un mélange d'armes et d'outils, tirant son argument des termes *mrḥ*, *nīt*, et *šmd* (ibid., p. 48, n. 5).

75. Cf. Greenfield, *JCS* 21 (1967), p. 92, n. 49 : « The *nīt* must have been a sharp instrument that could also serve as a weapon ».

d'armes et d'outils. Quant à la première question, l'interprétation du texte comme détaillant exclusivement des objets concrets est certes possible, bien que les termes ayant plusieurs sens possibles (surtout *knt*) ou dont le sens est inconnu (surtout *ḡdyn*) laissent planer l'ambiguïté. Passant à la seconde question : les textes administratifs où se trouvent *nit* ont surtout trait à des outils. Il paraît donc que nous sommes soit devant une liste où des noms d'armes et d'outils sont mélangés, soit devant une liste des outils de *'Ilū*, parmi lesquels figurent des armes qui auraient été utilisées comme des outils <sup>76</sup>. Nous reviendrons sur ces questions après avoir commenté chacun des termes.

L'autre question principale que posent ces lignes est celle de la fonction de la préposition *b* qui introduit chaque ligne. Devant l'absence de lien formel entre ces syntagmes et le texte précédent, nous remettons la discussion de cette question au commentaire sur la ligne 19 et aux conclusions générales. Nous pouvons déjà dire, pourtant, que l'indice formel que fournit la préposition pour le sens du syntagme même nous semble infirmer l'explication des éléments nommés aux lignes 12-18 comme étant des divinités au même niveau que les divinités nommées au *recto* <sup>77</sup>. En effet, la modification de la syntaxe signalée par la préposition, aussi bien que la structure des deux derniers mots du syntagme, à savoir celle du génitif <sup>78</sup>, et le sens de ces mots, à savoir objet concret + nom divin, sont autant d'indices que ce texte du *verso* n'épouse pas simplement la forme de liste nominative. Que les objets nommés n'existent que sur le plan mythologique, nous ne nions pas la possibilité, mais de là à en faire des divinités est un grand pas <sup>79</sup>.

Ligne 12. Au cours des premières années de recherche sur ce texte la plupart des spécialistes ont préféré un sens abstrait pour le mot *mrḥ* <sup>80</sup>. Le sens de « lance » n'était reconnu qu'en 1945 <sup>81</sup> et n'était

76. Le cas de CTA 6 II:31-35, cité par Healey (UF 15 [1983], p. 51), montre sans ambiguïté l'usage d'outils comme des armes, mais la divinité qui se sert de ces outils n'est pas *'Ilū*, mais *'Anatu*.

Del Olmo Lete propose (*Religion* [1992], p. 229, n. 25 ; *AuOr* 10 [1992], p. 254-56) que *il* aux lignes 12-18 désigne la divinité mentionnée aux lignes précédentes, à savoir *Ba'lu*. Accepter cette hypothèse entraîne une nouvelle interprétation du texte entier, dont l'attrait principal serait le fait que *Ba'lu* fait usage du *šmd* au cours de son combat avec *Yammu* (voir dernièrement Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 [1993], p. 63-70, en part. p. 66-67). Seul un Ougaritain pourrait nous dire à quel dieu renvoie le mot *il*, mais il nous semble que le caractère varié des éléments nommés aux lignes 12-18 doit faire préférer l'hypothèse selon laquelle il s'agirait de *'Ilū*. Voir encore nos conclusions générales.

77. De Moor, UF 2 (1970), p. 205, 225, et *passim* ; Dahood, *Bilinguismo* (1984), p. 469 (au sujet de *mrḥ il*, « the Divine Lance »).

78. Pour certains, *il* serait à chaque fois au vocatif (« par le X, ô *'Ilū* » : Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 3 ; idem, *MKT* [1959], p. 108 ; Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240 ; Aartun, *Studien* [1991], p. 123). Depuis l'*editio princeps*, pourtant, on a généralement vu dans ces expressions des formules au génitif, avis qui nous paraît supérieur, surtout vu l'absence du vocatif dans la première partie du texte.

79. On connaît par les textes de Mari aussi bien l'utilisation rituelle d'armes d'origine divine (cf. les textes publiés par Durand, *MARI* 7 [1993], p. 41-61, et commentés par Bordreuil et Pardee, p. 63-70) que le fait d'offrir un sacrifice à ces armes divines (cf. Catagnoti, *Florilegium* [1991], p. 25-27). Les deux phénomènes sont donc possibles, et ce n'est que la présence de la préposition *b* qui nous permet d'éliminer l'interprétation des lignes 12-18 soit comme une liste sacrificielle (voir plus bas, commentaire de la ligne 19, et la note 119) soit comme une simple continuation de la liste nominative divine.

80. Tiré soit de MRḤ en arabe et en syriaque pour trouver les sens de « plaisir, exaltation, fierté, orgueil » (Dhorme, *Syria* 14 [1933], p. 231, 234 : « la fierté » ; Gaster, *Religions* 9 [1934], p. 6 : « Pride » ; idem, *Tarbiz* 8 [1937], p. 341, 342 ; Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14 [1934], p. 267 : préférant la nuance syriaque de la racine, à savoir « l'orgueil » ; Ginsberg, *KU* [1936], p. 88 : de même ; Obermann, *JBL* 55 [1936], p. 34 [n. 30], 44 : « exaltation » ; Virolleaud, *Syria* 20 [1939], p. 132 : soit « la joie », soit « la gorge » [VRH] ; Ringgren, *Word* [1947], p. 75, 78 : « delight » ; Avishur, *Studies* [1994], p. 310, 316 : « excellence », soit de R(W)H en arabe pour trouver le sens de « miséricorde » (Gray, *Legacy* <sup>1</sup> [1957], p. 139, n. 3 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 191, n. 1 ; idem, *SVT* 15 [1966], p. 183, n. 4). Cf. Aartun, *Studien* (1991), p. 123 (indique la racine comme étant MRḤ) ; idem, *Minoische Schrift* (1992), p. 257-58 (traduit par « Stolz » ; cf. aussi plus bas, la note 82).

81. Ginsberg, *Legend* (1946), p. 45 (attribuant l'explication à une communication orale de la part de W. F. Albright datant de 1945) ; Gaster, *JQR* 37 (1946-47), p. 292 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.1225 ; Albright, *JBL* 69 (1950), p. 392 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121. Cf. aussi les éléments bibliographiques réunis dans *AFO* 34 (1987), p. 422. L'usage du même nom pour désigner la lancette chirurgicale dans un texte administratif (*PRU* V 50:7 ; cf. Stieglitz, *JCS* 33 [1981], p. 54) semble indiquer

ensuite attaché à ce texte que graduellement<sup>82</sup>. Ce sens concret semble pourtant confirmé par l'élucidation du terme *nīt* à laquelle nous avons déjà fait allusion (voir plus haut, l'introduction aux lignes 12-18, et le commentaire ci-après). Le mot *mrh*, d'après ses quelques attestations en ougaritique, semble désigner soit une arme, soit un outil (voir la note 81).

Ligne 13. Bien que le sens du mot *nīt* n'ait pas encore été déterminé avec précision, les textes cités plus haut indiquent sans équivoque qu'il s'agirait d'un outil, fabriqué en métal, qui peut se qualifier ou non par la formule « à main »<sup>83</sup>. Si le rapport proposé entre ce mot et le *nētum/nītum* connu par l'accadien de Mari est correcte<sup>84</sup>, il s'agira d'une sorte de hache<sup>85</sup>. Il est évident que le mot de notre texte n'est pas nécessairement le même que celui des textes administratifs<sup>86</sup>. Mais primo, celui-ci est le seul mot s'écrivant *nīt* dont le sens est connu en ougaritique ; secundo, les explications

que la forme générale de l'objet était celle d'une lame sensiblement plus courte que le manche auquel elle était attachée, quelle que soit la taille de l'objet.

82. Gordon, *UH* (1947), § 18.1225 ; idem, *UL* (1949), p. 109 ; idem, *UM* (1955), § 20.1164 ; idem, *UT* (1965), § 19.1547 ; Eissfeldt, *EI* (1951), p. 61, n. 3 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121 ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 2-3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; idem, *WUS* (1963), § 1671 ; Greenfield, *JCS* 21 (1967), p. 93 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 292 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 225 ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; Sanmartín, *AuOr* 5 (1987), p. 150, n. 7 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210, 214 ; Healey, *UF* 15 (1983), p. 48 ; Dahood, *Bilinguismo* (1984), p. 469 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 ; idem, *AuOr* 10 (1992), p. 254-56.

83. Par ex. : 5 URUDU.MEŠ *ni'-a-tu* ŠU.MEŠ « cinq *ni'ātu* à main, (fabriqués en) bronze » (*PRU* VI 142:2).

84. Watson, *SEL* 6 (1989), p. 49-50. N'oublions pas que l'orthographe syllabique rencontrée à Ougarit reflète sûrement le mot ougaritique, et elle est donc à interpréter d'après la grammaire ougaritique, non pas en fonction de l'accadien. Le premier signe est toujours [ni], montrant que la voyelle principale du mot est /i/. Pourtant ni l'orthographe syllabique ni l'orthographe alphabétique ne permettent de déterminer s'il s'agit d'un nom à deux radicales (sing. /ni'tu/ [le syllabique serait à lire {ni-i'-tu}], pl. /ni'ātu/) ou d'une racine *tertiæ infirmæ* (sing. /ni'itu/ < \*ni'iytu [le syllabique serait à lire {ni-i'-tu}], pl. /ni'ātu/ < \*ni'iyātu. Cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 150.

85. Cf. Durand, *MARI* 3 (1987), p. 279, qui voit un rapport entre ce mot et le mot *nātu* déjà connu en accadien archaïque par une seule attestation (le mot se trouve aussi dans le texte lexical HARA-*hubullu* ; voir *CAD* N<sub>2</sub>, p. 121), non pas avec le sens de « manche », comme on le trouve dans les dictionnaires, mais avec celui de « tranchant » ; cf. Cadelli, *Birot* (1994), p. 167. La proposition de Boyd (*Collection* [1975], p. 143-44 ; acceptée par Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 150 ; cf. del Olmo Lete, *AuOr* 10 [1992], p. 256, n. 13) d'expliquer *nīt* en ougaritique par le mot *nātu* se trouve ainsi confirmée. Les autres éléments étymologiques qui ont été cités seront soit à expliquer comme étant de parenté plus éloignée, soit à laisser entièrement de côté : (1) la racine N'Y qui peut en arabe signifier « creuser une rigole autour d'une tente », citée par Greenfield (*JCS* 21 [1967], p. 92-93) et Aartun (*WO* 4 [1967-68], p. 292 ; *Studien* [1991], p. 123 ; idem, *Minoische Schrift* [1992], p. 234, n. 18) ; (2) le mot égyptien *ꜥwt*, « houe », cité par Sanmartín (*AuOr* 5 [1987], p. 150) ; (3) il s'agirait pourtant dans notre texte selon Sanmartín (ibid.) d'un tout autre mot, à savoir un mot apparenté à l'égyptien *nt*, qui désigne « la tiara roja del Bajo Egipto » – explication qui fait fi de la bonne méthode lexicographique (ce serait la seule attestation du mot en nord-ouest sémitique ; l'origine du 'alif dans la forme ougaritique n'est pas expliquée), aussi bien que de la structure du texte ougaritique ; (4) des mots égyptiens « *nit*, 'wrong-doing' » et « *ni*, 'throw down (an enemy)' » (del Olmo Lete, *AuOr* 10 [1992], p. 256, n. 13) ; (5) le mot hébreu 'ēt, « charrue » (Dietrich et Loretz, *BiOr* 23 [1966], p. 131 ; Healey, *UF* 15 [1983], p. 49 ; idem, *OTS* 23 [1984], p. 111) : ce rapprochement est des plus précaires, car la préformante *n-* se limite au schème-N en ougaritique, impensable en l'occurrence (cf. Greenfield, *JCS* 21 [1967], p. 93 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 150), alors que le mot accadien ne trahit point une origine éventuelle du *n-* comme préformante. Voir aussi les éléments bibliographiques cités dans *Afo* 34 (1987), p. 425.

86. Voient ce rapport : Gordon, *UT* (1965), § 19.1590 ; Greenfield, *JCS* 21 (1967), p. 92-93 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 292 ; idem, *Studien* (1991), p. 123 ; Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 178, n. 8 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 225 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; idem, *Rituale* II (1981), p. 319 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210, 214 ; Healey, *UF* 15 (1983), p. 49-50 ; idem, *OTS* 23 (1984), p. 118, n. 25 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229. Avant la publication des textes administratifs, Aistleitner avait déjà compris que *nīt* devait appartenir à la même catégorie sémantique que *mrh* et *smd*. N'ayant pas ces textes administratifs à sa disposition, il a interprété *nīt* comme participe passif d'un verbe apparenté à l'accadien « *na'ādu* : 'hoch halten, sich erheben' » (qui, selon les dictionnaires récents, n'existe d'ailleurs pas), portant sur le nom précédent : « Mit der Lanze, oh El ! Mit der erhobenen, oh El ! » (*AcOrH* 5 [1955], p. 3 ; *MKT* [1959], p. 108 ; *WUS* [1963], § 1730 ; suivi par Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240).

étymologiques pour trouver ici un mot abstrait n'inspirent aucune confiance<sup>87</sup> ; et, tertio, les mots *mrh* et *šmd* s'expliquent plus facilement comme des objets concrets : c'est donc l'hypothèse contraire qui est à prouver<sup>88</sup>.

Ligne 14. On connaît en ougaritique deux sens principaux au nom commun *šmd*, à savoir « joug » et « masse »<sup>89</sup>. Comme pour les deux termes précédents, mais moins souvent, on a essayé de trouver à *šmd* un sens abstrait<sup>90</sup>, mais l'accord est aujourd'hui général qu'il s'agit en fait de l'arme<sup>91</sup>. Tenant compte de deux faits : (1) l'association caractéristique de l'arme-*šmd* à la divinité *Ba'lu*, et (2) le caractère assez clairement non offensif de la *nīt*, on voudra laisser ouverte la possibilité qu'il s'agisse ici du « joug », soit comme instrument d'oppression (cf. *'ōl* en hébreu biblique), soit en rapport avec les travaux que connote √BNY à l ligne 19.

Ligne 15. On a beaucoup peiné pour trouver le sens du nom *dīn*<sup>92</sup>. Le rapport qu'ont vu certains<sup>93</sup> entre ce mot et le verbe DT en CTA 18 I:19 semble nous conduire vers la voie la plus sûre pour

87. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 234-35 : « la gloire » (équivalent à l'accadien *nādu*, « louer ») ; Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 6 : « Grandeur » ; idem, *Tarbiz* 8 (1937), p. 341, 342 ; Montgomery et Harris, *Mythological Texts* (1935), p. 110 : « pleasantness, grace » (= l'hébreu *n'h*) ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 : « נִי » < « נָהָה » ; Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 38, n. 36 : « presence » (= *nwh/n'wt* « habitation(s) », en hébreu) ; Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 132 : accepte Obermann ; Ringgren, *Word* (1947), p. 78 : soit « glory, honour » (= l'accadien *nā'idu*, « high, elevated »), soit « pleasantness, grace » (= l'hébreu *n'wh*) ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 139 : « Transcendence (?) », nom commun dérivé de la racine N'Y connue par l'arabe pour signifier « être éloigné » (la même qui signifie aussi « creuser une rigole » et que cite Greenfield et Aartun pour expliquer le *nīt* outil – voir plus haut, la note 85) ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 191 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 183 ; Avishur, *Studies* (1994), p. 310, 316 : « praise » (= l'hébreu *n'wh*).

88. Dans les textes de Mari, il est souvent question de la confection d'une hache-*paštum* pour telle divinité, surtout pour *Šamaš* (cf. par ex. ARM 23 : 173, 200).

89. Pour ce sens, voir Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 67-68, et les éléments bibliographiques réunis dans *AIO* 34 (1987), p. 442. À Mari, GIŠ.TUKKUL pouvait désigner la masse d'arme (Bottéro, *ARMT* 7 [1957], p. 305 ; Joannès, *ARMT* 23 [1984], p. 103), dont un exemplaire fut souvent dédié à telle divinité, surtout à *Dagan* (cf. par ex. ARM 23 : 213). Le rôle important des GIŠ.TUKKUL.MEŠ de la divinité *Adad* dans l'idéologie royale à Mari fut révélé par les textes A.1968 et A.1858 (voir Durand, *MARI* 7 [1993], p. 41-61 ; Bordreuil, Pardee, *ibid.*, p. 63-70).

90. Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 6 : « Sublimity » ; idem, *Tarbiz* 8 (1937), p. 341, 343 ; Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 38, n. 36 : « loyalty » (citant *smd* en hébreu et *aš-šamad*, épithète d'Allah en arabe) ; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 139 : « Eternity » (citant aussi *aš-šamad*) ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 191 (de même) ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 183 (de même) ; Avishur, *Studies* (1994), p. 310, 316-17 (suit Gray).

91. Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 (traduisant par « שֶׁבֶט », qui signifie soit « le sceptre », soit le « bâton », comme arme ou instrument de châtiment) ; Gordon, *UH* (1947), § 18.1730 ; idem, *UL* (1949), p. 109 ; idem, *UM* (1955), § 20.1630 ; idem, *UT* (1965), § 19.2168 (on préférera la traduction « club » que l'on trouve dans *UL* à celui de « stick » dans *UH* et *UM* ; dans *UT* « war club » est ajouté après « stick ») ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 61, n. 3 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121 ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *MKT* (1959), p. 108 ; idem, *WUS* (1963), § 2323 ; Aartun, *WO* 4 (1967-68), p. 292 ; idem, *Studien* (1991), p. 123 (avec une interprétation sexuelle qui ne convient pas à ce texte) ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 67 ; Sanmartín, *AuOr* 5 (1987), p. 150, n. 7 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 225 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210, 214 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 ; idem, *AuOr* 10 (1992), p. 254-56. Dhorme voit ici le « joug », comparant le théonyme *b'l šmd* attesté par la grande inscription de Kilamuwa (*KAI* 24:15). Il est évident que ce théonyme peut n'être qu'un reflet tardif du *Ba'lu* du deuxième millénaire qui brandit la masse, comme on l'a souvent dit (cf. Gordon, *JNES* 8 [1949], p. 115). Ringgren voit ici la « band, troops, suite » de *'ilu* (*Word* [1947], p. 78), Healey un meuble (*UF* 15 [1983], p. 48).

92. Les explications non recevables sont : (1) ≈ l'hébreu √DŠN, « graisse, oindre » (Dhorme, *Syria* 14 [1933], p. 235 ; Ginsberg, *KU* [1936], p. 88 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 319 [changement d'avis – voir plus bas] ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 229), pour la même raison indiquée dans le ch. 1, n. 229, à propos de *dīt* ; (2) ≈ l'hébreu √DŠ' et l'accadien *dešū*, « être abondant » (Obermann, *JBL* 55 [1936], p. 38 [n. 36], 44 « abundance » ; cf. Gaster, *Religions* 9 [1934], p. 6, traduisant « Richness » ; idem, *Tarbiz* 8 [1937], p. 341, 343) parce que les éléments de cette liste qui s'identifient le plus sûrement sont des objets concrets ; (3) ≈ l'accadien *dašnu*, « serpent » (Ringgren, *Word* [1947], p. 78, avec point d'interrogation) parce que le mot accadien n'existe pas (voir les dictionnaires récents). Cf. Aartun, *Studien* (1991), p. 123 ; idem, *Minoische Schrift* (1992), p. 236, n. 21.

93. Gordon, *UL* (1949), p. 91, 109 ; Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 ; idem, *WUS* (1963), § 803 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 214 ; Healey, *UF* 15 (1983), p. 51 ; idem, *OTS* 23 (1984), p. 112, 118, n. 25.

expliquer *dtn*, car il s'agit dans le texte mythologique d'un acte belliqueux, celui de « frapper » ou de « jeter dans l'abaissement »<sup>94</sup>. Il s'agirait d'un nom commun à afformante *-ān*<sup>95</sup> (comme dans le cas de *gdyn*, ligne 18, dont le sens est inconnu, mais dont la forme triradical laisse l'analyse de l'élément *-n* sans équivoque). L'avantage de cette explication est que, d'après le texte mythologique, c'est le dieu *'Ilu* qui prononce la phrase *dt ydt m'qbk*, établissant un rapport, même s'il est fragile, entre cette divinité et l'arme/outil-*dtn*.

Ligne 16. Si dans *šrp* il s'agit de la racine signifiant « brûler »<sup>96</sup>, on peut l'expliquer soit comme arme de *'Ilu* en comparant CTA 3 III:42-43<sup>97</sup> (dans le cas du texte mythologique, le feu est personnifié, sous deux manifestations, comme des éléments de la maisonnée de *'Ilu* qui ont fait la guerre à *Ba'lu*<sup>98</sup>, alors que RS 4.474 présenterait le fait d'« incendier »<sup>99</sup> comme une arme que peut employer *'Ilu* lui-même), soit comme élément de construction (dans ce cas on comparera l'usage du feu lors de la construction du palais de *Ba'lu*, telle qu'elle est racontée dans CTA 4 VI)<sup>100</sup>.

94. On ne peut donc admettre l'explication étymologique qui voit ici « l'instrument à battre le blé », et pour le texte de *'AQHT* le verbe correspondant (Gordon, *UL* [1949], p. 91, 109 [cette explication de *dtn* est abandonnée dans toutes les éditions de la grammaire]; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 121; Healey, *UF* 15 [1983], p. 51; idem, *OTS* 23 [1984], p. 112, 118, n. 25; Tropper, *JNSL* 20/2 [1994], p. 37; cf. Sanmartín, *AuOr* 5 [1987], p. 150, n. 7). En effet, le texte mythologique ne comporte rien qui oblige à y voir un verbe signifiant « battre (le blé), fouler aux pieds », qui serait parent du verbe D(W)Š en hébreu, comme on l'a pensé (Dahood, *Bib* 46 [1965], p. 331; idem, *Philology* [1965], p. 56, 59; idem, *Psalms* I [1965], p. 252; Lipiński, *Semitica* 20 [1970], p. 46; Marcus, *Aspects* [1970], p. 50, 57; Xella, *TRU* I [1981], p. 214 [cite Dahood]; Margalit, *UF* 15 [1983], p. 95-96; idem, *AQHT* [1989], p. 322). La difficulté étymologique que rencontre cette explication, à savoir que l'hébreu D(W)Š se compare immédiatement à l'arabe D(W)S, est un indice suffisant que, pour expliquer DT en ougaritique, il vaut mieux citer comme comparaison soit la racine arabe DTT, « lancer des projectiles, frapper » (de Vaux, *RB* 46 [1937], p. 443; Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 3 [gardant l'idée d'un rapport aussi avec le verbe hébreu DŠ]; idem, *WUS* [1963], § 803 [de même]; Caquot, Herdner et Szyner, *TO* I [1974], p. 436, n. f; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 524 [citent Aistleitner, sans traduire]; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 66, 67 [traduisent « Zermalmer » et citent Xella au lieu d'Aistleitner; changement d'avis en 1988 – voir la note 92]; Gibson, *CML*<sup>2</sup> [1977], p. 145; Cazelles, *AEPHER* 87 (1978-79), p. 219; Verreet, *Modi* [1988], p. 115; Avishur, *Studies* [1994], p. 310, 317 [traduisant « force »]), soit la racine arabe D(Y)T (forme-II), « abaisser » (Greenfield, *JAOS* 89 [1969], p. 177 [qui fait de D(W)Š en hébreu « an amalgam of PS *dwš* (Arab. *dāsā*) 'to thresh' and PS *dyt* 'to trample, revile' (Arabic *dyt*) »]; idem, *Proceedings* [1969], p. 96, n. 18; Rainey, *UF* 3 [1971], p. 159; Blau, *HAR* I [1977], p. 75-76; del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 539). Driver, *CML*<sup>1</sup> (1956), p. 154, laisse le choix ouvert entre les deux étymologies arabes.

95. C'est l'explication de *nīt* qu'ont fournie les textes administratifs qui permet de corriger l'analyse de Aistleitner, qui pensait que *nīt* et *dtn* étaient des adjectifs se portant chacun sur le mot précédent (voir sa traduction, citée dans la note 86).

96. Certains ont vu ici le sacrifice-*šrp* (Dhorme, *Syria* 14 [1933], p. 231, 235; Ringgren, *Word* [1947], p. 75; Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 3; idem, *MKT* [1959], p. 108; idem, *WUS* [1963], § 2690; Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 524; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 66, 67; idem, *Rituale* II [1988], p. 319; Xella, *TRU* I [1981], p. 210; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 229), d'autres « la gloire » (= *ŠRP* en arabe : Ginsberg, *KU* [1936], p. 88; Obermann, *JBL* 55 [1936], p. 38, n. 36; Gray, *Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 140; idem, *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 191; idem, *SVT* 15 [1966], p. 184; Avishur, *Studies* [1994], p. 310, 317; cf. Gaster, *Religions* 9 [1934], p. 6, traduisant « Nobility », sans explication; idem, *Tarbiz* [1937], p. 341), d'autres encore le *šārāp* hébraïque (Ringgren, *Word* [1947], p. 78 [interprétation possible]; Healey, *UF* 15 [1983], p. 48). De ces trois explications, la seule qui soit vraisemblable est la première, que nous n'acceptons pas en raison de l'absence d'autre terme strictement culturel dans la liste des lignes 12 à 18 (la traduction de *knt* par un terme désignant un sacrifice [voir les gloses citées dans la note 101] et l'introduction par Dietrich et Loretz d'un terme désignant l'offrande partout dans la traduction des lignes 15-19 [*Rituale* II (1988), p. 319] ne trouvent aucun appui philologique).

97. Il y est question d'éléments ardents, à savoir *išt*, « le feu », et *qbb*, « la flamme », qui sont qualifiés de « chienne de *'Ilu* » et « fille de *'Ilu* ».

98. Encore un indice, aussi difficile à expliquer dans le détail que les autres, de la place mal assurée de *Ba'lu* lui-même dans cette maisonnée – voir plus haut, sur les lignes 10-11, et RS 1.001 n. 182.

99. Gordon, *UL* (1949), p. 109; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 121.

100. Le sens sexuel que prête Aartun au mot *šrp* ici (*Minoische Schrift* [1992], p. 255, 256, 264) ne lui convient pas mieux qu'aux autres noms de la liste.



Ligne 17. Devant l'absence de terme *kn/knt* qui désigne un instrument, de quelque sorte que ce soit, il paraît nécessaire d'interpréter le terme ici soit comme une autre sorte d'objet concret <sup>101</sup>, soit comme une qualité abstraite <sup>102</sup>. À propos de l'interprétation comme terme abstrait, il est nécessaire de remarquer qu'en ougaritique, comme en phénicien et en arabe, la racine K(W)N ne signifie pas « être ferme, solide », mais simplement « être » (cf., dans ce recueil, RIH 78/14:1, 3), et que les notions de « fermeté, solidité, justice, etc. » ont été proposées en s'appuyant sur l'accadien ou l'hébreu, langues où d'autres racines s'emploient pour exprimer le fait d'« être » <sup>103</sup>. Par conséquent, s'il s'agit d'un terme abstrait de cette racine (non pas, donc, de  $\sqrt{KNN}$  ou de  $\sqrt{KNY}$  <sup>104</sup>), l'idée sera plutôt celle de l'« existence » de *'Ilu* ou, peut-être, de sa « demeure ». En hébreu biblique, la racine K(W)N a engendré plusieurs noms désignant la « base », la « fondation », ou la « disposition » <sup>105</sup>. Si la différence de sens de cette racine dans les deux langues n'est pas trop grande pour envisager un usage similaire en ougaritique, le rapport entre ces usages et le rôle de bâtisseur que cette partie du texte semble prêter à *'Ilu* est évident.

Ligne 18. Le terme *ḡdyn* ne nous aide guère à décider du sens de *knt*, car il est encore plus obscur que ce dernier mot. Il existe un anthroponyme ougaritique qui s'écrit aussi *ḡdyn*, mais son étymologie est incertaine <sup>106</sup>. On trouve en arabe une racine ḠDW, signifiant « nourrir, entretenir, élever », parmi d'autres sens, qui servira peut-être à expliquer le terme ougaritique <sup>107</sup>.

101. Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 3 (« Wegen des festgesetzten, oh El ! » – *šrp* n'étant pas de genre féminin, *knt* ne peut pas porter directement sur ce nom ; voir l'analyse corrigée dans *WUS*) ; idem, *MKT* (1959), p. 109 (de même) ; idem, *WUS* (1963), § 1335 (« wegen des festgesetzten Opfers, o El ! » – celle-ci serait la seule attestation du mot ; dans l'autre texte cité par Aistleitner, à savoir *CTA* 23:54, le {t} est restitué, restitution qui n'est pas généralement adoptée) ; Bernhardt, *Textbuch* (1975), p. 240 (« Wegen des festgesetzten Opfers (?) , o El ») ; De Moor, *UF* 12 (1980), p. 307 (le pluriel de *kt*, « socle, foundation » ; cf. *UF* 2 [1970], p. 199, n° 33, où *knt*, n° 129, est compté parmi les « deified objects », quoique celui-ci ait été omis des listes de ces objets à la p. 225) ; Healey, *UF* 15 (1983), p. 48-49 (« 'dais' or 'vase' ») ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 (« en la oblación constante ») ; Aartun, *Minoische Schrift* [1992], p. 256 (« der robuste/harte ('Körper') »). On n'acceptera pas une comparaison éventuelle avec *kannu* en accadien (pl. *kannū* et *kannātu*), mot qui est parfois employé pour dénoter « les liens » d'un esclave (*CAG K*, p. 156), car, s'il est envisageable de compter des liens parmi les armes de *'Ilu*, le mot ne semble appartenir au vocabulaire d'aucune langue ouest-sémitique.

102. Dhorme, *Syria* 14 (1933), p. 231, 235 (« vérité », ou « compagnie, service » [< l'araméen *k'nāt*] ) ; Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 6 (« Magnificence ») ; idem, *Tarbiz* [1937], p. 341 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 (ישר) ; Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 38, n. 36 (« justice ») ; Virolleaud, *Syria* 20 (1939), p. 132 (« les lois mêmes, littéralement : les choses établies, fixées ») ; Ringgren, *Word* (1947), p. 75 (« laws (?or: truth) ») ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 61, n. 3 (« Beständigkeit ») ; Gray, *SVT* 15 (1966), p. 184 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 (« Beständigkeit, Treue ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66, 67 (« Bewirtung », citant un mot akkadien, *kunnūtum*, qui n'est attesté que deux fois et dont le *CAD K*, p. 157, ne connaît pas le sens ; la traduction « Bewirtung » est celle de *AHW*, p. 438) ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 (de même) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 210 (« fedeltà ») ; Avishur, *Studies* (1994), p. 310, 317 (« firmness »).

103. Cf. Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 191.

104. La racine géminée signifie « tortiller » en accadien, « couvrir, cacher » en arabe ; la racine *tertiaie infirmæ* signifie « donner un surnom » en sémitique général.

105. Cf. De Moor et Healey, cités plus haut, la note 101.

106. Gröndahl range cet anthroponyme parmi les noms d'origine inconnue (*PTU* [1967], p. 310) ; Dietrich et Loretz parmi les noms d'origine non sémitiques (*WO* 4 [1967-68], p. 302, 304) – il est certes possible que le nom soit l'équivalent de *ḡdyn/ḡdīyānu* (Gröndahl, *ibid.*, p. 233), mais il est impossible d'éliminer la possibilité d'une origine sémitique pour *ḡdyn*, le mot de notre texte étant là pour prouver l'existence de la racine en ougaritique et l'élément *-n* étant courant dans les anthroponymes (Gröndahl, *ibid.*, p. 52-53).

107. Obermann, *JBL* 55 (1936), p. 38, n. 36 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66, 67 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 ; Aartun, *Minoische Schrift* (1992), p. 250, 256. D'autres ont cité la racine arabe ḠDW, qui exprime plusieurs idées en rapport avec « le matin » (Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 3 : « Wegen unseres Morgenopfers, oh El ! » ; idem, *MKT* [1959], p. 109 : de même ; idem, *WUS* [1963], § 2134 : « Opfer im Morgengrauen » ; Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 240 : suit Aistleitner). Gray s'appuie sur une correspondance irrégulière entre l'ougaritique et l'arabe en citant l'arabe ḠZW pour traduire « Vigour (?) » et « Purpose » (*Legacy* <sup>1</sup> [1957], p. 140 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> [1965], p. 191 ; idem, *SVT* 15 [1966], p. 184). Dhorme avait comparé *'dy* de l'inscription de Sfiré pour traduire « serment » (*Syria* 14

Si le sens du mot est bien celui-là, les cinq premiers termes de cette liste désignent des instruments appartenant à 'Ilū, les deux derniers termes d'autres sortes d'éléments : le sixième soit la présence de 'Ilū, soit la fondation qu'il jette, le septième l'entretien soutenu.

Ligne 19. La mutilation de cette ligne a peut-être emporté la clé de son explication<sup>108</sup>. En effet, si les deux premiers signes constituaient un verbe et les deux derniers signes le théonyme *il*, on pourrait voir dans les lignes 12-19 une longue phrase avec la structure suivante : « par le X+n de 'Ilū, 'Ilū accomplit tel acte ». La répétition du nom divin, gênant dans un contexte ordinaire, aurait pour fonction ici de reprendre l'élément divin qui figure sept fois aux lignes 12-18<sup>109</sup>.

La meilleure lecture de cette ligne étant {b'n l'il} <sup>110</sup>, il paraît nécessaire de voir ici soit le nom commun *bn*, « fils », soit le verbe BNY, « bâtir, construire ». Selon la première analyse, il pourrait s'agir (1) d'une sorte de résumé de l'ensemble du texte (les manifestations divines qui ne désignent pas 'Ilū lui-même sont conçues comme étant ses fils), (2) d'un résumé des lignes 12-18, (3) d'une simple répétition de l'entité divine *bn il* qui fait partie normalement d'une liste de désignations de la progéniture du grand dieu 'Ilū (voir plus haut le commentaire de *bn il*, l. 1). On pourrait envisager une interprétation du texte, selon laquelle la préposition *b* constitue une ébauche de prière (« faites X pour nous par ces manifestations divines »). Pour appuyer cette interprétation, on pourrait citer RS 24.271, où la prière, d'après une analyse du mot *šlm*, est explicite.

Pourtant, non seulement cette explication de la préposition n'est pas tout à fait satisfaisante, mais chacune des interprétations du mot *bn* où celui-ci est identifié comme signifiant « fils », pose problème : (1) s'il s'agit d'un résumé du texte entier, il faut expliquer le fait que la formule « les fils de 'Ilū » résume un texte où 'Ilū lui-même tient une place importante ; (2) s'il ne s'agit que des lignes 12-18, il faut expliquer pourquoi la préposition ne figure qu'au verso et pourquoi ces objets sont

[1933], p. 231, 235 ; cf. Ginsberg et Maisler, *JPOS* 14 [1934], p. 267), mais on est aujourd'hui d'accord que le mot araméen s'apparente à la racine signifiant « témoigner », qui est 'D en ougaritique. Gaster a traduit « Vigour (?) », sans explication étymologique (*Religions* 9 [1934], p. 6 ; dans *Tarbiz* [1937], p. 341, le mot n'est pas traduit). Avishur cite l'arabe GDD, compare le même verbe en ougaritique et traduit par « anger » (*Studies* [1994], p. 310, 317). Enfin, Virolleaud a cité l'accadien « *hadiānu* », signifiant « date, délai » (*Syria* 20 [1939], p. 133), mais la forme citée n'est qu'une variante du mot *adannu*, dont la racine est W'D (AHw, p. 10).

108. Les traces encore visibles paraissent pourtant suffisamment claires pour nous permettre de repousser la lecture « [a]dd » que propose Aartun (*Studien* [1991], p. 123), calquant apparemment sa lecture sur la ligne 9, où de toute façon {ndd} est à préférer.

109. L'importance du nombre 7 dans la pensée religieuse des sémites nord-occidentaux est assez connue pour que nous n'ayons pas besoin d'insister sur la place qu'elle est capable d'occuper dans l'argument qui voit aux lignes 12-18 une série de sept éléments, suivis à la ligne 19 par un élément syntaxique d'une autre sorte. De même, le texte du *recto* comporte sept manifestations de 'Ilū lui-même, car *il* aux lignes 1 (deuxième cas), 2 et 3 n'est qu'un élément d'une formule composée et désignant d'autres divinités. Si on accepte la lecture {l'il} à la ligne 19, le total des mentions du théonyme est donc de dix-huit : 7 + 3 au *recto*, 7 + 1 au verso (Dietrich et Loretz trouvaient dix-sept en 1981 [*UF* 13 (1981), p. 67], dix-huit en 1988 avec la restitution du théonyme à la ligne 19 [*Rituale* II (1988), p. 319]).

110. Cette lecture est adoptée par De Moor, qui donne à *bn* le sens de « fils » (*UF* 2 [1970], p. 205, 210, 224), sans explication de la syntaxe de cette ligne par rapport aux lignes 12-18. La lecture {[i]l [nd]d} proposée par Aistleitner (*AcOrH* 5 [1955], p. 2, 3 ; cf. idem, *MKT* [1959], p. 108 ; Bernhardt, qui par ailleurs suit Aistleitner fidèlement, laisse de côté cette ligne dans sa traduction, sans expliquer l'omission : *Textbuch* [1975], p. 240) ne correspond point aux traces, et semble relever surtout de l'interprétation globale du texte préférée par son inventeur (il emploie les mots « Litanie » et « Invokation » en rapport avec la description principale, à savoir « Opfertext »). Il en va de même de la lecture {ādū il}, proposée par Eissfeldt (*El* [1951], p. 61, n. 3 ; reprise par Gray, *Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 139, n. 2 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 190-91, n. 4 ; abandonnée par le même, *SVT* 15 [1966], p. 184), encore plus difficile à admettre parce qu'elle comporte cinq signes, alors que les traces correspondent à quatre signes. Dietrich et Loretz traduisent cette ligne ainsi : « an (dem Opfertisch) der Verpflegung Els », sans indiquer le texte traduit (*Rituale* II [1988], p. 319 ; dans *CAT*, on trouve « [b s]d [i]l », qui explique la traduction de *Rituale* II mais que l'on ne peut pas agréer épigraphiquement). Enfin, la lecture qui semble s'imposer d'au moins les trois derniers signes ne laisse guère ouverte la possibilité de lecture reflétant la traduction « (confiamos! [?]) » (del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 229, sans commentaire), dont le caractère hypothétique est souligné par le point d'interrogation.

qualifiés de « fils » ; (3) si *bn il* ici n'est que la même entité divine qui est nommée à la ligne 1, il faut expliquer sa répétition ici, en dehors des listes où elle se trouve normalement.

En raison de ces difficultés, on est attiré vers l'interprétation de *bn* comme un verbe dérivé de la racine BNY, et qui serait en rapport avec les locutions prépositionnelles précédentes : « par le tranchant de *'Ilu*, par la hache de *'Ilu* .... *'Ilu* bâtit-il ». Nous avons vu que les objets nommés aux lignes 12-16 peuvent servir soit d'armes, soit d'outils, mais que chacun (là où on connaît le terme assez bien pour tirer une conclusion) est attesté comme désignant une sorte d'outil. Si donc on ne veut pas voir ici une liste véritablement hétéroclite, comprenant en même temps des armes et des outils, l'interprétation comme liste d'outils paraît plus facile que celle qui n'y verrait que des armes. Le sens du verbe à la ligne 19 indique clairement cette dernière solution <sup>111</sup>.

Que bâtit *'Ilu* ? Par les textes déjà connus nous savons que *'Ilu* était le *bny bnwt*, « le bâtisseur de progéniture », sa parèdre *'Aṭiratu* la *qnyt ilm*, « la productrice des dieux ». La première formule s'interprète souvent d'après la seconde, à savoir comme désignant *'Ilu* comme le père des dieux. Cette interprétation s'est vu appuyer par RS 24.244:62, où le sens de « progéniture » pour *bnwt* semble claire <sup>112</sup>. Notre texte invite à voir dans *bny bnwt* un sens plus large, désignant *'Ilu* comme celui qui a « bâti » non seulement ses fils divins, mais aussi un cercle plus large, comprenant peut-être le monde humain. Par le choix des termes nommés aux lignes 12-18, d'un tout autre ordre que la procréation que dénote apparemment *√QNY*, il paraît légitime d'entrevoir aux lignes 12-19 une allusion à *'Ilu* créateur <sup>113</sup>.

La lecture et l'interprétation de la ligne 19 que nous venons d'envisager et la structure des lignes 12-19 qui en découle sont nouvelles. Regardant ce texte comme unité <sup>114</sup>, on connaît, en gros, cinq sortes d'interprétations : (1) il s'agirait d'une sorte de psaume <sup>115</sup>, ou de prière <sup>116</sup> ; (2) le texte entier

111. Pour appuyer l'interprétation qui voit ici une liste comprenant des armes et des outils, on pourrait citer le cas de la reconstruction de la ville de Jérusalem du temps de Néhémie, où les bâtisseurs avaient besoin de gardes armés de *r'māhīm* (Néh. 4:10, 15), ou le fait que le roi bâtisseur devait vaincre ses ennemis avant de pouvoir se livrer aux travaux de construction (pour une bonne évaluation de ces deux facteurs, voir Lackenbacher, *Le palais sans rival* [1990], p. 194-95). Les attestations de *mrh* en ougaritique ne sont pas encore assez abondantes pour nous permettre de savoir quelle voie précise doit prendre cet élément de l'interprétation du texte ; et l'interprétation de cet élément peut porter sur d'autres, notamment sur *smd* (le « joug » que porte les ennemis de *'Ilu*, ou simplement celui que portent ses ouvriers ?).

112. Voir la bibliographie sur ce texte réunie dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 194.

113. Cf. déjà Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 69, n. 32.

114. D'autres n'essayent pas d'unifier les deux parties, ni de chercher une structure plus compliquée que celle de la liste à chacune des parties (Gordon, *UL* [1949], p. 107 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* [1954], p. 121 [à la page 122 il est question d'« oaths » au verso, mais aucune explication des rapports entre le recto et le verso n'est proposée] ; cf. Herdner, *CTA* [1963], p. 110). D'autres encore ont constaté le caractère de liste nominative que constitue le recto, sans prendre position quant au verso (par ex., Cunchillos, *Los angeles* [1976], p. 105 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 160).

115. « Aus dieser, den Text abschliessenden Synonymengruppe kann man also die Folgerung ziehen, dass auch vorliegender Text ein Opferlied darstelle, das gelegentlich eines Frühopfers (vgl. das bibl. Tamid-Opfer) dem Hauptgott, El, zu Ehren gesungen oder rezitative vorgetragen wurde » (Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 2 ; cf. idem, *MKT* [1959], p. 108 ; Bernhardt, *Textbuch* [1975], p. 239 : « Bittgesang »). Aistleitner restitue la ligne 19 d'après la ligne 9 ; Bernhardt laisse de côté la ligne 19. On sait que, avant l'amélioration du texte par Virolleaud, Obermann avait proposé d'y voir un « antiphonal psalm » (*JBL* 55 [1936], p. 21-44 : voir surtout l'agencement en contre-chant aux pages 43-44).

116. Ginsberg, *KU* (1936), p. 88 (le texte est le seul exemplaire cité de « תפלות » ; aucune restitution n'est proposée pour la ligne 19) ; Gaster, *Religions* 9 (1934), p. 6 (« El is invoked ») ; idem, *Tarbiz* [1937], p. 340-44 (sacrifices suivis par la prière) ; De Langhe, *Textes* (1945) II, p. 171 (« sorte d'invocation ») ; Eissfeldt, *El* (1951), p. 60-61, n. 3 (le *b* aux lignes 12-18 est le *b* du serment ; restituer la ligne 19 d'après la ligne 9) ; Gray, *Legacy* <sup>1</sup> (1957), p. 139 ; idem, *Legacy* <sup>2</sup> (1965), p. 190 ; idem, *SVT* 15 (1966), p. 182 (le texte est traduit et commenté seulement ici, où le verso est décrit comme « amplifying this appeal by adjuration » ; aucune restitution de la ligne 19 n'est proposée ici) ; Kapelrud, *StTh* 34 (1980), p. 3 (« a prayer ») ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 287 (« posiblemente una 'letanía' ») ; idem, *Religión* (1992), p. 229 (« une fórmula litánica de invocación ») ; Casadio, *Mythology* (1987), p. 54 (« a litany ») ; Aartun, *Studien* (1991), p. 123 (« Fruchtbarkeitsgebet »). Cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 211-13 (un exercice d'école qui serait aussi une prière, mais sans structure – du moins aucune ponctuation n'est employée dans la traduction pour indiquer une structure –, la ligne 19 n'est pas restituée). Dhorme a vu dans le premier

est une liste nominative <sup>117</sup> ; (3) il ne s'agit que d'un exercice scolaire, et le texte, ni au *recto*, ni au *verso*, n'a de structure précise <sup>118</sup> ; (4) il s'agit d'un rituel sacrificiel <sup>119</sup> ; (5) il s'agit d'une liste des inscriptions que portent les étendards du dieu 'Ilū <sup>120</sup> (le texte montrerait donc des parallèles avec le Rouleau de Guerre de Qoumrân <sup>121</sup>). Aucune de ces interprétations ne peut s'admettre d'emblée. Il est difficile d'accepter, comme nous l'avons vu au cours du commentaire, la présence au *recto* de formes verbales soit adressées à 'Ilū, soit décrivant des actes cultuels, permettant l'interprétation comme psaume ou comme prière, alors que pour la restitution d'un tel terme à la ligne 19 on a repris des mauvaises lectures du *recto* pour créer au *verso* des lectures impossibles. L'interprétation comme prière se fonderait donc entièrement sur la préposition *b* au *verso*. La deuxième explication ne tient pas compte de la fonction de la préposition *b* aux lignes 12-18. La base épigraphique de la troisième explication est en grande partie absente (voir ci-dessus : « Caractéristiques épigraphiques » et « Remarques textuelles ») <sup>122</sup>, et deux de ses inventeurs l'ont de toute façon abandonnée. La quatrième interprétation est peut-être la plus branlante, car l'introduction du sacrifice dans le texte est entièrement gratuite et la fonction attribuée à la préposition *b*, à savoir celle d'indiquer le bénéficiaire de l'offrande <sup>123</sup>, est inconnue dans ces textes. Contre l'interprétation comme deux listes indépendantes, mais ayant chacune une cohérence interne, est la forme de la ligne 19, qui ne semble pas épouser celle des lignes 12-18. La cinquième interprétation heurte, elle aussi, contre le problème de la ligne 19 (son auteur trouve la difficulté épigraphique insurmontable), et ne reflète pas suffisamment la parenté entre la première partie et les autres listes de théonymes qui se trouvent parmi ces textes.

Nous préférons donc voir ici un texte unitaire, à deux parties distinctes, la première étant une liste de dieux — 'Ilū, sa parèdre, et ses fils —, la seconde une longue phrase consistant en sept constructions prépositionnelles, un verbe, et le sujet de ce verbe, en l'occurrence 'Ilū. Nous ne sommes pas en mesure de déterminer jusqu'à quel point chacune des parties était indépendante ; mais il paraît loisible de dire qu'en plaçant un simple espace blanc entre les deux parties et un trait horizontal à la fin de la seconde, le scribe a voulu indiquer une césure plus grande à la fin de son inscription que celle qui marquait la division entre les deux parties.

### Conclusions générales

En examinant la structure des lignes 12-19 dans notre commentaire de la ligne 19 nous avons cité les avis principaux sur le sens et la structure du texte. Nous avons appris que certains voient ici un texte mentionnant des actes cultuels, d'autres une liste ou deux, avec ou sans structure particulière. Nous nous sommes rangé parmi les derniers plutôt que parmi les premiers, mais avons proposé que la dernière ligne du texte comporte un verbe, dont la divinité 'Ilū serait le sujet.

mot du texte le sens de « conjuration », mais il ne s'est pas déclaré sur le genre littéraire du texte entier, et il n'est pas possible, par l'analyse de sa traduction, de déduire ses idées plus larges sur ce texte (*Syria* 14 [1933], p. 232 ; cf. Ringgren, *Word* [1947], p. 75, qui n'admet pas l'interprétation proposée par Dhorme pour le premier mot, mais dit suivre Dhorme pour interpréter le texte entier comme une « incantation »).

117. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 205 (à la note 4 l'explication du texte comme étant un psaume est qualifiée de « wholly unconvincing » ; nous n'avons pas trouvé de la plume du savant néerlandais une explication de la fonction de *b* aux lignes 12-18).

118. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 524 (avec raison, l'équipe de Münster signale l'absence de structure poétique dans ce texte, mais cela ne veut évidemment pas dire que le texte est sans structure) ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 66 (changement d'avis en 1988 – voir la note suivante) ; Xella, *TRU* 1 (1981), p. 212-13 (voir plus haut, la note 116).

119. « Wahrscheinlich diene er da dem Priester als Leitfaden für Opferhandlungen während der Feste zu Ehren Els » : Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318 (changement d'avis – voir la note précédente). La notion du sacrifice est introduite par ces auteurs d'abord à la ligne 12 (« Opfer » an der Lanze Els) et réintroduite, sous plusieurs formes, aux lignes suivantes.

120. « ... a list of "war banners" » (*Studies* [1994], p. 328).

121. *Ibid.*, p. 318-27.

122. Les seules fautes certaines sont {r} pour {k} à la ligne 4 et le signe monstrueux à la ligne 10.

123. Voir dans la note 119 la traduction de la ligne 12 que proposent Dietrich et Loretz.

Selon cette hypothèse, la première partie du texte, les lignes 1-11, consisterait en une simple liste de théonymes, par sa structure, ou par son absence de structure, tout à fait comparable à RS 1.017 et aux autres textes de ce genre littéraire. Cette interprétation s'appuie principalement sur les ressemblances entre les lignes 1-4 et d'autres listes de théonymes, aussi bien que sur la nature divine des éléments nommés aux lignes 5 et 10-11 (si on accepte la correction de {b'ʿ} en {b'1} à la ligne 10). Les éléments autrement inattestés des lignes 6-9 sont plus facilement expliqués comme s'assimilant au genre littéraire de la liste nominative, que comme descriptions d'actes divins ou humains directement en rapport avec le culte. Les divinités qui figurent dans cette liste appartiennent à la famille de 'Ilū : il s'agit de 'Ilū lui-même, de sa parèdre, de ses enfants, et de son « fils » principal, Ba'lu.

La seconde partie du texte est consacrée à 'Ilū lui-même et à une série d'objets qui lui sont associés. Ces entités n'étant pas nommées par ailleurs comme étant particulièrement en rapport avec 'Ilū, il est difficile de reconstituer le monde des idées qui a créé cette liste <sup>124</sup>. Celle-ci est assez hétéroclite, incorporant des outils, peut-être des armes, le feu, et deux éléments dont le sens est encore plus incertain (*knt* et *ḡdyn*). La présence d'outils et du verbe BNY nous a amenés à interpréter la liste entière comme nommant des entités dont 'Ilū se sert pour bâtir et entretenir le monde, autant humain que divin. Mais l'hypothèse est à prendre sous toutes réserves, car le sens de plusieurs termes est flou et le verbe qui les lie en une unité relève lui-même de ce qui ne peut être qualifié que d'hypothèse de lecture, le premier signe de la ligne 19 n'étant pas sûr.

La place primordiale que tient la divinité 'Ilū dans ce texte est généralement admise. C'est au niveau de l'interprétation de ce rôle que les conflits sont apparus. Les deux prises de position les mieux connues sont celles d'Eissfeldt et de Pope, le premier voyant dans ce texte une sorte de hénouthéisme <sup>125</sup>, le second y voyant trop d'incertitudes pour appuyer l'hypothèse d'Eissfeldt <sup>126</sup> et interprétant plusieurs autres textes comme dépeignant un 'Ilū vieilli et remplacé pour une grande partie de ses fonctions par Ba'lu <sup>127</sup>. Puisque le gros de l'argument se fonde sur des textes mythologiques, et puisque le débat continue aujourd'hui <sup>128</sup>, nous nous contenterons de dire que ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses, que nous qualifions volontiers d'extrêmes, ne correspond à la perspective générale sur 'Ilū que l'on trouve dans les textes d'Ougarit. 'Ilū est le patriarche qui préfère rester chez lui, mais c'est lui qui doit être consulté aux moments décisifs. Il est présenté comme ayant des traits très « humains », en particulier sa tendance à céder à plusieurs formes de pression, mais sa place primordiale reste un article de foi. C'est la foi en ce patriarche, entouré de sa famille immédiate, qu'exprime ce texte. Et, malgré l'incertitude sur plusieurs termes de la seconde partie du texte et sur la lecture de la ligne 19, c'est à notre avis son rôle de bâtisseur et d'entrepreneur de l'univers tel qu'on le concevait à l'époque qui y est exprimé. Pourtant, la présence d'autres divinités dans la première liste, comme le caractère unique du texte parmi les documents ougaritiques, interdit de voir ici une réflexion hénouthéistique.

Le rapport éventuel entre ce texte et un rite précis est impossible à déterminer en raison de l'absence totale d'allusion dans le texte lui-même concernant son usage. On pourrait envisager une

124. Plus haut, note 76, nous avons envisagé la possibilité, suggérée par del Olmo Lete, que la seconde partie du texte ait eu trait aux manifestations de Ba'lu nommées à la fin de la première partie du texte.

125. « Text 53 liefert damit einen – durch den hier nicht weiter zu untersuchenden Text 2 [= RS 1.002] noch gestützten – Beweis dafür, daß es in der Geschichte des ugaritischen Kultus einmal eine Bewegung gegeben hat, die für ihren Gott El eine monarchische Stellung in Anspruch nahm und die anderen Götter und Göttinnen als bloße Ausstrahlung seiner göttlichen Potenz betrachtete » (*EI* [1951], p. 69). Cf. Casadio, *Mythology* (1987), p. 54.

126. *EI* (1955), p. 85-91.

127. *Ibid.*, *passim*.

128. Cf. Pope, *UF* 19 (1987), p. 219-230, avec une partie de la bibliographie ; voir aussi les éléments bibliographiques rassemblés dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 434-36, 442-45 ; on ajoutera Casadio, *Mythology* (1987), p. 45-58 ; Day, *ABD* (1992) I, p. 546 ; Walls, *Anat* (1992), p. 7 (n. 7), 88, 93-94 (n. 18) ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 403 ; da Silva, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 17.

fête où figurait une procession de ces manifestations de 'Ilu, des membres de sa famille, et des objets mentionnés au *recto*, sous forme de statuettes ou d'autre forme de représentation plastique (mais que faisait-on pour représenter les qualités abstraites qui semblent se trouver parmi les objets concrets ?). Devant l'absence de témoignages archéologiques d'une telle foule d'effigies divines, cela ne peut être qu'une hypothèse. Tout lien avec un culte sacrificiel<sup>129</sup>, avec ou sans représentations plastiques, doit aussi demeurer dans le domaine de l'hypothèse, ici en raison non seulement de l'absence d'indication dans le texte d'un tel usage, mais aussi en raison du caractère *sui generis* du texte. L'hypothèse n'est pourtant pas à rejeter d'emblée, car l'affinité entre la première partie de ce texte et les autres listes de théonymes, celles-là ayant un rapport certain avec le culte sacrificiel (voir RS 1.017 et RS 24.643), montre que RS 4.474 pourrait n'être qu'une variante du genre littéraire, et que ce texte pourrait avoir un point d'insertion similaire dans la vie rituelle d'Ougarit.

---

129. Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 318-19.

## Chapitre 17 : RS 6.021

RS 6.021 = AO 19.931 = UT 69 = KTU 6.13

Fig. 8

Autre texte du même genre : RS 6.028 ; cf. RS 25.318.

Dimensions : hauteur 870 mm ; largeur 380 mm ; épaisseur 155 mm.

État : Stèle entière, sauf quelques éclats.

**Caractéristiques épigraphiques :** Le *ductus* lapidaire est attesté par peu d'inscriptions. L'intention semble avoir été d'imiter les clous faits dans l'argile vus sous la forme de clous indépendants, sans donc le pivotement du calame qui fait souvent emboîter les clous les uns dans les autres quand le scribe travaille une tablette faite d'argile molle. Le lapicide a imité aussi la forme triangulaire des clous faits sur l'argile, à savoir sans tenter de donner au clou une véritable forme de clou, avec le net rétrécissement tout de suite après la tête que l'on voit, par exemple, sur les inscriptions lapidaires néo-assyriennes. Même le {g}, qui semble au premier abord faire exception à cette règle, constitue une imitation de la forme sur argile, car le rétrécissement se fait seulement du côté droit et imite donc l'exécution du {g} sur argile, qui consiste souvent non pas à imprimer le signe d'un seul coup, mais à produire d'abord une tête large et ensuite la hampe par le pivotement du calame vers le bas.

**Lieu de trouvaille :** Acropole, cour du temple de Dagan, point topographique 5 de l'année 1934, qui correspond au point topographique 715 de la numérotation globale des premières années de fouille<sup>1</sup>. D'après le cahier de fouille, les deux stèles RS 6.021 et RS 6.028 furent trouvées par le même ouvrier le 27 et le 28 mars 1934 celle-ci « à 1 m 20 parmi amoncellements gros blocs de pierre de taille », la seconde à 2 m de profondeur<sup>2</sup>. Le lieu de trouvaille des deux stèles est indiqué sur le plan dressé à la fin de la sixième campagne (et sur les versions suivantes de ce plan)<sup>3</sup> par deux ovales situés juste devant le Temple de Dagan, le plus grand pour cette stèle-ci, la mieux conservée des deux, et l'ovale tronqué pour RS 6.028, la stèle brisée.

**Editio princeps :** Dussaud, *Syria* 16 (1935), p. 177-80 (copie p. 177 ; photo pl. XXXI, 1 et 3 [après la page 156])<sup>4</sup>.

### Principales études

- |   |   |
|---|---|
| Albright, <i>Archaeology</i> (1942), p. 106, 203 <sup>5</sup> .             | Dussaud, <i>Syria</i> 16 (1935), p. 177-80. |
| Bordreuil et Pardee <i>apud</i> Yon, RSO VI (1991), p. 302-3 <sup>6</sup> . | Ebach, <i>UF</i> 3 (1971), p. 365-68.       |
| ---- <i>Semitica</i> 41-42 (1993), p. 24-32.                                | Ginsberg, <i>KU</i> (1936), p. 131-32.      |
| Dietrich, Loretz et Sanmartín, <i>UF</i> 5 (1973), p. 289-91.               | Gordon, <i>UL</i> (1949), p. 108.           |
| Dietrich et Loretz, <i>Bauinschriften</i> (1988), p. 505.                   | Greenstein, <i>JANES</i> 8 (1976), p. 52.   |
| ---- <i>Mantik</i> (1990), p. 64-69.  | Healey, <i>JNSL</i> 5 (1977), p. 43-51.     |
| Dijkstra et De Moor, <i>UF</i> 7 (1975), p. 175.                            | ---- <i>UF</i> 18 (1986), p. 29-31.         |
| Del Olmo Lete, <i>Religión</i> (1992), p. 112.                              | ---- <i>SEL</i> 5 (1988), p. 105-6, 112.    |
|   | Herrmann, <i>ZAW</i> 72 (1960), p. 207.     |
|   | Lewis, <i>Cults</i> (1989), p. 72-79, 96.   |

1. Voir Yon, RSO VI (1991), p. 275-76, 279-81, 301-2, et le plan, fig. 2, p. 322.

2. Voir aussi Schaeffer, *Syria* 16 (1935), p. 155-56.

3. *Syria* 16 (1935), pl. XXXVI, après p. 174 ; Schaeffer, *Schweich Lectures* (1939), pl. XXXIX ; Courtois, *SDB* 9 (1979), fig. 908, col. 1173-1174, etc.

4. Cf. *Le Monde de la Bible* 48 (1987), p. 35, fig. 53 ; *TEO*, p. 40, fig. 13/a ; Yon, RSO VI (1991), p. 334.

5. L'interprétation du savant américain n'étant pas modifiée au fil des 5 éditions de cet ouvrage (dernière édition en 1968), nous ne citerons dans les notes que cette 1<sup>re</sup> édition.

6. La nouvelle étude de la stèle du Louvre et la nouvelle lecture de la ligne 3 qui en a résulté (voir les remarques textuelles, ci-dessous) sont postérieures à cette publication. L'auteur des deux copies, de RS

Lipiński, *UF* 5 (1973), p. 200-2.  
 Loretz, *Ugarit* (1990), p. 126-27.  
 Neiman, *JBL* 67 (1948), p. 55-60.  
 Obermann, *JAOS* 61 (1941), 31-45.  
 Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 49-53.  
 Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 149-51.

Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 136.  
 Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 52.  
 Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 71-72.  
 Virolleaud, *GLECS* 10 (1964), p. 59.  
 Xella, *TRU* 1 (1981), p. 297-99.  
 ---- *Terra* (1984), p. 60, 62.

### Texte

- 1) skn . d š'lyt
- 2) [t]ryl . l dgn . pgr
- 3) [w] àlp l àkl

### Remarques textuelles

- 2) Le {t} au début de la ligne est mutilé au point que l'on ne pourrait pas l'identifier sans le contexte, à savoir les signes suivants qui forment le nom propre *tryl*, connu par plusieurs textes en ougaritique comme en écriture syllabique. En effet, Dussaud a lu {t} avec point d'interrogation, et la lecture avec {t} ne s'est établie qu'à partir de la lecture sûre du nom propre dans d'autres textes<sup>7</sup>. Il faut pourtant remarquer que la partie la mieux conservée du signe est le bord supérieur d'un des clous du {t} et que la disposition de cette trace ne convient aucunement à la lecture de {t}<sup>8</sup>.
- 3) Il y a peu de chances que le {š} restitué par les éditions principales au début de la ligne s'y soit trouvé à l'origine<sup>9</sup>, car il aurait été placé entièrement à gauche de la marge gauche de l'écriture. En effet, comme l'examen de la photo le montrera, c'est le {w} de cette ligne qui s'aligne sur le {t} au début de la ligne précédente et sur le {s} par lequel commence la première ligne (la copie de Dussaud est fautive en créant l'effet du contraire). À regarder la photo de l'inscription seule, on dirait que les lignes 2 et 3 sont assez fortement en retrait vers la droite par rapport à la ligne 1, mais ce n'est pas le cas. Cette impression vient de ce que l'axe de l'écriture de chacune des lignes va en descendant par rapport à l'horizontale, alors que la marge gauche est alignée assez bien sur le bord gauche de la stèle (il n'y a qu'un léger retrait vers la droite). Ce qui interdit la certitude absolue quant à la lecture sans {š}, c'est la mutilation en forme de creux juste à gauche de la ligne 3, qui aurait pu enlever le signe en question. Pourtant, nous trouvons l'hypothèse invraisemblable, car il n'existe aucune raison, à part le demi-siècle d'exégèse du texte comportant la lecture {š}, de penser que le lapidaire aurait placé ce signe sur la marge gauche du texte. Nous verrons dans nos remarques textuelles sur RS 6.028 qu'il en est de même de la même lecture au même endroit de ce texte-là.  
 Le premier signe est mutilé du côté droit. On voit, semble-t-il, le coin inférieur gauche du quatrième clou de {w}, mais il pourrait s'agir d'une mutilation, ce qui nécessiterait la lecture de {k}. La copie de

6.021 et de RS 6.028, que l'on trouve p. 334 n'est pas indiqué dans la publication (elles ne sont pas de notre main, comme on a pu l'affirmer : Loretz, *UF* 23 [1991], p. 454).

7. Le premier à proposer cette lecture ici semble avoir été Gordon (*UM* [1955], p. 150 et, dans le glossaire, § 20.1970, 20.2072 – on remarquera pourtant qu'il s'agit d'une lecture, non pas d'une « emendation » !). Presque tous les commentateurs ultérieurs ont adopté la lecture avec {t} : Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 57-58 ; idem, *BA* 28 (1965), p. 120 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2804 ({tryl} « wohl für » {tryl}) ; Oldenburg, *Conflict* (1969), p. 55, n. 6 (parlant aussi d'« emendation ») ; Ebach, *UF* 3 (1971), p. 367 ; Mulder, *VT* 22 (1972), p. 47 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 290 ; idem, *KTU* (1976), p. 408 ; Dietrich et Loretz, *UF* 15 (1983), p. 303 ; idem, *Bauinschriften* (1988), p. 505 ; idem, *Mantik* (1990), p. 67 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 126 ; Lipiński, *UF* 5 (1973), p. 200-2 ; idem, *OLP* 12 (1981), p. 85-86 ; Dijkstra et De Moor, *UF* 7 (1975), p. 175 ; Xella, *TRU* 1 (1981), p. 297, 299 ; Segert, *Basic Grammar* (1984), p. 155, 205 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 150 ; Verreet, *OLP* 17 (1986), p. 79 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67 ; Lewis, *Cults* (1989), p. 75 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 52 ; Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302-3 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 24 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112. Certains citent le texte d'après *UM* ou *UT* (où l'on trouve {t]ryl}), mais avec la lecture de {t} ; sans commentaire épigraphique il est difficile de savoir s'il s'agit d'une faute de frappe ou d'un retour à la lecture de Dussaud (Herrmann, *ZAW* 72 [1960], p. 207 ; Greenstein, *JANES* 8 [1976], p. 52 ; Healey, *JNSL* 5 [1977], p. 43, 46 [cf. la note suivante] ; Tsukimoto, *Totenpflege* [1985], p. 71, n. 286).

8. La lecture de Dussaud est encore présentée comme possible par Healey, *SEL* 5 (1988), p. 105.

9. Voir Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 30-31. Sans mettre en question la lecture de {š}, Virolleaud avait déjà très justement remarqué que š suivi de àlp constitue un ordre de présentation insolite, « la règle strictement observée » par ailleurs dans ces textes de la pratique étant àlp w š (*GLECS* 10 [1964], p. 59).



Dussaud montre le signe comme étant un {w} entier, mais sur la photo on voit que la fin du signe était en aussi mauvais état à cette époque qu'aujourd'hui.

### Traduction

- 1) Stèle sacrée qu'a offerte
- 2) *Tarriyelli* à *Dagan* : offrande mortuaire,
- 3) et (un) bœuf pour manger/la nourriture.

### Texte vocalisé

- 1) sikkannu dū ša'layat
- 2) tarriyelli lê dagan pagru
- 3) wa 'alpu lê 'akli

### Structure du texte

Ce court texte consiste en une seule phrase, nominale par sa forme (le verbe *š'lyt* fait partie d'une proposition relative) et bipartite, la conjonction *w* marquant la division. La principale difficulté grammatico-structurale vient du mot *pgr* et son rapport avec *skn*, difficulté que nous discuterons au commentaire de la ligne 2.

### Les dieux

Le seul dieu figurant dans ce texte rapportant un sacrifice-*pgr* est *dgn*.

### Sommaire des offrandes

#### Les bénéficiaires — les offrandes

Ce texte ne s'aligne ni sur la forme, ni sur la structure des textes de la pratique ordinaire, principalement en raison de l'acte qu'il représente, à savoir la « présentation » d'une stèle destinée à occuper une place permanente devant le temple de *Dagan*. Le bénéficiaire de cet *ex-voto* est donc la divinité *Dagan*. L'offrande du bœuf ne figurant pas dans la proposition relative, elle n'est pas « présentée » à *Dagan* comme le sont la stèle et l'offrande-*pgr*. Cela ne nous étonnerait pas que le bœuf ait été dans la pensée du temps compté parmi les offrandes pour *Dagan*, mais cette offrande semble avoir servi à alimenter un repas sacré, et c'est cet usage qui est mentionné ici (pour la difficulté à cerner le sens précis de *l'akl*, voir le commentaire).

Bilan : pour *Dagan* : une offrande-*pgr*, dont la composition n'est pas indiquée, et un bœuf pour alimenter un festin.

### Commentaire

Lignes 1-2. On a compris la syntaxe de la formule de présentation dès l'*editio princeps*<sup>10</sup> et, la différence entre le pronom relatif et le pronom démonstratif étant clairement marquée en ougaritique (*d* et *hnd/hnk*), la formule ougaritique a servi à éclaircir la situation en phénicien<sup>11</sup>, où la distinction entre les deux particules n'est pas toujours aussi bien marquée.

Ligne 1 *skn*. D'après ce texte et un passage du mythe d'AQHT (*CTA* 17 I:27 et par.), on a très tôt compris que *skn* désigne l'objet même portant l'inscription, à savoir la stèle<sup>12</sup>. Trois remarques

10. Dussaud, *Syria* 16 (1935), p. 179. La proposition de voir une rupture entre *skn* et *d* (Segert, *WZKM* 74 [1982], p. 241 : « (This) stela. What Tharelli offered ... » ; Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 52 : « ... *pgr* und nicht *skn* Objekt zu 'ly Š ist ») ne concorde pas avec les données phéniciennes (voir plus bas et la note suivante).

11. Obermann, *JAOS* 61 (1941), p. 35-36 ; Neiman, *JBL* 67 (1948), p. 56-57 ; Liverani, *RSF* 3 (1975), p. 38-39, et la note 8 ; Coacci Polsell, *RSF* 4 (1976), p. 138 ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 52-57 ; Mazza, *RSF* 4 (1976), p. 132, 136 ; Bordreuil, *UF* 11 (1979), p. 65.

12. Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 183 (citant le texte d'AQHT) ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 131 ; Gordon, *UG* (1940), § 14.590 ; idem, *UH* (1947), § 18.1403 ; idem, *UL* (1949), p. 108 ; idem, *UM* (1955), § 20.1326 ; idem, *UT* (1965), § 19.1754 ; Albright, *Archaeology* (1942), p. 106, 203 (n. 28, 30) ; Neiman, *JBL*

s'imposent ici : (1) le fait que *skn* signifie « stèle » a mené certains commentateurs à prêter le même sens ou un sens voisin à *pgr*, interprétation qui ne s'impose point<sup>13</sup> ; (2) les textes accadiens de Mari et d'Émar publiés ces dernières années montrent que le *skn* signifiait plus que la « pierre dressée (qui porte une inscription) » : on va souvent jusqu'à traduire *sikkannu(m)* par « bétyle »<sup>14</sup> (nous avons préféré « stèle sacrée » pour éviter la conclusion, indémontrable à Ougarit, que la stèle devait, selon la conception du temps, être habitée par une divinité<sup>15</sup>) ; (3) on sait par les textes de Mari que le dieu

67 (1948), p. 56 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 136, 149 ; Gallig, *ZDPV* 75 (1959), p. 11 ; Herrmann, *ZAW* 72 (1960), p. 207 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 58 ; idem, *BA* 28 (1965), p. 120 ; Ebach, *UF* 3 (1971), p. 367 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 290 ; idem, *UF* 6 (1974), p. 43 ; Dietrich et Loretz, *UF* 10 (1978), p. 67, n. 29 ; idem, *Bauinschriften* (1988), p. 505 ; Dietrich, Loretz et Mayer, *UF* 21 (1989), p. 135 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 63-85 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 126 ; Tawil, *Or* 43 (1974), p. 41, n. 3 ; Wieder, *BIJS* 2 (1974), p. 103 ; Dijkstra et De Moor, *UF* 7 (1975), p. 175 ; De Moor, *UF* 17 (1986), p. 407 ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 52 ; Healey, *JNSL* 5 (1977), p. 46 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 106 ; Wyatt, *UF* 12 (1980), p. 377 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 297 ; idem, *Terra* (1984), p. 60 ; Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 241 ; idem, *Basic Grammar* (1984), p. 195 ; Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 71, n. 286 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 150 ; Verreet, *OLP* (1986), p. 79 ; Lewis, *Cults* (1989), p. 75 ; Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 129, 131 ; idem, *Kausativstamm* (1990), p. 52 ; Fleming, *Installation* (1990), p. 102 ; Lackenbacher, *NABU* 1991, p. 10-11 ; Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 44 ; Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302 (« stèle sacrée ») ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 24 (de même) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112.

– Dans l'*editio princeps* Dussaud a préféré voir dans le mot *skn* une « offrande », tout en citant Virolleaud pour la possibilité de traduire par « stèle » (*Syria* 16 [1935], p. 178-79) ; par la suite il a réaffirmé sa préférence pour le premier sens (*Découvertes*<sup>1</sup> [1937], p. 99, n. 1 ; *Découvertes*<sup>2</sup> [1941], p. 158, n. 4).

– Obermann a traduit par « covert », proposant une dérivation de √SKK, « couvrir » (*JAOS* 61 [1941], p. 37-38). Aistleitner a évité la traduction précise par « stèle », suggérant « Denkmal, Figur, Statue » (*WUS* [1963], § 1908 ; cf. Mulder, *VT* 22 [1972], p. 47).

– Lipiński a traduit par « 'substitut' », peut-être avec le sens développé d'« image », trouvant dans *pgr* le mot signifiant « stèle » (*UF* 5 [1973], p. 200-2 ; cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 68-70, acceptant la première analyse, rejetant la seconde).

– Margalit voit dans le mot *skn* « the store-house of the dead », évolution sémantique à partir d'un sens de base de « provide, care for » (*UF* 15 [1983], p. 71).

13. Gordon, *UH* (1947), § 18.1605 ; idem, *UL* (1949), p. 108 ; idem, *UM* (1955), § 20.1511 ; idem, *UT* (1965), § 19.2005 ; Neiman, *JBL* 67 (1948), p. 55-60 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 136 ; Albright, *SVT* 4 (1956), p. 247 (malgré un renvoi dans la note 2 à *Archaeology*, cette interprétation est absente des éditions publiées après 1956, où l'on trouve *pgr* toujours traduit par « mortuary offering ») ; Gallig, *ZDPV* 75 (1959), p. 11 ; Dahood, *Tisserant* I (1964), p. 98 ; Watson, *NUS* 26 (1981), p. 10 (la traduction « stele » ne vient pas de l'ouvrage cité !) ; Verreet, *OLP* 17 (1986), p. 79 (« Monument ») ; Lewis, *Cults* (1979), p. 75, 79. D'autres, interprétant *skn* autrement, alignent le sens de *pgr* sur celui-là (Dussaud, *Syria* 16 [1935], p. 179 : « offrande ... sacrifice » ; Obermann, *JAOS* 61 [1941], p. 44 : « covert ... altar » ; cf. Gaster, *Dussaud* II [1939], p. 579 : *pgr* = « freewill-offering » ; Urie, *PEQ* 81 [1949], p. 74 : « 'altar' or 'stela' »), ou, au contraire, pensant connaître le sens de *pgr*, aligne *skn* sur ce dernier (Lods, *RHPR* 16 [1936], p. 120 : « une immolation appelée *pgr* et peut-être *skn* »). Voir notre commentaire de *pgr* ici à la ligne 2.

14. Arnaud, *Le Moyen Euphrate* (1977), p. 253, 254 ; idem, *Emar* VI/3 (1986), p. 331 (texte 369 : 34, 35), p. 358 (texte 373 : 27, 32 [na<sub>4</sub>.meš]), p. 359 (ibid., lignes 45, 57), p. 363 (ibid., lignes 166', 177', 179', 182', 186', 188'), p. 364 (ibid., lignes 193', 197', 205', 208'), p. 369 (texte 375 : 6-8), p. 370 (ibid., lignes 14, 16, 23, 24), p. 371 (texte 376 : 11') ; Durand, *Biro*t (1985), p. 79-84 ; idem, *AEM* I/1 (1988), p. 470 ; idem, *NABU* 1988, p. 5-6 ; idem, *QdS* 16 (1989), p. 40-41 ; idem, *MARI* 6 (1990), p. 85 ; idem, *MARI* 7 (1993), p. 49 ; Charpin, *NABU* 1987, p. 41 ; idem, *Akkadica* 78 (1992), p. 9 ; Lafont, *AEM* I/2 (1988), p. 492-93 ; Dietrich, *UF* 21 (1989), p. 81 ; Dietrich, Loretz et Mayer, *UF* 21 (1989), p. 133-39 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 64 ; Dietrich, *UF* 22 (1990), p. 31 ; Mayer, *UF* 24 (1992), p. 272 ; Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 129, 131 ; Xella, *UF* 20 (1989), p. 390-91 ; Ribichini et Xella, *SEL* 8 (1991), p. 165 ; Conti, *QdS* 17 (1990), p. 91 ; Hutter, *OBO* 129 (1993), p. 87-108 ; Sigrist, *OLA* 55 (1993), p. 394 ; Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), p. 50-51 ; Mettinger, *Graven Image* (1995), ch. 6.

Durand tire l'argument vers la nature divine du *sikkannum* d'ARM(T) 23:284, d'après lequel des sacrifices sont offerts « au *Sikkanum* » (*Biro*t, p. 81, n. 9). On trouve la même pratique à Émar : d'après le texte 373:166', une offrande est présentée [a-na]<sup>d</sup> si-ka-ni ša d Hé-bat « [au] bétyle de Hébat », où *sikkannu* porte le déterminatif divin (Arnaud, ibid., p. 355, 363 ; le texte autographe se trouve vol. VI/2, p. 608, Msk 74290d + 74304a, ligne 16'). Sur le rôle de certains lieux et d'objets divinisés, et l'ambiguïté que présentent quelques textes pour trancher entre le lieu/objet et la divinité, voir RS 1.019:12 (*hmn*) et RS 24.643:9.

*Dagan*, parmi d'autres, était titulaire d'un *sikkannum*<sup>16</sup>. Ce texte et la stèle qui le porte sont donc des reflets d'anciennes pratiques « amorites » ; ni l'un ni l'autre ne nous permettent pourtant de dire si le sens précis de « bétyle » et les concepts religieux qui s'y attachent ont été retenus. La « divinisation » d'autres objets du culte étant attestée (voir RS 1.017), qu'il en soit de même du *skn* n'aurait rien à surprendre ; la question cruciale est de savoir si, selon la pensée des Ougaritains, la stèle était habitée par la divinité.

La formule « objet + pronom relatif + verbe » désigne normalement l'objet même qui porte l'inscription, comme les auteurs cités à la note 11 l'ont bien vu<sup>17</sup>. Le problème que pose cet usage pour l'interprétation de RS 6.028 sera discuté au cours du commentaire sur ce texte (voir aussi le commentaire ci-dessous de *pgr*, ligne 2).

Comme le montrent clairement ce texte et RS 6.028, et particulièrement RS 25.318, le schème-Š de √LY ne se compare pas à H<sup>c</sup>LH en hébreu, pour signifier soit « ériger »<sup>18</sup>, soit « faire monter sur l'autel »<sup>19</sup>, mais à *šūlūm* en accadien<sup>20</sup>, pour signifier « offrir, présenter »<sup>21</sup>. Il s'agit

15. L'argument tiré de l'usage mariote (voir Durand, *Biro*, cité note précédente) est étayé par l'étymologie : Durand voit en *sikkannum* le dérivé d'une racine *sakānum* signifiant « habiter » (ibid., p. 82, n. 10 ; idem, *AEM* 1/1 [1988], p. 169, 342, 613 [corriger « 168, i » en « 168, j »] ; idem, *NABU* 1988/1, p. 5-6, n° 8 ; idem, *QdS* 16 [1989], p. 40 ; cf. Charpin, *AEM* 1/2 [1988], p. 82, 225, 568 ; Lafont, *AEM* 1/2 [1988], p. 492-93 ; Lackenbacher, *NABU* 1991, p. 10-11). L'idée avait déjà été proposée par Virolleaud en 1935, mais du point de vue purement étymologique (*Syria* 16, p. 183). Dietrich et Loretz préfèrent faire remonter le nom commun *skn*, « Stele » à un verbe « *sakānum* » signifiant « (hin)stellen, (ein)setzen, anlegen; versehen mit » (*Mantik* [1990], p. 85).

16. Durand, *Biro* (1985), p. 83 (les autres divinités sont *Eštar* et *Addum* à Mari ; à Émar on trouve aussi *Hepat* et *Ninurta* : Arnaud, *Le Moyen Euphrate* [1977], p. 254).

17. Rien, ni dans l'usage ougaritique ni en phénicien, ne permet la traduction « Stele of that which » (Dijkstra et De Moor, *UF* 7 [1975], p. 175 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 150), ni « stele per ciò che » (Xella, *TRU* 1 [1981], p. 299 ; cf. idem, *Terra* [1984], p. 60), ni « Stele (als Zeichen dafür), daß ... » (Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 52), ni « Stele, von der gilt: ... » (idem., ibid., n. 107 : il s'agirait de la traduction littérale [« Wörtlich »]) ; ni « The stele upon which ... » (Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 49). Le parallèle punique cité par Dijkstra et De Moor, à savoir *nšb mlk 'mr 'š šm // mlk 'mr ndr 'š ndr*, n'appuie pas cette traduction en raison de la place différente qu'occupe le nom d'offrande par rapport aux textes ougaritiques.

18. Gordon, *UG* (1940), § 8.48 ; idem, *UH* (1947), § 9.48, 18.1485 ; idem, *UL* (1949), p. 108 ; idem, *UM* (1955), § 9.48, 20.1402 ; idem, *UT* (1965), § 9.52, 19.1855 ; Obermann, *JAOS* 61 (1941), p. 40 ; Neiman, *JBL* 67 (1948), p. 57 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 136, 144 ; Herrmann, *ZAW* 72 (1960), p. 207 ; Rainey, *Social Stratification* (1962), p. 58 ; Mulder, *VT* 22 (1972), p. 47 (mettant en doute le sens de *skn*, mais sans proposer d'autre interprétation pour Š<sup>c</sup>LY) ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2030 : 10\* ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 52 ; Healey, *JNSL* 5 (1977), p. 46 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 106 ; Tawil, *Or* 43 (1974), p. 41, n. 3 ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 46 ; Sivan, *UF* 16 (1984), p. 290 ; Verreet, *OLP* 17 (1986), p. 79 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 94 (« raised offering »).

19. C'est l'explication que l'on trouve en ces termes dans l'*editio princeps* (Dussaud, *Syria* 16 [1935], p. 178). On peut penser que cette idée est reflétée aussi dans l'interprétation de Margalit : « √ly in the Š conjugation is used to describe the act of offering up sacrifice » (*UF* 15 [1983], p. 71).

20. *CAD E*, p. 130 (§ 9c) ; Durand, *AEM* 1/1 (1988), p. 446.

21. Ginsberg, *KU* (1936), p. 131 (traduit littéralement par « העלתה », ajoutant entre parenthèses « הגישה », « faire approcher ») ; Albright, *Archaeology* (1942), p. 203, n. 30 ; Ebach, *UF* 3 (1971), p. 366-67 ; Lipiński, *UF* 5 (1973), p. 200-2, comparant *išruk* et *iqiš* en accadien ; Dijkstra et De Moor, *UF* 7 (1975), p. 175 ; Xella, *TRU* 1 (1981), p. 297, 299 ; idem, *Terra* (1984), p. 60 ; Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 71, n. 286 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 150 ; Dietrich et Loretz, *Bauinschriften* (1988), p. 505 (« aufgestellt hat », traduisant RS 6.021:1 ; « dargebracht hat », traduisant RS 6.028:1) ; Dietrich, Loretz et Mayer, *UF* 21 (1989), p. 135 (« in den Tempel hinauftragen, dem Gott weihen ») ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 67 (« dargebracht hat ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 23 (1991), p. 83 (« dargebracht hat » – traduisant RS 25.318:2) ; cf. Loretz, *Ugarit* (1990), p. 126 (« geweiht ») ; Lewis, *Cults* (1989), p. 75, 78 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 52 ; Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 24-26 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112. Il nous semble que la critique par Dijkstra et De Moor (ibid., n. 40) de la traduction « vouer » (Lipiński, ibid., cf. Lewis, ibid., « dedicate ») touche surtout au côté abstrait de la traduction critiquée : pour Lipiński il s'agit bien d'une « présentation » concrète, comme on le voit dans les comparaisons accadiennes citées. Il en va de même de la traduction par « weihen » que l'on trouve chez Dietrich, Loretz et Meyer. Le sens bien attesté de √ly nous fait croire que RS 6.028 est à

souvent d'une offrande de parade, un *ex-voto* (comme cette stèle et le vase léontocéphale RS 25.318) ; en accadien, comme en ougaritique, il n'est pas plus question de l'acte de sacrifier que de la présentation de la victime en vue du sacrifice.

Ligne 2. Le nom de la dédicante est très probablement *tryl* (voir la remarque textuelle), à savoir la reine et reine-mère *Tarriyelli*<sup>22</sup>. C'est donc le palais royal qui patronne l'offrande dont il est question dans ce texte, avec tout son héritage du vieux monde amorite, héritage encore à l'honneur vers la fin du royaume d'Ougarit, *Tarriyelli* étant de cette époque.

L'une de ces attaches est constituée par la présence ici de la divinité *Dagan* comme bénéficiaire de l'offrande de la stèle et, en toute probabilité, de l'offrande-*pgr*, car non seulement ce dieu est lié au culte des bétyles à Mari (voir plus haut), mais il est lié aussi au culte mortuaire qui s'appelle *pagrā'um* à Mari, et ceci au point qu'il porte le titre de *bēl pagrē*, « seigneur du culte mortuaire »<sup>23</sup>. Dans notre étude préliminaire, nous avons trouvé que la continuité du culte de *Dagan* qu'indiquent ces stèles constitue un argument de poids en faveur de l'attribution à cette divinité du temple devant lequel elles furent découvertes. En effet, quoique la preuve puisse ne pas être aussi formelle qu'on le voudrait, nier l'attribution revient à privilégier les textes mythologiques, où *Dagan* ne joue pas un rôle actif, par rapport aux textes rituels, où l'importance de cette divinité est grande<sup>24</sup>.

Certains se sont rendu compte des rapports entre le *pgr* ici, le mot *pgr* qui signifie « cadavre » (en hébreu, araméen, accadien), et l'usage du mot accadien *pagrum* pour désigner le cadavre d'un animal<sup>25</sup>. Mais c'est surtout par les textes de Mari que le sens du mot ici devient clair, car ils attestent le rite « amorite » où figure l'offrande-*pagrum* et qui s'appelle le *pagrā'um*<sup>26</sup>. La nature de

interpréter à la lumière de ce texte-ci, et non le contraire (cf. Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 49 : « The stele upon which Tharelli offered to Dagan, a *pgr* »).

22. Van Soldt, *JEOL* 29 (1985-86), p. 71 ; idem, *Studies* (1991), p. 15-18.

23. ARM(T) 10 : 63:15 <sup>d</sup>da-gan be-el pa-ag-re-e (cf. Moran, *Bib* 50 [1969], p. 43 ; Ebach, *UF* 3 [1971], p. 367 ; Roberts, *Pantheon* [1972], p. 19 ; Healey, *JNSL* 5 [1977], p. 50 ; Talon, *AIPHOS* 22 [1978], p. 69-70 ; Durand, *ARMT* 21 [1983], p. 160-61, n. 20 ; Schroer, *Bilder* (1987), p. 333 ; Lewis, *Cults* [1989], p. 73, 78-79 ; Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 84 ; cf. Mettinger, *Graven Image* [1995], ch. 6). On trouve aussi mention du rite *pagrā'um* de *Dagan* (ARM(T) 26 : 25:38 siskur<sub>2</sub>-re pa-ag-ra-i ša <sup>d</sup>da-gan) et du don de l'offrande-*pagrum* à *Dagan* (Dossin, *RA* 42 [1948], p. 125-34 = ARM(T) 26 : 233:51-52 pa-ag-ra-am a-na <sup>d</sup>da-gan i-na-ad-di-in).

24. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 27-28. Cf. plus haut, à propos de RS 1.003:38 *bt il*.

25. Albright, *Archaeology* (1942), p. 106, 203 ; Dossin, *RA* 42 (1948), p. 133 ; Healey, *JNSL* 5 (1977), p. 45, 49 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 150 ; Lewis, *Cults* (1989), p. 75, 78-79.

On remarquera que le texte accadien cité pour appuyer le sens de « victime sacrificielle » pour *pagrum* en accadien, à savoir Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* (1921), p. 141, lignes 354, 357, 359 (cité par Dossin et Healey), ne s'y prête guère : il s'agit d'un cadavre de mouton qui est employé au cours d'un rite de purification d'un temple. Ce cadavre est employé d'abord pour frotter le temple, ensuite il est jeté dans le fleuve.

L'hypothèse selon laquelle le *pgr* désignerait une stèle ou autre élément du mobilier cultuel (Obermann, *JAOS* 61 [1941], p. 41-43 ; Neiman, *JBL* 67 [1948], p. 55-60 ; Lipiński, *UF* 5 [1973], p. 201 ; Lewis, *ibid.*) se fonde uniquement sur la comparaison entre RS 6.021 et 6.028, car cette acception n'est attestée dans aucune langue sémitique. Les textes bibliques que l'on cite à l'appui de l'hypothèse, à savoir, Lév. 26:30 ; Éz. 43:7, 9, ne décrivent pas l'objet en question, et l'usage clair à Mari, qui semble se continuer à Ougarit, indique que les textes bibliques peuvent très bien concerner les offrandes-*pgr*, à savoir mortuaires. Ces offrandes sont, comme à Mari (voir plus bas, commentaire), en rapport avec la lignée royale (Éz. 43:7, 9 *pigrē' malkē'hem*), et il n'y a aucune raison de douter que dans ce passage nous soyons devant la continuation d'un rite « cananéen » (Ebach, *UF* 3 [1971], p. 368 ; Schroer, *Bilder* [1987], p. 332-35 ; Loretz, *Ugarit* [1990], p. 127). Cette solution semble préférable à celle qui trouve dans *pgr* la référence à un cimetière royal à proximité du temple (Spronk, *ibid.* ; Wright, *Impurity* [1987], p. 124-25), car dans le passage on trouve mention de « prostitution » et d'« abominations », termes habituels pour désigner des cultes non yahvistes, aussi bien que l'emploi du verbe « manger », indiquant un festin.

26. Dossin, *RA* 42 (1948), p. 133, n. 1 ; Moran, *ANET* (1969), p. 623 n. 8, 624 n. 23 ; Ebach, *UF* 3 (1971), p. 367-68 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 290-91 ; Dietrich et Loretz, *Bauinschriften* (1988), p. 505, n. c ; idem, *Mantik* (1990), p. 66-68 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 127 ; Greenstein, *JANES* 8 (1976), p. 52 ; Healey, *JNSL* 5 (1977), p. 49-50 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 106 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 69-70 ; Wyatt, *UF* 12 (1980), p. 377 ; Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 71-72 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986],

l'offrande et du rite sont encore à préciser, mais selon Durand il s'agirait d'une fête instituée particulièrement en l'honneur des défunts de la lignée royale à laquelle tous les dynastes devaient assister<sup>27</sup>. Le rapport assez logique entre un rite où figure l'offrande de cadavres et les défunts est donc, d'après Durand, établi par l'usage à Mari<sup>28</sup>. La forme précise que présentait l'offrande du cadavre n'est pas encore connue. Selon le texte babylonien cité plus haut (n. 25), la tête du mouton utilisé pour le rite de purification est tranchée et le cadavre, le *pagru*, est utilisé pour le rite (ensuite le corps et la tête sont jetés au fleuve, mais par des personnes différentes à des moments différents)<sup>29</sup>. Sans insister sur cette modalité précise, pour la bonne raison que le texte babylonien parle d'un autre genre de rite, ce type général de mise à mort doit s'envisager ici, pour deux raisons : (1) elle s'écarte de la mise à mort sacrificielle classique, à savoir celle qui consiste à trancher la gorge ( $\sqrt{\text{DBH}}$ ) de la victime, cet acte étant effectué soit par l'officiant, soit par le dédicant, et étant suivi du dépeçage de l'animal<sup>30</sup> ; (2) elle ne recourt à l'emploi ni de cadavres de bêtes trouvées à la campagne, ce qui constituerait une abomination selon les religions amorite et ouest-sémitiques plus tardives, ni de cadavres de bêtes mortes par suite d'accident ou de maladie, dont le corps porterait une tare le rendant impropre à la présentation devant une divinité<sup>31</sup>. Pour savoir ce qu'il advenait de ce cadavre au cours du rite *pagrā'um*, il faut attendre de nouvelles données des textes de Mari (ou d'autres textes encore à découvrir). Il en est de même de la fonction rituelle du rite<sup>32</sup>. Pour le rapport entre le *pgr*<sup>33</sup> ici et le bœuf mentionné à la ligne 3, voir plus bas.

Il faut maintenant discuter la question de la syntaxe du mot *pgr*, par rapport au premier mot de l'inscription et par rapport à RS 6.028, qui commence par le mot *pgr*. Le faisceau de convergences entre ces deux textes et les textes de Mari nous oblige, semble-t-il, à donner à *pgr* ici un sens qui convient à l'usage mariote. Cette considération, aussi bien que la situation étymologique plus large, interdisent toute solution qui ferait de *skn* et *pgr* des synonymes, et ces mêmes facteurs nous contraignent à expliquer la formule « X d » dans ces deux inscriptions comme ayant deux points de

p. 150 ; Schroer, *Bilder* (1987), p. 333 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67 ; Bordreuil et Pardee, RSO VI (1991), p. 302-3 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 25-28.

27. Communication orale citée par Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 25, n. 6.

28. C'est précisément de ce rapport que Healey a une fois douté (*JNSL* 5 [1977], p. 50). Malgré certaines ressemblances, cet aspect particulier du rite *pagrā'um* sert à le distinguer du *kispu(m)*, et on ne voudra donc pas les identifier (contre del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 32, cf. p. 112 « une ofrenda similar al *kispu* mesopotámico »), identification qui était déjà douteuse en raison de la présence à Mari des deux fêtes (concernant le *kispu(m)* voir Tsukimoto, *Totenpflege* [1985], et, pour la perspective de l'ougaritologie, Pardee, *Textes para-mythologiques* [1988], p. 177-78).

29. « Le cadavre de ce mouton, l'incantateur l'emportera, puis il ira au fleuve, il se placera face à l'Occident, puis il jettera au fleuve le cadavre de ce mouton. Il sortira dans la campagne. Le porte-glaive (en fera) de même de la tête du mouton » (Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* [1921], p. 141). Le « porte-glaive » est le boucher (*tābiḫū*) qui a tranché la tête du mouton (nous remercions E. Reiner pour cette précision).

30. Cf. Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 72 : « *pagrā'u(m)/pgr* bedeutet eher 'Leichnamopfer' in dem Sinne, daß dabei ein geschlachtetes Tier ganz geopfert wird » ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 150 : « To sacrifice an animal as a *pgr*-offering probably means simply that it was sacrificed without being cut up ».

31. À Mari la viande de l'animal mort de maladie était « apparemment jugée impure » (Guichard, *NABU* 1993/4, p. 100).

32. Aucune donnée connue aujourd'hui n'appuie l'hypothèse de Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 150-51) selon laquelle le sacrifice-*pgr* servait de substitut pour le dédicant, dans un contexte de sacrifice humain.

33. Dans notre texte vocalisé, nous avons attribué au mot *pgr* dans ce texte et dans RS 6.028 les voyelles du mot signifiant « cadavre », à savoir *pagru*. Cette analyse étant vraisemblable et rien n'étant connu au sujet de la forme ougaritique correspondant au nom de la fête en l'accadien de Mari, à savoir *pagrā'um*, il nous a paru plus prudent de nous en tenir au mot bien connu par les sources ouest-sémitiques plus tardives. Il est possible aussi que le nom de l'offrande et celui du rite aient été assimilés en ougaritique, de sorte que la vocalisation aurait été la même dans les deux cas, mais de cela nous ne saurons rien jusqu'à l'attestation sûre du nom de rite. Concernant le nom de mois *pagrūma* et le rapport possible entre ce mois et le sacrifice-*pgr*, cf. les « conclusions générales » au chapitre 1.

référence différents. Ainsi, la solution qui voit en *pgr* l'épithète de *Dagan*, comme dans *Dagan bēl pagrē* à Mari <sup>34</sup>, bien que séduisante en raison de l'existence du titre mariote <sup>35</sup>, ne fait que pallier le problème syntaxique de ce texte-ci, et n'aide en rien à résoudre le problème de RS 6.028. Il est donc nécessaire de voir entre *skn* et *pgr* une équivalence non pas sémantique, mais syntaxique, c'est-à-dire que le *skn* et le *pgr* ne sont pas « la même chose » : ils sont mis en équivalence dans ce texte, équivalence que RS 6.028 a exprimée autrement, en plaçant *pgr* au début du texte et en omettant *skn*. Cette équivalence aura eu pour but d'exprimer que la fonction de la stèle était de commémorer <sup>36</sup> une offrande-*pgr* : la stèle aussi bien que l'offrande étaient présentées <sup>37</sup> par *Tarriyelli* <sup>38</sup>. Le texte de RS 6.028 ne parle que de l'offrande.

Ni l'un ni l'autre des textes n'indiquent pourquoi ces deux réalisations particulières du rite étaient l'objet d'une commémoration si permanente <sup>39</sup>. À Mari la fête-*pagrā'um* était « un rite récurrent et non pas annuel » <sup>40</sup>. Soit ces deux réalisations d'une fête pratiquée régulièrement comportaient quelque

34. Solution envisagée par Healey (*JNSL* 5 [1977], p. 46, n. 33), adoptée par Xella (*TRU* I [1981], p. 297 « a Dagan-*pgr* » ; idem, *Terra* [1984], p. 62), et par Lewis (*Cults* [1989], p. 75, 78).

35. L'attrait diminue pourtant quand on se rend compte d'abord que le titre n'est attesté jusqu'à présent qu'une seule fois (voir plus haut note 23), ensuite que la forme du titre serait bien différente dans les deux langues (*bēl* est absent de la formule ougaritique). On remarquera aussi que l'interprétation principale du titre ougaritique proposée par Lewis, le seul qui ait essayé de défendre cette analyse syntaxique, n'est pas calquée sur le titre mariote : il s'agirait de « Dagan-of-the-Dead », alors que *Dagan bēl pagrē* signifie « Dagan des rites *pagrā'um* » (*Cults* [1989], p. 75 ; aux pages 78-79, on trouve citées aussi les possibilités suivantes : « Dagan of the *pgr*-offering » et « Alternatively, *pgr* could refer to a (mortuary) festival ... like Halloween! »). Qui plus est, cette explication fait partie d'une interprétation globale des deux textes selon laquelle *pgr* aurait le sens de « stèle » en RS 6.028:1, solution que nous ne pouvons pas accepter (voir plus haut note 25).

36. DeGuglielmo, *CBQ* 17 (1955), p. 196 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112 ; Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 25-27.

37. On comparera le texte de Mari cité plus haut (n. 23) selon lequel un tel « donnera » (*nadānu*) un *pagrum*. Comme nous l'avons dit au cours du commentaire sur Š'LY, ce verbe correspond particulièrement bien à la « présentation » de la stèle. L'usage du même verbe en RS 6.028 correspond-il à la stèle sur laquelle se trouve le texte, mais dont le nom est omis du texte, ou au fait que l'offrande-*pgr* n'était pas comme les autres et se « présentait » ?

Nous avons peu d'inclination pour la solution proposée par Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 5 [1973], p. 289-91 ; cette hypothèse n'est plus mentionnée par ces auteurs et leurs associés dans leurs études ultérieures), qui ne voient dans les différences entre les deux textes qu'une faute du lapicide. L'analyse syntaxique proposée par Dietrich et Loretz dans *Mantik* (1990), p. 67, constitue, nous semble-t-il, une meilleure représentation des rapports entre les deux textes.

38. La traduction « Stela, which Th. offered ... as a funeral offering » (Segert, *WZKM* 74 [1982], p. 241) reflète la même analyse syntaxique que la nôtre, mais elle ne tient pas compte du sens du mot *pgr* : en effet, cet « offrande funéraire » consiste en un cadavre d'animal, non pas en une stèle. Dietrich et Loretz identifient bien le *pgr* à l'offrande, mais n'insèrent pas de préposition dans leur traduction, en rendant par là l'interprétation difficile : « Stele, die Tarelli aufgestellt hat für Dagan *pgr*-Opfer » (*Bauinschriften* [1988], p. 505). La virgule qu'a insérée Loretz deux ans plus tard (*Ugarit* [1990], p. 126 : « Stele, die geweiht Tarelli dem Dagan, ein *pgr* ... »), aussi bien que l'analyse syntaxique que l'on trouve chez Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 67 (sans traduction globale), nous aide à comprendre que les savants de Münster entendent compter le *pgr* parmi les offrandes (ils y voient une pluralité d'offrandes) nommées à la suite.

Nous hésitons aussi devant les quatre derniers mots de l'interprétation de cette syntaxe par Wyatt (*UF* 12 [1980], p. 377 : « The term *pgr* also occurs ... along with the term *skn*, 'stela', and probably as a way of determining more exactly the nature of the stela, as a funerary monument ». La stèle n'est pas un « monument funéraire » proprement dit ; elle ne fait que marquer une célébration particulière de la fête en l'honneur des défunts, au cours de laquelle l'offrande mortuaire est présentée.

39. La distinction entre la « Memorialstein » et la « Kultstein » que Dietrich et Loretz ont essayé d'établir dans le cas de ces stèles (*Mantik* [1990], p. 68) ne nous paraît pas utile : la commémoration que célèbre cette stèle est celle d'un acte cultuel, et il s'agit donc d'une stèle qui est en même temps mémorial et élément du culte.

40. Durand, *AEM* I/1 (1988), p. 157, n. h. D'après cette note, le rite est attesté pour les mois II, VIII, X, et XII, mais il s'agit à chaque fois d'une année différente ; commentant un autre texte, Durand a pris la mention de ce rite comme indice qu'« on doit donc être dans la deuxième moitié de l'année » (*Biro*t [1994], p. 97, n. b). On ne peut donc pas connaître le rythme du rite à Mari, mais il est possible de dire que, si le rite était célébré aussi souvent à Ugarit qu'à Mari, et si une stèle avait été érigée pour commémorer chaque réalisation, on en aurait trouvé, au lieu de deux, des centaines d'exemplaires.

chose de spécial qui n'était pas noté ou que nous ne saisissons pas, soit la fête était tombée en désuétude et les deux textes sur stèle constituent le rapport de deux rares célébrations de ce rite qui faisait partie de l'héritage « amorite » des Ougaritains.

Ligne 3. La conjonction au début de la ligne semble indiquer que le bœuf dont il est question ici ne constitue pas l'offrande-*pgr*<sup>41</sup>. Il pourrait évidemment s'agir du dit « *waw-explicativum* », mais sans être contraint à adopter un usage reconnu comme rare en ougaritique, l'analyse habituelle doit prévaloir. On aurait un élément de solution si on savait quel animal ou quels animaux servai(en)t au rite-*pagrā'um* à Mari : le bœuf est-il propre ou non à cette offrande ? et mangeait-on l'offrande-*pagrum* elle-même au cours de la fête ? Prenant le *w* comme indiquant une nouvelle entité, nous concluons que la composition de l'offrande-*pgr* n'est pas indiquée ici. Cette offrande était-elle toujours composée des mêmes éléments, ou, autre hypothèse, ces composants pouvaient-ils être omis de ce texte dont le genre littéraire n'est pas le même que les textes de la pratique rituelle étudiés jusqu'ici, puisqu'il est plutôt commémoratif ?

Le bœuf est ici qualifié par *l ākl*, « pour manger/la nourriture »<sup>42</sup>, en RS 6.028:3 par *b mhrṭt*, « dans/avec la charrue/le labour ». Dans notre ré-édition du second texte, nous avons pensé que la locution prépositionnelle marque à chaque fois l'usage fait du bœuf au cours du rite en question, à savoir qu'il était « pour manger » et « avec la charrue » (comme les bœufs d'Élisée selon l'histoire biblique en I Rois 19:19-21), mais que par les noms employés, à savoir « manger » et « charrue », était marquée aussi l'origine des deux bœufs, l'un provenant d'un élevage de bœufs pour manger, étant donc un bœuf « d'embouche », l'autre attelé à la charrue, étant donc un bœuf « de labour »<sup>43</sup>. Cette hypothèse ne pourrait se confirmer que par un surcroît de données sur les méthodes d'élevage de bœufs à l'époque et sur la place idéologique que tenaient les deux types de bœufs dans la pensée des Ougaritains<sup>44</sup>. La formule *l ākl* étant isolée du début du texte par le *w* déjà étudié, elle devait indiquer que l'assistance participait au festin<sup>45</sup>. Cette assistance aurait consisté principalement en la

41. L'autre lecture qui se présente comme possible, à savoir {k}, ne donne pas un texte plus clair. Pour l'omission de {š} au début de la ligne, voir les « remarques textuelles ». Tous les interprètes qui nous ont précédé, croyant que le mot š, « bélier », se trouvait devant la conjonction, et qu'il n'y avait donc pas de conjonction entre *pgr* et [{š} w ālp], ont dû interpréter cette séquence de mots comme une unité syntaxique. Pour ceux qui voyaient en *pgr* l'« offrande funéraire », le bélier et le bœuf constituaient donc cette offrande.

42. Dussaud, *Syria* 16 (1935), p. 179 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 131 ; Obermann, *JAOS* 61 (1941), p. 44 ; Albright, *Archaeology* (1942), p. 203, n. 30 ; Gordon, *UH* (1947), § 10.10 (et de même dans les éditions ultérieures de la grammaire) ; idem, *UL* (1949), p. 108 ; Thoburn, *Old Testament Sacrifice* (1954), p. 136 ; Herrmann, *ZAW* 72 (1960), p. 207 ; Ebach, *UF* 3 (1971), p. 367 ; Dijkstra et De Moor, *UF* 7 (1975), p. 175 ; Healey, *JNSL* 5 (1977), p. 46 ; idem, *SEL* 5 (1988), p. 106 ; Aartun, *AOAT* 21/2 (1978), p. 47 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 47 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 297, 299 ; idem, *Terra* (1984), p. 62 ; Tsukimoto, *Totenpflege* (1985), p. 71, n. 286 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 150 ; Dietrich et Loretz, *Bauinschriften* (1988), p. 505 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 126 ; idem, *SEL* 10 (1993), p. 75 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67-68 ; Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 25, 28-32 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112. Donner à *ākl* le sens de « repas funéraire » en comparant l'accadien *ukullu*, de la même racine que le mot ougaritique (Brekemans, *BiOr* 23 [1966], p. 307), n'a rien en sa faveur, car ce serait la seule attestation du mot en ougaritique, alors que le mot accadien ne se prête pas davantage à cette interprétation (voir *AHW*, p. 1406). La traduction « comme portion (journalière) », sans commentaire (Lipiński, *UF* 5 [1973], p. 200-2), ne satisfait pas davantage : de qui un bœuf entier était-il la « portion journalière » ? et pourquoi cet élément du culte quotidien serait-il noté sur cette stèle, commémoration d'un rite particulier qui n'était certainement pas quotidien ? L'interprétation « with (?) flour » (Greenstein, *JANES* 8 [1976], p. 52 ; cf. Brekemans, *BiOr* 23 [1966], p. 307 ; Sasson, *RSP* I [1972], p. 391-92) n'est pas à retenir, l'usage de la préposition étant aberrant et ce sens particulier de *ākl* étant douteux.

43. Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 28-32 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112.

44. Pour cette question idéologique en Grèce ancienne, voir J.-L. Durand, *Bouphonia* (1981) ; idem, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (1986).

45. Cf. Obermann, *JAOS* 61 (1941), p. 44 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 299 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67-68. D'après la traduction par « sacrifice » (Urie, *PEQ* 81 [1949], p. 71-72) ou par « food offering » (Lewis, *Cults* [1989], p. 75 ; cf. DeGuglielmo, *CBQ* 17 [1955], p. 212) le bœuf aurait été offert à l'intention des dieux ; à notre avis, c'est le *pagru* qui était ainsi utilisé alors que le bœuf figurait au festin des participants humains. Tarragon, *Culte* (1980), p. 47, ne choisit pas entre les deux interprétations.

famille royale et les officiants, peut-être avec la participation de certains responsables des villes principales du royaume (comme, *mutatis mutandis*, à Mari <sup>46</sup>).

### Conclusions générales

Ce texte, avec le complément de RS 6.028, établit la survivance à Ougarit à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou au début du XII<sup>e</sup> siècle av. notre ère <sup>47</sup> du vieux rite-*pgr*, dont les principaux témoignages, en provenance de Mari, sont antérieurs d'un demi-millénaire. La fonction de la stèle semble avoir été d'évoquer l'occasion d'un rite-*pgr*, les mots « stèle » et « *pgr* » étant ici placés dans un rapport d'équivalence syntaxique. L'objectif de l'auteur du texte ougaritique, d'un tout autre genre littéraire que les textes de la pratique ordinaire, n'était donc pas de faire un compte rendu du rite entier, mais d'en commémorer une réalisation particulière. Par conséquent, nous ne trouvons dans le texte que deux détails importants sur le rite lui-même, à savoir que celui-ci se faisait en l'honneur de la divinité *Dagan*, et que la dédicante était *Tarriyelli*, très probablement membre important de la famille royale. Ces deux détails s'alignent sur le culte amorite du XVIII<sup>e</sup> siècle et indiquent une continuité dans la pratique du rite par la lignée royale à Ougarit, elle-même de vieille souche amorite, comme l'indique la tradition onomastique royale <sup>48</sup>. Si on peut qualifier de précieuse la mention dans ces deux textes du rite-*pgr* dont la nature était vraisemblablement mortuaire au sens étroit du terme <sup>49</sup>, nous ne pouvons que regretter l'absence jusqu'ici parmi les textes d'Ougarit d'une tablette où auraient été indiqués les détails de ce rite. Le rite proprement dit était suivi par un festin où un bœuf servait de plat principal, indice d'une assistance assez nombreuse.

46. Cf. plus haut commentaire et note 27. Quoique ces responsables du royaume d'Ougarit n'aient pas porté le titre de « roi », il est vraisemblable que le même souci qui a amené les rois de Mari à faire participer les « dynastes » des villes vassales au festin-*pagrā'um* a pu se manifester de façon similaire à Ougarit.

47. *Tarriyelli* était encore vivante lors du couronnement de 'Ammurāpi', le dernier roi d'Ougarit (cf. Van Soldt, *JEOL* 29 [1985-86], p. 71 ; idem, *Studies* [1991], p. 18).

48. Cf. Pardee, *Textes para-mythologiques* (1988), ch. V, et les éléments bibliographiques.

49. Voir plus haut, commentaire de *pgr*. À propos de la distinction à faire entre cultes mortuaire et funéraire, voir plus bas, commentaire de RS 34.126 (le seul texte dans ce recueil où il soit question explicitement d'un rite funéraire), et Pardee, *Gibson* (1996), p. 273-85.



## Chapitre 18 : RS 6.028

RS 6.028 = M8388 (= A4623)<sup>1</sup> = UT 70 = KTU 6.14

Fig. 8

Autre texte du même genre : RS 6.021 ; cf. RS 25.318.

Dimensions : hauteur 340 mm ; largeur 260 mm ; épaisseur 115 mm.

État : Partie supérieure de stèle. La cassure n'a emporté qu'un signe au début des lignes 2 et 3.

Caractéristiques épigraphiques : Voir RS 6.021.

Lieu de trouvaille : Acropole, cour du temple de Dagan, point topographique 6 de l'année 1934, qui correspond au point topographique 716 de la numérotation globale des premières années de fouille<sup>2</sup>. Pour plus de détails voir plus haut, RS 6.021.

Editio princeps : Dussaud, *Syria* 16 (1935), p. 177-80 (copie p. 177 ; photo pl. XXXI, 2 [après la page 156])<sup>3</sup>.

### Principales études

Voir RS 6.021 (tous les auteurs nommés, à l'exception de Herrmann, étudient les deux textes).

Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 297-98.

Loretz, *SEL* 10 (1993), p. 71-78.

Urie, *PEQ* 81 (1949), p. 74-75.

### Texte

1) pgr . d š'ly

2) 'š'zn . l dgn . b'lh

3) [- à]l'p . b mhr̥tt

### Remarques textuelles

Voir Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 24-32. Les principaux résultats épigraphiques de cette enquête peuvent se résumer comme étant la lecture de {t} comme avant-dernier signe à la ligne 3<sup>4</sup> et l'in vraisemblance de la restitution de trois signes au début de cette ligne (il n'y a de la place que pour deux signes devant le {l} en partie conservé)<sup>5</sup>.

### Traduction

1) Offrande mortuaire qu'a présentée

2) 'Uzzīnu à Dagan son Seigneur,

3) [et<sup>6</sup> (un) bœuf avec la charrue.

---

1. Ce texte se trouve bien au Musée national d'Alep, et non pas au musée du Louvre (Dietrich et Loretz, *Bauinschriften* [1988], p. 505 ; la notice dans *KTU*, p. 481, par contre, est juste).

2. Voir Yon, *RSO* VI (1991), p. 275-76, 279-81, 301-2, et le plan, fig. 2, p. 322.

3. Cf. *TEO*, p. 40, fig. 13/b ; Yon, *ibid.*, p. 334.

4. La nouvelle copie de Healey, *SEL* 5 (1988), p. 112, est nettement insuffisante en cet endroit. On trouve {mhr̥tt} chez del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 112, sans indication de la source de la lecture ni commentaire.

5. La restitution de trois signes se trouve toujours dans le texte que propose del Olmo Lete, *ibid.*

6. Pour la restitution de {w}, voir le commentaire.

*Texte vocalisé*

- 1) pagru dū ša'laya
- 2) 'uzzīnu lē dagan ba'lihu
- 3) [wa 'a]lpu bi maḥratati

*Structure du texte*

Comme RS 6.021, ce texte consiste en une seule phrase, nominale par sa forme (le verbe *š'lyt* fait partie d'une proposition relative) et bipartite, la conjonction *w* marquant la division. La principale difficulté structurale vient du rapport entre le sens de *pgr* et sa place dans la structure « X d Y » (voir déjà RS 6.021 et le commentaire ci-dessous).

*Les dieux*

Comme dans RS 6.021, le seul dieu figurant dans ce texte rapportant un sacrifice-*pgr* est *dgn*.

*Sommaire des offrandes**Les bénéficiaires — les offrandes*

Voir cette rubrique à RS 6.021. Le bilan est le même : pour *Dagan*, une offrande-*pgr*, dont la composition n'est pas indiquée, et un bœuf (probablement, comme c'était le cas du bœuf de RS 6.021, pour alimenter un festin — voir commentaire ici à la ligne 3).

*Commentaire*

Les principales difficultés de ce texte se trouvent là où ce texte et RS 6.021 sont différents, soit par la structure (*pgr d* au lieu de *skn d ... pgr*), soit par le vocabulaire (*b mḥrtt* au lieu de *l ākl*). Notre perspective méthodologique sera la suivante : bien que ces deux textes commémorent le même type de rite, à savoir celui de l'offrande-*pgr*, le dédicant n'étant pas le même, le laps de temps qui les sépare est impossible à déterminer, et il n'est donc pas obligatoire de chercher l'identité de pensée dans la formulation des deux textes. Ceci dit, les deux textes se ressemblent suffisamment pour qu'il soit légitime d'employer l'un pour élucider l'autre.

Ligne 1 *pgr d š'ly*. La structure fondamentale de cette formule devient claire par suite de la comparaison entre RS 6.021, RS 25.318, et certains textes phéniciens<sup>7</sup>. Le problème qui se lève est celui-ci : le verbe *š'LY* étant employé surtout pour les offrandes de parade, était-ce l'offrande-*pgr* elle-même qui est visée ici ou la stèle qui la commémore ? À notre avis, seul l'usage abusif du rapprochement des deux textes sur stèles permettrait de conclure que *š'ly* ici ne peut porter que sur la stèle. En effet, si nous ne connaissions que RS 6.028, nous serions obligé d'interpréter ce texte comme le témoignage que l'on pouvait exprimer par le verbe *š'LY* la « présentation » de l'offrande-*pgr*. Nous retenons cette conclusion et expliquons cet usage du verbe par la forme que prend l'offrande elle-même. En effet, il s'agit d'un cadavre entier, qui ne semble pas avoir été dépecé au cours du rite<sup>8</sup>, et ce *pagru* a donc pu constituer une offrande de parade<sup>9</sup>. Cette analyse lexico-syntaxique ne change rien au fait qu'une stèle a été érigée pour commémorer ce cas particulier du rite-*pgr* ; elle dit seulement que le texte que porte la stèle ne mentionne pas la stèle elle-même. Par là, il faut l'admettre, la fonction de la formule « X + pronom relatif + Y » diffère ici de celle de la même

7. Voir RS 6.021 (les éléments bibliographiques sont rassemblés n. 11).

8. Nous tirons cette conclusion du texte babylonien cité au commentaire sur RS 6.021 (voir les notes 25 et 29). Comme nous l'avons dit en cet endroit, ce que nous savons maintenant se modifiera sûrement par la publication de textes nouveaux, surtout des textes de Mari.

9. Autres interprétations moins satisfaisantes, parce qu'elles ne s'accordent pas aussi bien aux données dont nous disposons (quelque piètres qu'elles soient) : (1) le *pgr* ici n'est pas l'offrande (= *pagrum* en accadien de Mari), mais la fête (= *pagrā'um* en accadien de Mari), et on pouvait exprimer le patronage de la fête par *š'LY* ; (2) comme plusieurs commentateurs l'ont déjà proposé, raisonnant à partir de la structure comparée des deux textes sur stèles, *pgr* a ici le sens de « monument funéraire » (voir RS 6.021, les notes 13 et 38) — cette solution conviendrait très bien à la structure des deux textes, mais le sens de « monument funéraire » pour le mot *pgr* est sans attestation.

formule à RS 6.021 et aux inscriptions phéniciennes. Ceci peut s'expliquer ainsi : la fonction de la stèle était comprise par l'auteur du second texte comme étant celle de porte-texte, alors que pour le premier auteur la stèle elle-même constituait une offrande sur le pied d'égalité avec *pgr*<sup>10</sup>.

Ligne 2. Sans patronyme, il n'est pas possible d'établir l'identité du dédicant de cette offrande. Il est tentant de l'identifier avec le seul des plusieurs '*Uzzīnu* connus par les textes d'Ougarit qui, d'après les indices dont nous disposons, aurait eu les ressources pour patronner un rite-*pgr*, à savoir '*Uzzīnu bin Bayyaya*, qui a envoyé deux lettres à Ougarit quand il était en résidence ailleurs (l'endroit d'origine n'est pas indiqué)<sup>11</sup>. Dans ce cas, il s'agirait d'un commerçant ou d'un fonctionnaire à la cour. Il est évidemment possible que le personnage soit un des fils du roi<sup>12</sup>, inconnu jusqu'ici par d'autres sources.

Jusqu'ici dans ce recueil, nous n'avons rencontré le mot *b'l* que comme théonyme, et la fonction de titre qu'a *b'l* ici est donc une indication que nous sommes bien en présence d'un genre littéraire différent de celui des textes de la pratique ordinaire (voir l'index des mots ougaritiques, où l'on distingue le nom commun B'L du théonyme)<sup>13</sup>.

Ligne 3. Comme nous l'avons indiqué dans les remarques textuelles (et dans nos études préliminaires de ce texte<sup>14</sup>) la place disponible ne permet que la restitution de deux signes devant {l<sup>1</sup>}. Étant donné que la restitution de {š} dans le creux à la marge gauche de RS 6.021:3 est invraisemblable (voir nos remarques textuelles sur ce texte et notre seconde étude préliminaire<sup>15</sup>), il ne subsiste aucune raison pour garder la restitution de {š} ici : sans doute possible, la bonne méthode exige que la restitution de ce texte soit calquée sur le texte conservé de RS 6.021:3, et donc que seul soit à restituer devant {[ā]l<sup>1</sup>p} le signe {w}. Cela étant, la structure fondamentale des deux textes sera la même : une phrase nominale bipartite, mentionnant d'abord l'offrande-*pgr*, ensuite l'offrande d'un bœuf.

Nous en arrivons à la seconde différence principale de ce texte par rapport à RS 6.021, à savoir la formule *b mhr̄tt* par laquelle se termine ce texte<sup>16</sup>. Puisque cette formule n'avait pas été reconnue auparavant, nous l'avons commentée en détail dans nos études préliminaires. Là nous avons proposé que la locution prépositionnelle indique à chaque fois l'usage fait du bœuf offert au cours du rite, mais que, par le choix du vocabulaire, l'origine de l'animal en question était aussi indiquée : le bœuf qui était offert « pour nourriture » était un bœuf d'embouche, alors que celui qui était offert « dans/avec son attelage/sa charrue » était un bœuf de labour. Une fois de plus la différence entre les deux formules ne choquera que celui qui attend trouver la formule identique dans les deux textes. En même temps — voir notre introduction au « commentaire » — il est légitime d'expliquer ce texte-ci d'après l'autre. En effet, il nous paraît vraisemblable de dire, la restitution de la structure identique au début de la ligne 3 étant plausible, que l'usage du bœuf était les deux fois le même, à savoir : le bœuf

10. Bien qu'il s'agisse d'une autre formule, le parallèle cité par Dijkstra et De Moor (*UF* 7 [1975], p. 175) peut au moins illustrer le fait que le texte sur la stèle ne comporte pas toujours le mot « stèle » (il s'agit d'une inscription punique débutant par *nšb mlk 'mr 'š*, tandis qu'une autre débute par *mlk 'mr ndr 'š*). Cf. déjà RS 6.021 n. 17.

11. Cf. Pardee, *AfO* Beiheft 19 (1982), p. 39-53.

12. Il est prudent de voir dans l'élément *mlk* du nom propre '*zn bn mlk* (*CTA* 115 II:8) le patronyme, non pas le nom commun signifiant « roi » (comme le pensait Oldenburg, *Conflict* [1969], p. 55, n. 6). Pour l'analyse comme anthroponyme, voir Virolleaud, *RA* 37 (1940-41), p. 39 ; Gordon, *UH* (1947), § 18.1182 ; idem, *UM* (1955), § 20.1118 ; idem, *UT* (1965), § 19.1483 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 1578 ; Gröndahl, *PTU* (1967), p. 399.

13. Cf. Koch, *UF* 11 (1979), p. 469 (affirme que *b'l* est ici titre d'une autre divinité, en l'occurrence *Dagan*) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 175 (qui pensait pourtant que la formule se trouve sur les deux stèles).

14. Bordreuil et Pardee, *RSO* VI (1991), p. 302-3 ; idem, *Semitica* 41-42 (1993), p. 30-31.

15. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 30-31.

16. Nous n'énumérons pas les différentes hypothèses qui ont été proposées à partir des fausses lectures {*mhr̄m*} et {*mhr̄t*}. Le lecteur curieux peut consulter, en plus des « principales études » : Gaster, *OLZ* 40 (1937), col. 673 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 32.

ne constituait pas l'offrande-*pgr*, il ne faisait pas partie de l'offrande-*pgr*, il était offert en sus de l'offrande-*pgr*, pour alimenter le festin qui suivait la présentation de l'offrande-*pgr* proprement dite. Cette offrande de bœuf avait pourtant une particularité, celle d'être accompagnée par la charrue. Comme dans le cas des bœufs d'Élisée appelé à devenir prophète (I Rois 19:19-21), la charrue et l'attelage du bœuf ont pu servir ici pour alimenter le feu de cuisson du bœuf. Cela n'est évidemment qu'une hypothèse, mais elle peut servir jusqu'à ce que cette formule soit éclairée par de nouveaux textes.

### ***Conclusions générales***

Le contenu de ce texte n'est fondamentalement différent de RS 6.021 que par le fait que le dédicant ici ne peut être identifié avec un membre de la famille royale. Par sa forme, il recèle deux différences importantes, à savoir l'omission du mot « stèle sacrée » et l'origine différente du bœuf. Comme l'autre texte, il commémore une offrande-*pgr*, dont la composition n'est pas indiquée, et qui était suivie par l'offrande d'un bœuf, en l'occurrence un bœuf de labour, qui a vraisemblablement servi à alimenter un festin.

## Chapitre 19 : RS 6.138

RS 6.138<sup>1</sup> = AO 18.844 = CTA 48 = UT 72 = KTU 1.74

Fig. 9

*Dimensions* : hauteur 45 mm ; largeur 70 mm ; épaisseur 23 mm.

*Autres textes du même genre* : cf. RS 1.017, RS 4.474:1-11, RS 24.246, RS 24.264<sup>+</sup>, RS 24.271, RS 24.643:1-12, 23-45 ; RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 94.2188 (syllabique).

*État* : Environ la moitié supérieure de tablette est conservée. Les traces de {h/y} à ce que nous avons donné pour la ligne 5 indiquent que l'écriture continuait au moins jusque-là. La partie conservée au *verso* contient plusieurs lignes effacées, mais aucun nouveau texte n'a été inscrit par-dessus.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* ressemble à celui des textes administratifs et épistolaires. Cela se voit clairement aux {l}, où le troisième clou est plus large que les autres (pour la description de ce *ductus*, voir RS 1.017, cette rubrique). Le contenu de la première ligne, aussi bien que la suite, faite de lignes courtes, indiquent qu'il s'agit probablement d'une liste nominative de divinités, classification que le *ductus* ne contredit pas, puisqu'il ressemble à celui de RS 1.017 (voir aussi le commentaire).

*Lieu de trouvaille* : Acropole, région du temple de Baal (voir *TEO*, p. 41). Dans le cahier de fouille pour mercredi, le 11 avril 1934, on trouve : « Banquette entre temple et grande excavation ... P<sup>t</sup> 4 à 1 m 25 moitié de tablette alphabétique avec ligne de signes 6138 ». L'entrée du jour précédent précise la situation de cette banquette : « Dans banquette entre temple et bibliothèque (autrefois Decauville)<sup>2</sup> ... ». D'après le cahier de fouille, le Decauville fut transporté au tell de Ras Shamra au début de la cinquième campagne, le 23 mars 1933, et installé le 14/15 avril, avec un prolongement le 24 du même mois et l'installation d'une seconde voie le 11 mai. Seule cette seconde installation est décrite : « ... établissement d'une nouvelle voie Decauville allant du cône jusqu'à la tombe IV en passant par région forteresse » (« forteresse » étant le terme employé à l'époque pour le temple de Dagan). Sur la photo publiée de l'état des fouilles après la cinquième campagne<sup>3</sup>, on voit bien le chemin de fer Decauville à deux voies, l'une allant du sud au nord en passant au côté est du temple de Baal, l'autre longeant la limite nord des fouilles (les deux terminus sont cotés 24 et 25 sur la photo). La première mention de l'enlèvement de la banquette où fut installé le Decauville en 1933 est celle du 10 avril 1934 que nous avons citée plus haut (voir le plan représentant l'état des fouilles à la fin de la sixième campagne<sup>4</sup>, qui montre le Decauville passant à l'ouest du temple de Baal). Nous n'avons pas trouvé le relevé d'architecte qui aurait indiqué les points topographiques et leur emplacement, et pouvons seulement dire que le fragment actuel fut découvert dans la région du « mur de temenos » du côté est du temple de Baal, à l'ouest donc de la fouille en profondeur<sup>5</sup> qu'a menée Schaeffer entre la « bibliothèque » et le temple de Baal.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 182-83 (copie p. 182 ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 95 ; photo CTA, pl. XLIV).

### *Principales études*

Ginsberg, *KU* (1936), p. 132.

Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 182-83.

Xella, *TRUI*, p. 162.

1. Il s'agit bien de RS 6.138, non pas de RS 6.133, comme on le trouve dans les éditions qui ont précédé *KTU*, où la vérité fut enfin établie (voir *TEO* [1989], p. 41, et la citation du cahier de fouille donnée plus bas, où la description de RS 6.138 correspond à cette tablette-ci).

2. « Decauville » : le petit chemin de fer utilisé pour transporter les déblais au bord du tell.

3. *Syria* 15 (1934), pl. XIII (après p. 114 ; note explicative à la page 136).

4. *Syria* 16 (1935), pl. XXXVI, après p. 174.

5. La « grande excavation » du cahier de fouille pour le 11 IV 34, cité ici plus haut.

**Texte****Recto**

1) ilib . il .

2) [--(-)]I-1

3) [---(-)]I-1

4) [ ]

5) [--(-)]I-1

.....

**Verso**

[Effacé dans l'antiquité.]

**Remarques textuelles**

- 2) Nous ne voyons aucune trace de signe devant le dernier signe (contre *KTU*). Aucune trace des clous inférieurs de {b/s/} n'étant visible, la lecture préférée sera {s} <sup>6</sup>.
- 3) On voit deux entailles dans le bord de la cassure, mais elles sont si petites que nous ne sommes pas en mesure de déterminer s'il s'agit de pointes de clou.
- 5) Le bord droit de {h/y} est conservé dans la cassure à droite (nouvelle lecture).

Au verso, la ligne horizontale indiquée dans *KTU* a été effacée, tout comme les lignes d'écriture qui le précédaient.

**Traduction**

1) 'Ilu 'ibī, 'Ilu

...

**Structure du texte****Les dieux****Sommaire des offrandes****Les bénéficiaires — les offrandes**

Le début est celui d'une liste nominative de divinités, 'Ilu 'ibī et 'Ilu étant nommés, mais la mutilation de la suite nous empêche de déterminer si celle-ci continuait la liste nominative ou si des offrandes y étaient mentionnées. Pourtant la disposition du texte sur la tablette parle nettement en faveur de la première hypothèse (voir « Caractéristiques épigraphiques » et le commentaire). Si donc des offrandes étaient mentionnées, c'était à la fin de cette liste, hypothèse peu satisfaisante, parce que les listes nominatives de divinités ne sont pas suivies normalement par la mention d'offrandes (cf. RS 1.017, RS 4.474, RS 24.264<sup>+</sup>, etc.).

**Commentaire**

De Moor a classé ce texte parmi les listes nominatives de divinités, allant jusqu'à dire qu'il constitue un exemplaire de la « canonical list » (RS 1.017, RS 20.024 [syllabique], RS 24.264<sup>+</sup>, RS 24.643:1-9) <sup>7</sup>. Dietrich et Loretz ont critiqué cette classification, alléguant que l'état de la tablette interdit toute identification selon le genre littéraire <sup>8</sup>. Il est presque certain que ce texte n'appartient pas au texte du « panthéon » que constituent RS 1.017 et parallèles, car le signe partiellement visible

6. Dans *CTA* on trouve {b/s/}, dans *KTU* {b/s/} : ce {s} est-il une faute de frappe ou les auteurs de *KTU* ont-ils pensé voir une trace de clou inférieur qui pourrait convenir aussi bien à {b} qu'à {s} ?

7. *UF* 2 (1970), p. 188, 204.

8. *UF* 13 (1981), p. 75, 77. Pour Virolleaud « il apparaît évident qu'il s'agissait d'une énumération ou d'une liste dans le genre, par exemple, de RS 1929, n° 17 » (*Syria* 16 [1935], p. 183). Selon Dietrich et Loretz (*ibid.*), Caquot aurait classé ce texte parmi les listes de divinités, mais nous n'avons pas trouvé cette mention aux pages citées de l'ouvrage en question (*SDB* 9 [1979], col. 1403-1405). Xella ne donne aucun commentaire au texte, mais celui-ci se trouve parmi « Le liturgie mensili e le liste di offerte » (ch. I), non pas parmi « Le liste divine » (ch. VIII). Tarragon mentionne ce texte parmi « les rituels et listes d'offrandes » (*Culte* [1980], p. 154 et la note 6 à la page 178).

à la fin de la ligne 3 ne correspond pas au dernier signe des théonymes qui constituent la suite de la liste : ce signe est soit {s}, soit {b}, et les théonymes qui suivent *il* selon le « panthéon » ne se terminent par ni l'un ni l'autre de ces signes (il s'agit de *dgn* et *b'l špn*)<sup>9</sup>. Il en est de même à la ligne 5 : {h/y} n'apparaît pas du tout aux lignes 4-11 de RS 1.017. La lecture probable à RS 6.138:2, s'il s'agit bien d'une liste nominative, est celle de {[ār]fšl}, parce que le signe visible semble mieux convenir à {s} qu'à {b} et que cette séquence de divinités, sans être attestée telle quelle, est possible. Deux parallèles partiels viennent appuyer cette hypothèse : (1) en RS 24.643:23-24, on trouve l'ordre de mention *ilib ... ārš w šmm* ; (2) au « panthéon canonique » *ārš w šmm* viennent après les *b'lm*, et, selon la version de RS 24.264<sup>+</sup>, sont séparés des *b'lm* par un trait horizontal (cf. ici le trait horizontal après la ligne 1). Il est donc loisible de penser que RS 6.138 était une liste nominative où *dgn* et les *b'l* auraient été laissés de côté pour passer directement à *ārš*. Dans ce sens, on remarquera que la présence à la ligne 3 du second élément du binôme *ārš w šmm* n'est pas impossible : il n'est pas du tout certain que les entailles sur le bord de la cassure proviennent d'un signe, mais une lecture possible est celle du coin supérieur droit de {m} au-dessous d'une entaille accidentelle. Mais ce n'est qu'une hypothèse de lecture — on se demande pourquoi ce binôme aurait été réparti sur deux lignes, alors que le scribe a placé deux théonymes à la ligne 1. On peut cependant faire un pas de plus : la lecture {h/y} est certaine à la ligne 5, exactement où se trouverait le théonyme *yrh* si ces lignes constituent un parallèle à RS 1.017:12s. Qui plus est, l'espace qu'occuperait chacun de ces théonymes correspond en gros à la longueur de la ligne sur la tablette : le {r} étant un signe long, la place du {s} à la ligne 2 convient très bien à la lecture {[ār]s} ; {wšmm}, consistant en quatre signes, donnerait une ligne plus longue, ce qui est le cas de la ligne 3 ; si {ktrt} était plus court que {wšmm} d'un millimètre, la lacune aurait entièrement englouti ce théonyme-là ; enfin, les trois signes de {yrh} auraient occupé moins de place que les mots précédents et, en effet, la lacune en cet endroit est moins large, le signe {h/y} se trouvant juste en dessous de {s/b} à la ligne 2. La restitution suivante des lignes 1-5 n'est donc pas hors de propos :

1) *ilib . il .*

2) {[ār]fšl

3) {w šm}f'ml

4) {ktrt}

5) {yr}f'hl

Quoi qu'il en soit de ces restitutions précises, deux aspects de la tablette dans son état actuel nous font préférer l'hypothèse générale selon laquelle il s'agirait d'une liste de théonymes : (1) les traces d'écriture à la ligne 5, qui sont passées inaperçues des éditeurs précédents, ne laissent planer aucun doute sur le fait que le texte continuait jusqu'au bord inférieur du fragment actuel ; (2) la présence de lignes courtes est une caractéristique très marquée de ces textes du « panthéon » (voir les exemplaires cités à RS 1.017), qui les met à part de la plupart des textes rituels et administratifs où la longueur des lignes est plus variable. Si on met cette disposition sur la tablette en rapport avec le contenu de la ligne 1, à savoir deux théonymes connus pour ouvrir des listes nominatives, la seule explication qui s'accorde aux deux facteurs est celle qui y voit une liste de théonymes<sup>10</sup>. À moins d'accepter l'explication comme exercice d'école — explication qui a recours à l'aléatoire, mais ne serait pas hors de propos ici en raison du *verso* effacé — l'identification comme liste nominative de divinités, attestant un ordre de mention jusqu'ici inattesté, paraît nécessaire.

9. Étant donné le grand espace vide à la fin de chaque ligne, il est invraisemblable que le scribe ait écrit la suite de la liste en répartissant le théonyme *b'l špn* sur deux lignes (c'est-à-dire en écrivant {dgn b} à la ligne 2, {l špn} à la ligne 3). La place au début de la ligne 2 est insuffisante pour permettre l'hypothèse de répartition {[dgn b'l]fšl/pn}.

10. La combinaison des deux facteurs mentionnés élimine la possibilité qu'il s'agisse d'une autre forme de liste, par exemple une liste de professions, autre genre de texte caractérisé par des lignes courtes. Remarquer que Dietrich et Loretz ne font que critiquer la classification rituelle, se refusant à une explication personnelle (*UF* 13 [1981], p. 75).

## Chapitre 20 : RS 6.174

RS 6.174 = AO 18.846 = CTA 49 = UT 73 = KTU 1.75

Fig. 9

*Dimensions* : hauteur 46 mm ; largeur 65 mm ; épaisseur 29 mm.

*État* : Fragment d'angle droit supérieur, inscrit des deux côtés, contenant donc le début et la fin du texte. La hauteur et la largeur de la tablette étant inconnues, il est impossible d'estimer le nombre total des lignes.

*Caractéristiques épigraphiques* : D'après le {l} et le {y} le *ductus* est plus proche du *ductus* le plus répandu parmi les textes rituels de la vingt-quatrième campagne (voir RS 1.003, cette rubrique). En effet, de l'espace est visible entre les trois clous du {l}, avec peu de pivotement du calame pour inscrire le troisième clou, et de l'espace aussi entre les deux rangées de clous du {y}. Au *recto*, toutes les lignes conservées sont comme « suspendues » à une ligne horizontale tracée avant l'impression des signes. Au *verso* se trouve une double ligne servant de séparateur, avec trois fois deux petits clous, en forme de {z}, placés en biais sur le séparateur. Le clou séparateur est peu usité : on n'en trouve que dans les deux dernières lignes du texte. Dans un texte si mal conservé, cette absence rend très malaisée la division entre les mots. Sans avoir à notre disposition davantage de texte, il est impossible de savoir s'il s'agit d'un texte poétique, peut-être du genre « para-mythologique » (voir *mnty*, ligne 9'), ou d'un texte plus proche des textes de la pratique rituelle. Les trois dernières lignes, après le double séparateur, ont tout l'air d'un colophon. C'est la mention là, à la ligne 11', de « sacrifices » qui nous fait inclure ce texte dans cette collection.

*Lieu de trouvaille* : Acropole : d'après l'inventaire et le cahier de fouille le lieu précis de trouvaille est « Tr. 76, p.t. 118 à 1,75 » (les fragments cotés RS 6.174 et RS 6.175, le second un texte administratif, furent trouvés ensemble, le lundi 16 avril 1934). Sur les plans dressés par l'architecte de la sixième campagne, la tranchée 76 s'étendait d'est en ouest au sud du temple de Dagan, en gros au niveau de la Tombe V, dans la région marquée « Fouilles 1934 » dans *TEO*, p. 35. D'après le plan de fouille, le point topographique 118 se situe directement à l'ouest de l'angle nord-ouest de la Tombe V (pour se repérer sur les plans publiés, où les points topographiques ne sont pas indiqués : le point topographique en question se serait trouvé à environ 43 mm à gauche de l'angle nord-ouest de la Tombe V sur le plan publié par Schaeffer<sup>1</sup>, ce qui donne environ 22 mm sur ce même plan publié en plus petit format par Courtois<sup>2</sup>).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 184-85 (copie p. 184 ; cette copie est reprise dans CTA [1963], fig. 96 ; photo CTA, pl. XLIV).

### Principales études

Ginsberg, *KU* (1936), p. 133.

Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 184-85.

### Texte

#### Recto

1) [...]l'-lydm ym

2) [...]ydm nhr

3) [...]tr<sup>?</sup>gt

4) [...]h àhd[...]

5) [...]ilf-l[...]

6) [...]l--l[...]

.....

1. Schweich Lectures (1939), pl. XXXIX.

2. *SDB* 9 (1979), fig. 908, col. 1173-1174.



## Verso

.....

7') [...]f--l[...]

8') [...]f-lshf[...]

9') [...]mnty[...]

-----10') [...]rb spr hbb

11') [...]n . dbhm

12') [...]f-l . 'bdssm

## Remarques textuelles

Au *recto*, une ligne a été tracée sur la tablette avant l'impression de chaque ligne de texte (seule celle qui est placée entre les lignes 1 et 2 est indiquée dans les éditions précédentes). Nous indiquons ce trait par une ligne au-dessus de chacune des lignes de texte.

- 3) La ligne n'est pas effacée (*KTU*), et il n'est pas certain que la lecture de la ligne « effacée » soit {trgt}, comme l'ont pensé les auteurs de *KTU*. Le {r} est peut-être écrit par-dessus une érasure (on voit un trait à gauche qui pourrait indiquer l'érasure, au moins partielle, de l'espace où se situe aujourd'hui le {r}). Par contre, le trou au coin supérieur gauche du {g} n'est qu'un défaut de l'argile. Quant à la lecture, on voit certainement un clou horizontal placé sur l'extrémité du dernier clou du {r}, mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'un {t} ou d'un clou supplémentaire du {r}. Remarquons que les {r} à sept clous sont assez fréquents, tandis que le même signe composé de six clous ne l'est pas; c'est-à-dire qu'on « ajoute » assez facilement deux clous au début du signe, mais pas un seul à la fin du signe. Il est certain que le clou en question n'est pas une simple cassure<sup>3</sup>, mais la possibilité que le clou soit accidentel<sup>4</sup> est réelle.
  - 5) On ne peut pas être certain du {n} proposé par *CTA* et *KTU* pour le dernier signe<sup>5</sup>, car on ne voit que deux coins supérieurs de clou, et il est donc possible de lire {à} — l'absence quasi totale du clou séparateur dans ce texte fait que la lecture {il'n1}, qui prend les trois signes pour un seul mot, n'a en soi rien de plus vraisemblable que celle de {il 'à1}, qui voit dans le {à} le début d'un nouveau mot, ou d'une lecture où {ilf-l} figurerait au milieu d'un mot, et il ne s'agirait donc pas d'une forme du mot *il*.
  - 6) La tablette a un peu souffert au bord inférieur depuis que la photo publiée dans *CTA* a été prise, et la lecture de {h} qui paraît vraisemblable d'après cette photo ancienne ne peut plus être assurée aujourd'hui. Herdner ayant indiqué le {h} comme étant incertain, on se demande sur quoi la lecture sans indication de doute de *KTU* s'est fondée.
  - 7') Nous ne trouvons pas de clou vertical au premier signe pour distinguer entre {d} (Virolleaud, *CTA*, *KTU*) et {n}, mais la position des clous, situés plus bas que le signe suivant, parle en faveur de {d}.
  - 8') Au premier signe se voient le clou horizontal principal aussi bien que deux pointes de clous horizontaux conservées devant le grand clou. La lecture de {r} est donc aussi plausible que celle de {k}, et celle-ci mérite sûrement l'astérisque dont se passe *KTU*. La lecture de {t} pour le dernier signe visible, que l'on trouve pour la première fois dans *KTU*, semble plus sûre : en effet, trois pointes demeurent visibles de la forme d'« étoile » que prend souvent le {t} (il n'y a pas d'autre {t} dans ce texte pour vérifier qu'il prend bien cette forme ici, et non la forme trilobée).
  - 9') Comme on le voit à la copie, la cassure après {mnty} monte assez haut vers la ligne d'écriture pour montrer que le {y} est peut-être le dernier signe.
- L'absence du double séparateur après cette ligne 9' chez *KTU* étonne, puisqu'il se voit aussi bien sur la photo dans *CTA* que sur la copie de Virolleaud.
- 11') Le {t} qu'ont pensé voir au début de la ligne les auteurs de *KTU* semble n'être que l'effritement du bord de la cassure.
  - 12') Du premier signe on voit non seulement le clou vertical dessiné déjà par Virolleaud, mais aussi le bord droit d'un autre clou vertical : il s'agira donc de {s/l}<sup>6</sup>.

3. *CTA*, p. 133, n. 1.

4. *Ibid.*

5. Herdner indique que le signe est mutilé, mais dans *KTU* non seulement on ne trouve pas l'astérisque indicateur de lecture incertaine mais un {x} suit ce {n}, indiquant des traces là où la tablette est entièrement détruite. La correction de *KTU* était déjà signalée par Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 230.

6. Le clou entier semble trop petit et trop rapproché du clou précédent pour constituer un {g} (Xella, *OrAn* [1978], p. 230 [le 'alif à la transcription du nom suivant ne sera qu'une faute de frappe]).

**Traduction***Recto*1) [...] *Yammu*2) [...] *Naharu*

3) [...]

4) [...] a saisi [...]

5) [...] [...]

6) [...] I--I [...]

.....

*Verso*

7') [...] I--I [...]

8') [...] [...]

9') [...] ma conjuration ? [...]

10') [...] le scribe HBB/dans le document,

HBB

11') [...] deux/des sacrifices

12') [...] I-I 'Abdusismâ.

**Structure du texte**

Il reste trop peu de ce texte pour permettre l'identification sûre du genre littéraire, sans parler de la structure du texte. Devant l'état mutilé de la tablette, il est impossible de dire si les traits sur lesquels les lignes d'écriture au *recto* sont suspendues marquaient des coupures syntaxiques ou s'ils servaient uniquement à guider le scribe<sup>7</sup>. La volonté de marquer une séparation entre les trois dernières lignes et le texte précédent n'était pas indiquée seulement par le double séparateur, mais aussi par les décorations en forme de {z} incliné dont trois sont conservées. La présence d'au moins un anthroponyme, peut-être de deux, dans le texte qui suit le double séparateur indique un abrupt changement de genre littéraire, mais là aussi le texte est trop lacunaire pour permettre une classification. Il pourrait s'agir d'un colophon identifiant le scribe (comme les colophons de *ilmk* dans les textes mythologiques), d'un colophon rituel du genre de RS 18.056:58-61, ou de la section pratique d'un texte para-mythologique.

*Les dieux**ym**nhr**Sommaire des offrandes**Les bénéficiaires — les offrandes*

Aux lignes 1 et 2 on trouve les divinités *Yammu* et *Naharu* (et peut-être *'Ilū* à la ligne 5), à la ligne 11' le terme signifiant « sacrifices », mais aucune mention de victime.

**Commentaire**

Ligne 1 et 2. Pour Virolleaud, {ydm ym} et {ydm nhr} signifiaient « 'les deux rives de la mer' et 'les deux rives du fleuve' »<sup>8</sup>. Tout est douteux dans cette interprétation. Il est certes possible que {ydm} soit le duel de *yd*, « la main », avec la conservation du -*m* à l'état construit, mais ce n'est pas évident. Ensuite, *Yammu* et *Naharu* sont bien connus par les textes mythologiques pour être des divinités. Il pourrait toujours s'agir de noms communs, mais alors quel sens donner à *ydm* ? Que signifie au juste l'expression « les deux rives » de la mer dans l'interprétation de Virolleaud<sup>9</sup> ? Si dans {ydm} nous avons le mot *yd* au duel, il est plus facile de voir en *Yammu* et *Naharu* soit le sujet de la phrase (ces

7. Cf. Herdner, *CTA* (1963), p. 132, à propos du seul trait remarqué à l'époque.

8. *Syria* 16 (1935), p. 184.

9. En général, les commentateurs n'ont pas pris *r'hab yādayim* en Ps. 104:25 comme signifiant les deux rives de la mer, mais comme dénotant la puissance de celle-ci.

divinités font quelque chose avec leurs mains), soit le complément d'objet direct (quelqu'un d'autre agit sur ses divinités en employant ses mains). Pour la seconde interprétation, on comparera la lettre CTA 55 (RS 1.018):19-22 (cité dans la note 140 du commentaire de RS 1.005), où il est question de mettre les statuettes de deux divinités entre les mains de deux personnes. La difficulté principale pour interpréter RS 6.174 soit comme un texte rituel, soit comme un texte apparenté faisant mention d'un acte associé à un rite, est que la divinité *Naharu* n'est pas autrement attestée dans les textes de la pratique rituelle. On pourrait toujours dire que la divinité *Naharu* dut avoir ses fidèles et que ce texte en fournit la preuve. Mais si on veut tenir compte des faits tels qu'on les connaît actuellement, la meilleure explication des rapports entre le texte, peut-être poétique, des lignes 1 à 9' et la mention de sacrifices à la ligne 11' semble donc de prendre le texte global pour un texte « para-mythologique », avec une section mythologique, suivie par une courte section pratique, en l'occurrence faisant mention de sacrifices.

Ligne 3. La lecture incertaine aussi bien que l'absence de clou séparateur font que toute interprétation ne serait qu'un exercice de l'esprit.

Ligne 9'. Si dans {mnty} il s'agit d'un mot entier, c'est peut-être le même mot que celui qui aide à fixer le genre littéraire de RS 24.244 comme contenant une conjuration contre le venin ophidien <sup>10</sup>. Les règles normales d'orthographe indiquent qu'il s'agit ici du cas oblique du nom auquel est affixé le pronom de la 1<sup>re</sup> personne du singulier (on se souviendra que cette orthographe inhabituelle se trouve une fois, RS 24.244:9, au nominatif). Ici, aucun indice du thème de la conjuration n'a survécu à la mutilation de la tablette.

Ligne 10'. Ici aussi l'absence de clou séparateur interdit toute interprétation sûre, mais il faut envisager la possibilité de diviser le texte de façon à prendre le {b} comme préposition. En effet, quand le mot *rb* a le sens de « chef de », il est suivi soit par un nom au pluriel (*khn*, *kzym*, *mdlm*, *nqdm*, *tnnm*), soit par un nom désignant une collectivité (*'šrt*, *tmtt*, *qrt*) : il n'est donc pas évident que {rb spr} signifie « chief scribe » <sup>11</sup>.

L'identification de *hbb* comme anthroponyme <sup>12</sup> est plausible : mais, sans autre attestation du nom à Ougarit, elle est incertaine.

Ligne 11'. Comme nous l'avons dit dans la description des caractéristiques épigraphiques, c'est le mot *dbhm*, « sacrifices » qui nous fait inclure RS 6.174 dans ce recueil. Le signe devant le {n} n'étant pas lisible, on ne peut savoir si dans *dbhm* il s'agit du duel ou du pluriel <sup>13</sup>. La restitution du mot *bn*, « fils » devant *dbhm*, proposée par Virolleaud <sup>14</sup> et reprise par Urie comme certaine <sup>15</sup>, n'a trouvé aucun appui parmi les textes publiés depuis celui-ci : les « fils des sacrificateurs » demeurent une catégorie non attestée à Ougarit.

Ligne 12'. Bien que celle-ci soit la seule attestation de *'bdssm* en ougaritique, l'identification comme anthroponyme semble assurée non seulement par la structure du nom et par la présence de l'élément SSM dans d'autres anthroponymes ougaritiques, mais aussi par l'existence du même nom dans l'anthroponymie chypriote (*KAI* 35:1 ; 40:3 ; 49:11, 46, 47) <sup>16</sup>.

10. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 208.

11. Rainey, « Scribe » (1968), p. 129.

12. Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 185 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 991 ; cf. Gordon, *UH* (1947), § 18.716 ; idem, *UM* (1955), § 20.676 ; idem, *UT* (1965), § 19.918 ; Gröndahl, *PTU* (1967), p. 310, 387.

13. Dans *KTU* on trouve {l'n . dbhm}.

14. *Syria* 16 (1935), p. 185.

15. *PEQ* 80 (1948), p. 45.

16. Voir Gröndahl, *PTU* (1967), p. 105, 187, 375 ; Caquot et Masson, *Syria* 45 (1968), p. 317-20, 321 ; Benz, *Personal Names* (1972), p. 368 ; Ribichini et Xella, *SEL* 8 (1991), p. 166 ; cf. Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 185 ; Ginsberg, *KU* (1936), p. 133.

## Chapitre 21 : RS 6.215

RS 6.215 = AO 18.845 = CTA 41 = UT 71 = KTU 1.76

Fig. 9

*Dimensions* : hauteur 85 mm ; largeur 85 mm ; épaisseur 24 mm.

*État* : Éclat provenant de la partie gauche (près du bord) : on voit des fins de lignes et une légère courbe au côté droit de la tablette, mais l'arête du bord lui-même n'est conservée en aucun endroit. Il s'agit d'un éclat, l'autre face ayant entièrement disparu, et nous n'avons rien observé qui permette de déterminer si la face conservée appartient au *recto* ou au *verso*.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est grande, mais sa forme est typique du *ductus* du type administratif/épistolaire exagéré, à savoir avec beaucoup de pivotement à droite du calame en inscrivant les clous verticaux, le {š} dont les clous latéraux sont des *Winkelhaken*, peu d'espace entre les deux rangées de clous du {y}, etc. Cette combinaison de grands signes et du *ductus* administratif/épistolaire n'est pas commune, les grands signes s'associant plus souvent au *ductus* fréquent dans les textes rituels de la vingt-quatrième campagne (voir RS 1.003, cette rubrique). Le scribe de RS 6.215 fait montre d'une particularité, celle de placer le plus souvent les deux clous verticaux du {b} au-dessus du second clou inférieur, sans doute un indice que les clous inférieurs étaient inscrits avant les clous supérieurs. Comme on le voit à la ligne 10', les trois clous verticaux de {d} ont tendance à se grouper au-dessus des deux derniers clous horizontaux inférieurs. Le clou séparateur est totalement absent du texte conservé. Aucun mot n'apportant la preuve dirimante qu'il s'agisse d'un texte rituel<sup>1</sup>, l'hypothèse administrative, à laquelle le *ductus* convient peut-être mieux, doit demeurer en ligne de compte<sup>2</sup>. Le terme qui pourrait servir pour classer RS 6.215 parmi les textes rituels, à savoir *urfm* à la ligne 12', n'est pas certain, et son contexte a, de toute façon, disparu.

*Lieu de trouvaille* : Acropole, Maison du grand prêtre (voir TEO, p. 42). La découverte est ainsi décrite dans le cahier de fouille, pour le 18 avril 1934 : « Fouille bibliothèque P<sup>t</sup> 2 (plan architecte) à 1m05<sup>3</sup> sous partie supérieure du pilier voisin et sous blocage supportant le pilier tablette 6215 — même point f<sup>t</sup> de tablette 6216 ». La location générale de la trouvaille se trouve ainsi mentionnée à l'entrée pour le jour précédent : « Fouille bibliothèque — Après plan et photographies enlèvement de pilier à l'extrémité W de la cour intérieure de l'édifice appelé bibliothèque P<sup>t</sup> 1 du plan architecte (p. 8 plan d'ensemble) à 2<sup>m</sup> profondeur sous base mur voisin tablette accadienne 6198 — à côté f<sup>t</sup> de tablette alphabétique 6199 ». Dans son rapport préliminaire, le fouilleur ne décrit pas la trouvaille de RS 6.215. Celle de RS 6.198, qui figure dans le rapport du cahier de fouille cité ici plus haut, se trouve ainsi décrite : « Quelques pans de murs menaçant de s'écrouler à la périphérie de la construction dégagée, à l'emplacement de la Bibliothèque, je décidai de les démolir dans l'espoir de trouver en dessous un complément aux tablettes recueillies ici en 1929 et 1930. Notre attente ne fut pas déçue : nous trouvâmes plusieurs nouveaux fragments ainsi que deux tablettes entières [suit la description de RS 6.198] »<sup>4</sup>. Nous n'avons pas trouvé le « plan d'ensemble » auquel il est fait allusion dans le cahier de fouilles<sup>5</sup>, mais la concordance des trois descriptions fait croire

1. Pour Virolleaud il s'agissait d'« un rituel » (*Syria* 16 [1935], p. 182 ; cf. Mulder, *UF* 4 [1972], p. 88), pour Herdner, d'une « liste d'offrandes » (CTA [1963], p. 126). Dans *KTU* ce texte est classé parmi les textes religieux, mais il est absent du recueil de Xella.

2. Sanmartín, *UF* 11 (1979), p. 724-25.

3. « 1,50 » dans TEO (p. 42) est fautif.

4. *Syria* 16 (1935), p. 157.

5. La page 8 du cahier des plans de la sixième campagne est vierge. La forme de la présentation des points topographiques dans les textes du cahier cités plus haut laisse croire qu'il s'agit bien de points fixés en 1934, et non pas de points de telle année précédente. Jusqu'après la guerre, le fouilleur recommençait à « 1 » dans sa numérotation des points topographiques, non seulement chaque année, mais souvent pour une nouvelle tranchée. À notre avis, les points topographiques nommés dans le cahier de fouille

qu'il s'agit d'un endroit assez proche des légendes « tablettes de 1929 » et « tablettes de 1930 » sur le plan de la Maison du Grand Prêtre (*Ugaritica* III, p. 252, fig. 216 ; *TEO*, p. 25).

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 181-82 (copie p. 181 ; cette copie est reprise dans *CTA* [1963], fig. 89 ; photo *CTA*, pl. XLIII).

#### Principales études

Ginsberg, *KU* (1936), p. 132.

Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 181-82.

#### Texte

##### Recto/verso ?

- 1') [... ]I--l[-]l-l[...]
- 2') [... ]l-l àrb'm[...]
- 3') [... ]
- 4') [... ]f'àrb'm
- 5') [... ]l-l'm
- 6') [... ]f'l's'm
- 7') [... ]l-ly àrb'm
- 8') [... ]l špš t'mny[m ...]
- 9') [... ]dbrh l špš'l[...]
- 10') [... ]dbrh l špš[...]
- 11') [... ]l-nptry'l[...]
- 12') [... ]l-lùr'm-l[...]
- 13') [... ]l--l[...]

#### Remarques textuelles

- 1') Les traces que les auteurs de *KTU* ont été les premiers à trouver ici existent bel et bien, mais nous n'arrivons pas à identifier parmi elles le {t} sûr qu'ils pensaient voir.
- 2') On voit des traces des deux clous du {m} et la lecture paraît certaine (cf. *KTU*, avec astérisque).
- 3') La ligne *vacat* qu'insère ici *KTU* semble correcte : l'espace disponible est un peu étroit, mais certaines lignes étant serrées (surtout la ligne 7'), voir ici une ligne serrée est plus facile que d'y voir un vide sans motivation.
- 4') On voit bien un fond de clou du {à} dans la cassure au début de la ligne (avec *KTU*)<sup>6</sup>.
- 5') Le clou droit du {š} étant un *Winkelhaken* ayant un côté parallèle à l'axe de l'écriture, la trace en ligne droite que l'on voit devant le {'} appartient sans doute au {š} de *tš'm*.
- 6') La trace semblable à celle de la ligne précédente appartiendra ici au {t} du même mot *tš'm*.
- 7') Le clou séparateur qu'ont pensé voir les auteurs de *KTU* n'existe pas, comme Xella l'a bien dit<sup>7</sup>, et la place est de toute façon insuffisante. De plus, ce serait le seul séparateur du texte.
- 9') Dans la cassure à droite, on voit une trace du {š} (avec *KTU*).
- 10') Par contre, le même signe a tout à fait disparu ici.
- 11') Virolleaud avait raison pour le clou horizontal qu'il a dessiné comme faisant partie du premier signe : il s'agira donc de {b/d} (contre *KTU*, où l'on trouve {l}).
- 12') Puisqu'il ne reste que la fin d'un clou horizontal du premier signe, le {t} de *KTU* ne peut relever que de l'hypothèse.

Il faut laisser ouverte la possibilité de lire l'avant-dernier signe comme {t} : en effet, le clou horizontal à gauche est un peu court pour {m}, et le côté droit du signe est cassé, mais avec un petit creux là où le clou droit du {t} a pu se placer. Pourtant, le clou de gauche du {t} à la ligne précédente étant placé plus bas qu'ici, {m} est toujours la lecture préférée. {h} semble éliminé, car on ne voit aucune trace du clou inférieur.

correspondent donc aux trouvailles faites dans la « bibliothèque » en 1934 ; le relevé de l'architecte où furent indiqués ces points a disparu ou reste encore à retrouver dans les Archives Schaeffer.

6. La correction de *KTU* par Xella est donc ici mal venue (*OrAn* 17 [1978], p. 230).

7. Ibid.

13') On voit la trace de deux signes, comme il semble que Virolleaud ait voulu indiquer, non pas d'un seul (KTU).

### Traduction

#### Recto/verso ?

- 1') [... ]I--I[-]I-1[...]  
 2') [... ]quarante[...]  
 3') [... ]  
 4') [... ]quarante  
 5') [... ]quat]re-vingt-dix  
 6') [... ]quatre-vingt-dix  
 7') [... ]I-1Y quarante  
 8') [...] à Šapšu/le soleil quatre-vin[gt...]  
 9') [...]DBRH à Šapšu/le soleil[...]  
 10') [...]DBRH à Šapš[u]/le soleil[1...]  
 11') [...]I-1NPTRYI'TI[...]  
 12') [...]I-1'UR'M-I[...]  
 13') [... ]I--I[...]

### Structure du texte

Le texte est trop mal conservé pour qu'on puisse parler de sa structure. Par conséquent, on ne trouve pas d'indice d'ordre structural qui permettrait de définir le genre littéraire du texte.

#### Les dieux

#### Sommaire des offrandes

#### Les bénéficiaires — les offrandes

Aux lignes 8'-10', on trouve le nom špš, qui peut désigner ou bien la divinité Šapšu, ou bien un des suzerains d'Ougarit, c'est-à-dire selon l'époque le roi de Hatti ou celui d'Égypte. Le seul terme sacrificiel possible est ūr'm<sup>1</sup> (ligne 12'), mais la lecture et l'interprétation sont loin d'être certaines. Des objets qui devaient être énumérés aux lignes 2'-7', aucun nom n'est conservé. Les chiffres eux-mêmes ne correspondent pas aux usages des textes rituels proprement dits dans lesquels, si le total de victimes peut être assez grand, on ne trouve pas le chiffre de « quatre-vingt-dix » désignant le montant d'une série d'offrandes.

### Commentaire

Lignes 2'-8'. Comme nous venons de le dire, les chiffres de ces lignes ne correspondent pas aux normes des textes rituels. Mais ils ne correspondent pas non plus aux chiffres ronds du seul texte ougaritique où se trouvent indiqués les détails du tribut à un suzerain d'Ougarit, RS 11.772<sup>+</sup> (CTA 64)<sup>8</sup>.

Lignes 8'-10'. Le nom désignant l'astre solaire, qu'il s'agisse de la divinité ou d'une métaphore pour le roi suzerain, revient trois fois ici, chaque fois précédé par la préposition *l*, qui indique vraisemblablement l'attribution au « Soleil » des objets énumérés<sup>9</sup>.

8. Ceci dans le contexte de l'hypothèse de Sanmartín, selon laquelle ce texte rendrait compte du tribut payé par le roi d'Ougarit à la cour de Ramsès II (UF 11 [1979], p. 724-25).

9. L'interprétation des signes {hl}, qui se suivent aux lignes 9' et 10', comme la particule de présentation *hl* paraît peu probable à la ligne 8', où le chiffre suit immédiatement la formule *l špš*. Du reste, cette particule, dépourvue des éléments *-ny*, est limitée à la poésie.

Lignes 9'-10'. Sans le clou séparateur, il est impossible de dire si nous sommes en présence de la racine DBR, dénotant « la parole, le fait de parler »<sup>10</sup>, ou de la racine BRR, dénotant « la pureté » rituelle ou celle qui est le résultat soit d'avoir acquitté ses obligations envers un supérieur, soit d'être libéré de ces obligations<sup>11</sup>. L'identification précise de l'afixe -h est tout aussi impossible<sup>12</sup>.

Ligne 11'. Trois interprétations principales se présentent à l'esprit : il s'agirait de la racine PTR, qui s'applique en hébreu au « premier-né »<sup>13</sup> ; TRY, qui se trouve dans CTA 6 VI:42<sup>14</sup> ; et NPTRY, nom propre égyptien<sup>15</sup>. Avec les deux premières interprétations, plusieurs coupures du texte sont possibles pour joindre ou, au contraire, pour séparer les signes précédents et suivants des mots principaux (par ex., plusieurs interprétations à partir de la racine PTR sont possibles, y compris celle qui verrait ici le schème-N). Remarquons à propos de la troisième interprétation que la transcription en ougaritique du morphème égyptien du genre féminin par le moyen de {t} est insolite, et que l'auteur de l'hypothèse ne propose aucun parallèle pour cet usage. En outre, le signe devant NPTRY n'est pas {l} (voir la remarque textuelle), et il ne s'agit donc pas de la formule d'attribution des objets que nous avons pensé trouver aux lignes 8'-10'.

Ligne 12'. La lecture de {ūr'ml} est vraisemblable, mais en raison de la lacune qui précède et celle qui suit ce mot, aussi bien que de l'absence dans ce texte du clou séparateur, on ne peut pas être certain de l'identification avec le terme sacrificiel que nous avons commenté à RS 1.001:8<sup>16</sup>.

### Conclusions générales

L'état de la tablette interdit toute classification sûre de ce texte. Pourtant les chiffres employés ne sont conformes ni à l'hypothèse qui y voit un texte rituel proprement dit, ni à celle qui y voit un compte rendu de tribut payé à un roi suzerain. La forme insolite de la transcription du seul nom propre qu'on ait trouvé dans ce texte va contre l'identification précise du suzerain comme étant Ramsès II. D'après le critère des chiffres, il s'agira soit d'un texte administratif où sont indiqués des éléments rassemblés pour servir en fin de compte au tribut d'un roi suzerain, soit d'un texte ayant trait au culte de Šapšu, énumérant des éléments de plusieurs moments cultuels.

10. Ce sens est certain dans la lettre RS 34.124 (voir la nouvelle édition par Bordreuil et Pardee dans RSO VII [1991], p. 142-50). Plusieurs formes de la racine se trouvent aussi dans des passages dont l'interprétation est moins sûre.

11. Dans RS 15.125 (PRU II 5) BRR s'emploie pour qualifier l'individu libéré de l'obligation-*ūnt* et, en tant que comparaison, pour le soleil : *km špš d brt kmt br štqšlm b ūnt 'd 'lm* « comme le soleil est 'pur', ainsi Šitqišalimu est à jamais 'pur' par rapport à l'obligation-*ūnt* ». Cf. le commentaire de BRR en RS 1.003:3.

12. L'interprétation selon laquelle le {h} appartiendrait au mot suivant, à savoir la particule *hl*, semble exclue par la forme de la ligne 8' (voir la note 9).

13. C'est la première interprétation de Virolleaud, *Syria* 16 (1935), p. 182 ; cf. Astour, *JNES* 27 (1968), p. 34, n. 98. Selon Gray (*Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 145 ; *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 197), il pourrait s'agir de l'aube (cf. la même interprétation donnée par certains à *pgr* – voir commentaire de *špš pgr*, RS 1.001:12). Remarquons en passant que ce mot n'a rien à faire avec RS 24.251\*:5 (d'après la numérotation des lignes dans Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. VIII), car là il s'agit de {z}, non pas de {t}, et le {p} est à détacher pour être interprété comme le mot *p*, « bouche » (voir idem, p. 243-44).

14. Texte cité en note par Virolleaud (ibid., p. 182, n. 3).

15. Sanmartín, *UF* 11 (1979), p. 724 : = « *nfr.t-irj* », épouse de Ramsès II.

16. L'absence par ailleurs dans ces textes d'un mot correspondant à *'ūrīm* en hébreu biblique infirme l'interprétation du mot ougaritique par l'hébreu (Virolleaud, *Syria* 16 [1935], p. 182 ; Lods, *RHPR* 16 [1936], p. 122).

## Chapitre 22 : RS 1-11.[021]

RS 1-11.[021]<sup>1</sup> = AO 19.998B = CTA 46B = KTU 1.28

Fig. 9

Dimensions : hauteur 25 mm ; largeur 28 mm ; épaisseur 10 mm.

*État* : Avec RS 1-11.[022] et RS 1-11.[023], il s'agit de trois petits fragments qui peuvent provenir de la même tablette, bien que cela ne soit pas certain. RS 1-11.[022] provient du bord gauche de la tablette, mais sans indice de l'orientation *recto/verso* ; les deux autres fragments ne portent aucun indice de leur place sur la tablette originale. Les fragments sont rangés parmi les textes rituels à cause de (1) l'écriture (voir plus bas) ; (2) la lecture probable de {[g]dlt} en RS 1-11.[021]:2' ; (3) la restitution plausible *b ym* en RS 1-11.[022]:1' ; (4) la proximité de *il* et *b'l* aux lignes 2' et 3' de ce même fragment.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture des trois fragments est semblable et elle ressemble à celle de bon nombre des textes rituels bien établis comme tels (par ex., RS 1.[064]<sup>+</sup>, les textes de la 24<sup>e</sup> campagne), qui ne comporte pas le pivotement du calame vers la droite, caractéristique de bon nombre de textes épistolaires. Par rapport à la thèse de Dijkstra (voir RS 1.009, cette rubrique), selon laquelle RS 1-11.[021] et RS 1-11.[022] auraient appartenu à la tablette RS 1.009, le seul des trois fragments à avoir un signe distinctif est RS 1-11.[022], où l'on trouve un {'} à pointe vers le bas, très différent du {'} de RS 1.009, dont un des côtés est presque parallèle à l'axe de l'écriture. On peut donc nier l'appartenance de RS 1-11.[022] à RS 1.009, mais les données sont insuffisantes pour trancher le cas de RS 1-11.[021]. Il en va de même de RS 1-11.[023], qui de toute façon n'a pas figuré dans l'hypothèse de Dijkstra.

RS 1-11.[021] n'ayant pas de signe distinctif, nous n'avons aucun critère pour décider si son origine est la même que celle de l'un ou l'autre des deux autres fragments inventoriés AO 19.998 et qui lui sont similaires (à savoir RS 1-11.[022] et RS 1-11.[023])<sup>2</sup>, s'il appartient à la même tablette que RS 1.[064]<sup>+</sup>, ou s'il fait partie d'une tablette autrement inconnue. Tout ce que nous pouvons faire ici est de signaler que nous n'avons trouvé aucune invraisemblance dans l'hypothèse de Dijkstra, selon laquelle ce fragment figurerait au milieu des lignes 16 à 18 de RS 1.009. En effet, le *ductus* est similaire à celui de RS 1.009 (mais n'oublions pas qu'aucun signe distinctif ne se trouve sur le petit fragment), la hauteur des signes est similaire, et l'agencement aussi bien que l'espacement des lignes se ressemblent. Qui plus est, les signes qui sont conservés correspondent à une restitution plausible du texte, ce texte étant assuré par le texte parallèle de RS 24.253 (voir le commentaire de RS 1.009)<sup>3</sup>. Tout ce que nous pouvons dire, en conclusion, est que l'appartenance de ce fragment à la tablette RS 1.009 est plus plausible que ne l'est celle des autres fragments qu'y rattache Dijkstra.

1. Selon Herdner, le numéro de mission manque et le texte est « non inventorié » (CTA [1963], p. 130). Ces trois fragments se trouvent dans un petit carton qui porte à l'extérieur l'indication « AO. 19998, Šamra 1930 ». À l'intérieur il se trouve huit fragments qui, eux, portent seulement une lettre de l'alphabet, de « a » à « h ». Le fragment « a » porte aussi le numéro RS 5.274, tandis que le fragment « c » est jointif avec RS 1.026 (voir Pardee, JNES 43 [1984], p. 242-45). Il est donc permis de douter que tous les fragments dans ce carton aient été découverts au cours de la deuxième campagne à Ras Shamra et dans TEO nous avons classé ces fragments parmi les tablettes dont on sait seulement qu'elles ont été découvertes parmi les onze premières campagnes. Aussi selon Herdner, son texte 42 (RS 1-11.[118] = KTU 1.38) faisait lui aussi partie du « lot de fragments inventorié AO 19.998 » (CTA [1963], p. 127). Aujourd'hui ce fragment porte le numéro d'inventaire AO 25.173 et, d'après plusieurs caractéristiques, ferait plutôt partie d'une lettre, probablement la lettre où figurait AO 19.998C (voir Pardee, ibid., p. 245).

2. Le *ductus* des autres fragments cotés AO 19.998 est, à la seule exception possible du fragment « a », celui des textes administratifs et épistolaires (voir la liste dans TEO, p. 384, et la discussion de l'un de ces fragments par Pardee, JNES 43 [1984], p. 242-45).

3. La mise en place du fragment RS 1-11.[021], identifié par son numéro de musée, se voit sur le croquis de Dijkstra, UF 16 (1984), p. 76. Le seul détail qui pourrait aller à l'encontre de l'hypothèse de Dijkstra, est l'angle de la tête des clous verticaux qui produit un bord supérieur en forme de dents de scie en RS 1-11.[021], alors que les mêmes clous ont tendance à s'aligner la tête en RS 1.009.



*Lieu de trouvaille* : incertain (voir *TEO*, p. 64).

*Editio princeps* : *CTA* 46B (sans copie, mais avec photo pl. XLIV).

*Principales études*

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Xella, *TRUI* (1981), p. 161.

**Texte**

*Recto/verso* ?

1') [...] . ʔ-ʔ [...]

2') [...] ʔdʔt [...]

3') [...] . ʔp-ʔ [...]

.....

*Remarques textuelles*

1') On voit l'angle inférieur gauche d'un clou horizontal dans la cassure à droite.

2') La tête du premier clou vertical de {d} est visible et cette lecture de *CTA* et *KTU* est donc confirmée, et la restitution {[g]ʔdʔt} est appuyée.

3') Le premier signe sera {p/h/i}, avec une nette préférence pour {p} en raison de la séparation entre les deux clous (les clous de {h/i} ont davantage tendance à s'emboîter l'un dans l'autre). Du dernier signe, il reste la tête de trois clous verticaux et la lecture multiple {l/ù/d} de *KTU* semble confirmée<sup>4</sup>.

**Traduction**

*Recto/verso* ?

1') [...] ] [...]

2') [...] (une) va]che [...]

3') [...] ]Pid[ray/Pidar ...]

.....

**Structure du texte**

Le texte est trop mal conservé pour permettre d'en déterminer la structure.

*Les dieux*

pd[r(y)]

*Sommaire des sacrifices*

Ligne 2' : (une) vache.

Ligne 3' : un sacrifice inconnu.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

Si la restitution est bonne, la divinité *Pidray* (ou *Pidar*? voir commentaire de RS 24.284:20) figure à la ligne 3' ({pʔdʔ[r(y)]}), mais le nom désignant l'offrande dont celle-ci aurait bénéficié a disparu. Si ce texte est un fragment de RS 1.009 (voir la discussion ici plus haut), l'offrande est à restituer comme étant un bélier (d'après la comparaison avec RS 24.253:14).

4. Les vestiges conviennent donc à la restitution {pd[ry]} que propose Dijkstra (*UF* 16 [1984], p. 71).

## Chapitre 23 : RS 1-11.[022]

RS 1-11.[022] = AO 19.998D = CTA 46A = KTU 1.31

Fig. 9

*Dimensions* : hauteur 29 mm ; largeur 22 mm ; épaisseur 15 mm.

*État* : Voir sur RS 1-11.[021]. Il est vraisemblable, sans être certain, que ce fragment provienne du coin supérieur gauche de la tablette. En effet, bien que la tranche supérieure elle-même ait disparu, la surface actuelle est légèrement arrondie, comme si la cassure avait eu lieu tout près de la tranche.

*Caractéristiques épigraphiques* : Pour une description de ces caractéristiques et de la conclusion qui en découle par rapport à la thèse de Dijkstra, selon laquelle ce fragment aurait constitué le coin supérieur gauche de RS 1.009<sup>1</sup>, voir déjà nos remarques sur les « Caractéristiques épigraphiques » de RS 1.009 et de RS 1-11.[021]. En plus du cas du { ' }, déjà cité dans ces précédentes remarques<sup>2</sup>, on peut mentionner la forme de la tablette elle-même. En effet, ici le bord gauche de la tablette est plat, avec un angle abrupt entre ce bord et la surface principale ; par contre, le seul bord conservé de RS 1.009, à savoir celui de droite, épouse la forme caractéristique des grandes tablettes, ayant deux pans créés par une arête au milieu du bord. Nous avons déjà signalé dans nos remarques sur les « Caractéristiques épigraphiques » de RS 1.[064]<sup>+</sup> que la forme du bord gauche de ce fragment, étant à deux pans, interdit catégoriquement son appartenance à la même tablette que RS 1-11.[022].

*Lieu de trouvaille* : incertain (voir *TEO*, p. 64).

*Editio princeps* : CTA 46A (sans copie, mais avec photo pl. XLIV).

### Principales études

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Xella, *TRU* I (1981), p. 150.

### Texte

*Recto/verso* ?

1') b y<sup>f</sup>-l[...]

2') il<sup>f</sup>-l[...]

3') b<sup>c</sup>l<sup>f</sup>[...]

4') [-]l<sup>f</sup>-l[...]

.....

### Remarques textuelles

1') Le {b} est certain, bien que le sommet des clous verticaux ait disparu ; le {y} est tout aussi certain : on voit cinq des six clous (ces deux remarques par rapport aux astérisques de *KTU*). On voit l'angle inférieur gauche d'un clou horizontal dans la cassure, mais il est trop bas par rapport à l'axe de l'écriture pour convenir à la *restitution* d'un {m} par Xella<sup>3</sup>. Par contre, il pourrait s'agir du {r} proposé par

1. Il s'agit du fragment coté « AO 19.998A » par Dijkstra sur son dessin, *UF* 16 (1984), p. 76.

2. On se rappellera que le { ' } de RS 1.009 a un côté presque parallèle à l'axe de l'écriture, tandis que celui du mot *b' /* ici à la ligne 3' présente une pointe dirigée vers le bas et ressemble donc au premier exemple de la catégorie « C » de la typologie établie par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 261-79 (voir le tableau p. 269). Cf. la note 3 de notre commentaire de RS 1.009.

3. *TRU* I (1981), p. 150. On ne trouve pas mention de ce fragment dans la liste de collations faites par le savant italien au musée du Louvre (*OrAn* 17 [1978], p. 229).

Dijkstra <sup>4</sup>, mais il faudrait tout de même souligner combien la trace est infime.

2') Il y a des traces dans la cassure à droite : on semble voir le coin d'un petit clou vertical placé assez bas par rapport à l'axe de l'écriture. Cela convient à {i} et on pense à la lecture {il'i'l[b]}.

4') De cette ligne on voit seulement la trace d'un clou horizontal et ce qui peut être l'« aile » supérieure d'un {g} (cette trace est pourtant un peu étroite et pourrait représenter la trace d'un brin de paille dans l'argile).

### **Traduction**

*Recto/verso* ?

1') Au m[ois de ...]

2') le dieu/'*Ilu*/'*Ilu*'i[bī ...]

3') *Ba'lu* [...]

4') [...]

.....

### **Structure du texte**

Ce fragment est trop petit pour révéler la structure du texte primitif.

*Les dieux*

*Sommaire des offrandes*

*Les bénéficiaires — les offrandes*

À la ligne 2' se trouve soit le nom commun '*ilu*, soit le nom divin '*Ilu*, soit le théonyme composite '*Ilu*'*ibī*, et à la ligne 3' *Ba'lu* (mais on ne sait de quelle hypostase du dieu de l'orage il s'agit), mais le nom désignant l'offrande dont ces divinités auraient bénéficié a disparu.

### **Commentaire**

Ligne 1'. Bien que l'on ne puisse établir avec certitude qu'il s'agisse du coin supérieur gauche de la tablette, selon la thèse de Dijkstra <sup>5</sup>, la lecture du troisième signe comme {r} qu'a proposée celui-ci est possible. On se trouve donc vraisemblablement au début d'un rituel mensuel.

4. *UF* 16 (1984), p. 71 : {byr[h]}.

5. *Ibid.*

## Chapitre 24 : RS 1-11.[023]

RS 1-11.[023] = AO 19.998H = CTA 46C = KTU 1.29

Fig. 9

Dimensions : hauteur 19 mm ; largeur 19 mm ; épaisseur 8 mm.

*État* : Voir RS 1-11.[021], cette rubrique. Ce petit éclat central ne contient aucun mot assez bien conservé pour établir son contenu rituel, et il se trouve dans cette collection uniquement en raison de sa ressemblance générale avec RS 1-11.[021] et RS 1-11.[022].

*Caractéristiques épigraphiques* : La forme des signes est celle de bon nombre des textes rituels, notamment de celle des deux fragments auxquels il est souvent associé (voir « État »), à savoir des clous verticaux et obliques avec très peu de pivotement du calame à droite.

*Lieu de trouvaille* : incertain (voir *TEO*, p. 64).

*Editio Princeps* : CTA 46C (sans photo ni copie).

### Principale étude

Xella, *TRUI* (1981), p. 159.

### Texte

$$1') [\dots] \Gamma_{-1} \Gamma_{\S} \Gamma_{-1} [\dots]$$
$$2') \dots [\text{---}]^{\text{[-]}} \S^{\text{[-]}} [\text{---}]$$

3') [...]<sup>[-]</sup>[...]

• • • • •

### Remarques textuelles

1') Le premier signe est {b/d} : le bord gauche du signe a disparu et on ne peut pas trancher entre les deux possibilités (on trouve {b} dans *CTA* [avec indication de doute] et dans *KTU* [sans astérisque]). Il est invraisemblable que le deuxième signe soit {l} (la lecture des deux témoins que l'on vient de citer) : on ne voit que le bas de deux clous verticaux et ensuite ce qui semble être l'angle inférieur gauche d'un clou horizontal.

2') Dans la cassure à gauche on voit le bout d'un clou horizontal (le {x} de *KTU*), et dans celle de droite une trace qui est trop infime pour servir à identifier le signe en question (le trait de séparation que l'on trouve dans *KTU* est donc tout sauf certain).

3') Les traces sont celles de deux signes à clous horizontaux multiples ( $\{\grave{a}, n, w, k, r\}$ ).

## Chapitre 25 : RS 12.061

RS 12.061 = DO 3689 = PRU II 162 = UT 143/1162 = KTU 1.78

Fig. 9

*Dimensions* : hauteur 40 mm ; largeur 46 mm ; épaisseur 15 mm.

*État* : Petite tablette entière.

*Caractéristiques épigraphiques* : D'après les signes utilisés, le *ductus* ressemble à celui de RS 1.001 et RS 1.002, à savoir des petits signes avec pivotement du calame à droite, mais non pas de façon exagérée. Ici on ne trouve pas de {1}, le signe qui en dit le plus sur le *ductus* général, mais les clous latéraux du {8} ne sont pas des *Winkelhaken* purs, étant quelque part entre ce clou en coin et le clou vertical en biais typique des textes rituels de la vingt-quatrième campagne.

La disposition du texte sur la tablette montre deux particularités : (1) la tablette est inscrite dans le sens de la largeur ; (2) le *recto* et le *verso* semblent, d'un point de vue purement épigraphique, porter deux textes indépendants : le premier texte se termine en laissant de la place à la fin de la ligne, en laissant vide la place pour une ligne en bas du *recto*, et en laissant la tranche inférieure anépigraphie. Le texte du *verso* commence en haut à gauche de la surface à inscrire. À vrai dire, le principal critère pour distinguer le *recto* du *verso* sera le contenu des textes.

Il est possible, sans plus, que les deux textes soient écrits par deux scribes. Le petit nombre de signes au *verso* interdit des conclusions fermes, mais l'examen du {b} et du {d}, que le scribe du *recto* faisait en plaçant les clous verticaux à droite du coin des clous horizontaux et que le scribe du *verso* plaçait bien sur la pointe ou même à gauche des clous horizontaux ; et du {m}, dont le clou vertical est nettement plus large au *verso* qu'au *recto*, laisse ouverte la possibilité de deux mains différentes<sup>1</sup>. En plus de ces indications provenant du *ductus* même, on peut citer l'hésitation du scribe du *verso* à bien enfoncer le calame, ce qui a eu pour résultat la création de doubles têtes de clou, au {w} initial et au premier clou du {d} (voir les remarques textuelles).

*Lieu de trouvaille* : Porche ouest du palais royal. Parce que le système de « points topographiques » numérotés successivement d'une campagne à l'autre n'était pas encore en usage lors des premières campagnes de fouille au palais, il n'est pas toujours possible de repérer avec précision sur les plans publiés<sup>2</sup> le lieu de trouvaille des objets des campagnes 12 à 14. En confrontant les plans publiés aux plans d'architecte faisant partie des Archives Schaeffer actuellement déposées au Collège de France, on peut le plus souvent résoudre ces questions topographiques. Comme nous l'avons indiqué dans *TEO*, cette tablette fut découverte à « TST 2, p.t. 28 », où « TST » = Tranchée Sud Tell, « sud », bien sûr, par rapport aux précédentes fouilles, celles d'immédiatement avant-guerre qui étaient concentrées dans la région nord-ouest du tell. Le point topographique coté « 28 » est ainsi décrit dans le cahier de fouille, pour la journée du 10 décembre 1948 : « TST2 pt 28, dans le remplissage de la gr[ande] porte en face de l'antichambre à 1 m 25, fragm[ent de] tablette & tabl[ette] ent[ière] ». En marge on trouve les notations secondaires « 12.61, 12.62 »<sup>3</sup>. Or, sur le plan des Archives Schaeffer le point topographique « 28 » de l'année 1948 correspond

1. Il ne faut pas confondre le niveau de la recherche épigraphique et celui de l'interprétation, comme le font Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 465. On peut très bien voir une suite entre les textes du *recto* et du *verso*, comme nous le faisons, mais il faut prendre cette décision en connaissance de cause. On peut même dire que, vu les difficultés de lecture et d'interprétation du texte du *verso*, la grande réserve qu'a montrée Virolleaud dans l'*editio princeps* n'était pas déplacée. Par contre, la conjonction w, par laquelle commence le texte du *verso*, tout en servant de lien éventuel entre les deux textes, ne paraît pas être une base suffisante pour nier les indices de séparation que nous avons signalés plus haut (cf. Aistleitner, *AcOrH* 5 [1955], p. 22).

2. PRU III (1955), pl. I ; *Ugaritica* IV (1962), dépliant I.

3. Nous signalons en passant que l'indication « pièce 28 » pour RS 12.060 donnée dans *TEO* (p. 76) est fautive : cette précision avait été donnée par les auteurs qui croyaient à l'époque que la seule tombe trouvée en 1948-49 était l'ensemble de tombes de la pièce 28 du palais. Or, d'après les données du cahier de fouille

au point topographique « 28+0 » des plans publiés, placé du milieu du seuil de la porte qui communique entre le porche et l'antichambre.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 28 (1951), p. 25-27 (copie à la page 25) ; la tablette est reprise par Virolleaud dans *PRU II* (1957), p. 189-90, n° 162, avec un nouveau commentaire, mais avec la même copie (photo chez Sawyer et Stephenson, *BSOAS* 33 [1970], pl. I).

#### Principales études

- |  |   |
|--|---|
| Aistleitner, <i>AcOrH</i> 5 (1955), p. 22.                             | Gray, <i>Legacy</i> <sup>1</sup> (1957), p. 142.                  |
| Conrad, <i>ZAW</i> 83 (1971), p. 169.                                  | ---- <i>Legacy</i> <sup>2</sup> (1965), p. 194.                   |
| Cooper, <i>Pope</i> (1987), p. 5.                                      | ---- <i>Ugaritica</i> VII (1978), p. 91, 106-7.                   |
| Dahood, <i>Le antiche divinità semitiche</i> (1958), p. 70 (n. 2), 86. | Jirku, <i>Mythus</i> (1966), p. 36.                               |
| De Jong et Van Soldt, <i>JEOL</i> 30 (1987-88), p. 65-77.              | Loretz, <i>Leberschau</i> (1985), p. 11.                          |
| ---- <i>Nature</i> 338/6212 (16 March 1989), p. 238-240.               | Mostert, <i>Nature</i> 341/6238 (14 September 1989), p. 112-113.  |
| Del Olmo Lete, <i>Religión</i> (1992), p. 235.                         | Pardee et Swerdlow, <i>Nature</i> 363/6428 (3 June 1993), p. 406. |
| De Moor, <i>BiOr</i> 26 (1969), p. 103.                                | Renfro, <i>Lexicography</i> (1989), p. 170-74.                    |
| ---- <i>Anthology</i> (1987), p. 164, n. 56.                           | Sawyer et Stephenson, <i>BSOAS</i> 33 (1970), p. 467-89.          |
| Dietrich, Loretz et Sanmartín, <i>UF</i> 6 (1974), p. 464-65.          | Stephenson, <i>Nature</i> 228/5272 (14 November 1970), p. 651-52. |
| Dietrich et Loretz, <i>Deutungen</i> (1986), p. 99-100.                | Vattioni, <i>AION</i> 25 (1965), p. 47-50.                        |
| ---- <i>Mantik</i> (1986), p. 39-85.                                   | Virolleaud, <i>Syria</i> 28 (1951), p. 25-27.                     |
| Dussaud, <i>Herzfeld</i> (1952), p. 70.                                | ---- <i>PRU II</i> (1957), p. 189-90, n° 162.                     |
| Eissfeldt, <i>Afo</i> 16 (1952-53), p. 119.                            | Walker, <i>Nature</i> 338/6212 (16 March 1989), p. 204-5.         |
| Fulco, <i>Rešep</i> (1976), p. 38-40, 44.                              | Xella, <i>AAAS</i> 29-30 (1979-80), p. 149-50.                    |
| Gray, <i>ZAW</i> 64 (1952), p. 50, n. 5.                               | ---- <i>TRUI</i> (1981), p. 171-73.                               |
| ---- <i>PEQ</i> 87 (1955), p. 181-82.                                  | ---- <i>Terra</i> (1984), p. 114-15.                              |

#### Texte

##### Recto

- 1) b tt . ym . ḥdt
- 2) ḥyr . 'rbt
- 3) špš l. l ḡrh
- 4) ršp

##### Verso

- 5) l'w ā ldm l. l tbqm
- 6) skn

#### Remarques textuelles

- 1) Le premier clou séparateur est clair, le second semble avoir été petit lors de sa gravure et maintenant est émoussé (les deux sont absents dans les deux éditions de Virolleaud, présents dans *KTU*<sup>4</sup>).
- 5) Le premier signe sera de préférence {w} (Virolleaud avait lu un {w} à cinq clous<sup>5</sup>, dans *KTU* on trouve un {k} sans indication de doute<sup>6</sup>). C'est sûr qu'il existe deux clous horizontaux à la fin du signe. La seule hésitation quant à la distinction entre {k} et {w} vient du fait que le scribe a trembloté en faisant les deux clous horizontaux superposés qui viennent au début du signe, et on voit à ces deux clous des

de Schaeffer et la description que ce dernier a donnée de la fouille dans *Syria*, une autre tombe fut découverte, à l'ouest de la petite rue qui longeait le palais du côté ouest (*Syria* 28, 1951, p. 6 ; le plan et la coupe de ce caveau funéraire se trouvent à la page 5, et des photos de sa fouille à la planche III, après la page 8). Cette tombe ne figure pas sur les plans qui ont été publiés de cette fouille (Lagarce, *Syria* 61 [1984], p. 160, 176), mais dans une communication orale J. Lagarce place la tombe dans une des « casemates » (le terme est de Schaeffer) qui se trouvent du côté ouest de la rue. Selon l'inventaire (« TST2, Tombe 48,1, Dromos »), aussi bien que le cahier de fouille, la tablette RS 12.060 fut découverte dans le dromos de cette tombe, et les tombes royales n'ont donc rien à faire avec cette trouvaille.

4. Le premier texte qu'ont présenté Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 464, ne comportait pas le second séparateur (y étaient aussi absents, comme dans les éditions de Virolleaud et *KTU*, les séparateurs après {špš}, l. 3 et {dm}, l. 5).

5. Pour être conséquent, il aurait dû représenter le signe comme ayant six clous (voir notre explication qui suit). On peut être certain qu'il ne s'agit pas d'un {r} à six clous (voir RS 6.174:3), car les quatre premiers clous de {r} dans ce texte, au verso comme au recto, sont presque de longueur égale.

6. La lecture fut proposée d'abord par Dietrich, Loretz et Sanmartín dans *UF* 6 (1974), p. 465, et depuis cette date a été généralement adoptée par les commentateurs (voir ci-dessous, la note 40).

ébauches de clous, à savoir, des têtes de clou très minces. Ce qui nous empêche d'adopter cette même explication pour les deux clous suivants, qui font du {k} le {w}, c'est que cette tête de clou est nettement plus large que les ébauches que nous venons de décrire : on voit ici sur le bord inférieur du signe le creux en dent de scie qu'a laissé le deuxième clou, creux qui est absent au début du signe parce que les deux indentations qu'on voit à chaque clou partent du même angle inférieur que la tête du clou elle-même. On peut expliquer ce fait en envisageant que le scribe n'aurait pas enlevé le calame de l'argile pour faire un deuxième clou, et qu'il l'aurait seulement basculé un peu vers le bas et vers la droite en l'enfonçant. Par contre, pour inscrire les troisième et quatrième clous, il a enlevé le calame entre les deux impressions. Fâcheusement, ce texte ne comporte aucun {w} certain pour servir de comparaison à ce signe, mais le dernier clou du {k} à la ligne 6 a été produit par un seul coup de calame, bien net, et par conséquent ne ressemble aucunement au dernier clou du premier signe à la ligne 5<sup>7</sup>.

Le deuxième signe semble être {à}. Virolleaud a lu {'} avec point d'interrogation, ensuite {b} ; les auteurs de *KTU* laissent le {'} entièrement de côté, faisant suivre leur {k} initial par {b}, sans indication de doute. On donnera raison à l'équipe de Münster pour l'absence du {'}<sup>8</sup>, l'espace étant tout à fait insuffisant pour placer ce signe entre le {w} et ce qu'on lisait autrefois comme {b}<sup>9</sup>. De plus, Virolleaud et *KTU* ont bien vu les deux clous inférieurs du deuxième signe, qui sont assez bien conservés, abstraction faite d'une éraflure au bord inférieur de premier clou, qui pourrait faire penser à {n}. La question de la présence des clous verticaux de {b} est plus délicate, car on voit une ligne verticale, pas très nette, qui semble être le bord gauche d'un clou vertical, vraisemblablement un reste après effacement. En effet, la surface du creux qui se voit aujourd'hui est assez lisse, et on ne peut sérieusement douter qu'il s'agisse d'un signe effacé<sup>10</sup>. Il subsiste deux questions, 1<sup>o</sup> de savoir si l'effacement est intentionnel, 2<sup>o</sup> de savoir si les deux clous inférieurs ont été inscrits sur le signe effacé ou s'ils sont les restes de ce signe effacé. Pour répondre à la première question, il nous paraît nécessaire d'accepter que l'effacement est l'acte du scribe et qu'il l'a fait sciemment : la forme du creux est régulière indiquant qu'il s'est fait quand l'argile était encore molle. Cette forme ne se prête donc pas à une explication ayant recours à un accident qui aurait eu lieu lorsque la tablette n'était plus entre les mains du scribe. Et si le creux n'était que par une inadvertance du scribe, il aurait pu corriger son erreur. Quant à la seconde question : la forme du creux, le plus profond au niveau du bord supérieur des signes précédent et suivant, semble indiquer que le scribe voulait effacer seulement les clous supérieurs, pour laisser le bas du signe. Nous concluons que le scribe devait écrire un {à}, qu'il a par inadvertance commencé d'écrire {b} (on ne voit aucune trace du second clou vertical de {b}), et que, se rendant compte de son erreur, il a effacé le (ou les) clou(s) supérieur(s) du {b} pour laisser les deux clous inférieurs qu'on devait par conséquent lire {à}.

On croit voir un clou séparateur, très usé, après {fāldm} (voir plus haut, la note 4).

Le {r} sur le bord droit de la tablette est certain, et le point d'interrogation de Virolleaud n'est pas nécessaire.

### Traduction

#### Recto

- 1) Pendant les six jours (après) la nouvelle lune (du
- 2) mois) de *hiyyāru*, le soleil s'est couché,

7. Que le scribe du *verso* n'avait pas la main très sûre est prouvé par le premier clou vertical du {d}, où l'on voit une petite tête de clou au-dessus du clou principal, évidemment un faux début suivi par la réalisation du clou au bon endroit.

8. S'appuyant uniquement sur la description peu rassurante du {'} par Virolleaud, Dussaud a proposé en 1952 d'abandonner la lecture de ce signe (*Herzfeld*, p. 70).

9. Comparant la tablette actuelle à la copie de Virolleaud, on conclura que celui-ci a pris le premier clou de notre {à} pour un clou indépendant et l'éraflure au bord inférieur de ce clou (voir plus loin, notre description du deuxième signe) pour le premier clou inférieur de {b}. Rien ne parle en faveur de cette lecture, ni l'angle du clou en question, ni l'espace disponible, car on ne voit que deux clous inférieurs.

10. En montrant la tête de deux clous verticaux, la copie de Virolleaud est fautive : la surface du creux est relativement lisse, comme d'ordinaire après effacement, et on ne voit aucune trace des fonds de trou anguleux qu'auraient laissé les clous verticaux de {b}. Remarquons en passant que le bord supérieur de ce creux, qui pourrait éventuellement sur photographie être pris pour le bord supérieur de {b}, ne peut pas constituer les restes du signe, pour trois raisons : (1) l'angle du bord n'est pas juste (comparer l'angle du bord supérieur du {b} plus loin dans la ligne) ; (2) il est trop haut par rapport aux signes environnants (comparer le {d} qui suit immédiatement) ; (3) à l'intérieur on trouve une pente graduelle, alors que le bord supérieur du clou vertical constitue un angle de presque 90° par rapport à la surface de la tablette (comparer l'ombre que crée le bord supérieur des autres clous verticaux sur la photographie).

3) son portier (étant)

4) *Rašap*.

*Verso*

5) Les hommes s'enquerront auprès du

6) gouverneur.

*Texte vocalisé*

1) bi *titti* yômī ḥudti

2) ḥiyyāri 'arabat

3) šapšu tāgīruha

4) rašap

5) wa 'adamu tabaqqirūna

6) sākina

### Structure du texte

La disposition du texte sur la tablette, aussi bien que le sens du texte, indiquent une coupure après la ligne 4. Malgré les différences dans l'interprétation des détails (voir le commentaire), l'accord est général que les lignes 1-4 relatent une observation astronomique, les lignes 5-6 ajoutant l'explication ominologique de l'événement. La structure grammaticale se prête à l'explication bipartite du texte, car le verbe à la ligne 2 est soit au parfait, soit au participe, alors que celui qui se trouve à la ligne 5 est à l'imparfait. Malgré la structure apparente de « protase - apodose », les détails de la structure ne se conforment pas à la structure ominologique, où la protase comporte une particule et où le verbe de la protase est à l'imparfait <sup>11</sup>. Voir le commentaire des lignes 5-6 et les conclusions générales.

*Les dieux*

*špš*

*ršp*

### Commentaire

Lignes 1-2 *b tt ym ḥdt hyr*. Comme nous l'avons vu en commentant *b tt* à RS 1.009:5, la formule « *b* + chiffre + *ym* » ne se trouve que deux fois dans ces textes, ici et à RS 24.256:10, où le {*b*} est entièrement restitué. Ce dernier texte, par sa structure générale et par la forme de l'expression qui se trouve à la ligne 10, indique que la fête de la nouvelle lune pouvait durer une semaine. En effet, on trouve à la ligne 2 le mot *ḥdt*, « nouvelle lune » (mais dans un contexte brisé), à la ligne 8 l'expression *b tt*, « au troisième (jour) », et, sans mention d'autre jour dans l'intervalle, à la ligne 10 la formule {[*b*] ṣlḥ' ym . ḥdt} suivie par le verbe *yrthš*. Ensuite on trouve les noms de nombre « huit » (mais à une forme qui pose difficulté — voir le commentaire), « onze », et ainsi de suite avec des chiffres montants. Dans cette séquence de noms de numéro, et suivie par un verbe dénotant un acte qui se fait en un seul jour (le bain ne s'étend pas sur plusieurs jours et n'est pas ordonné à être répété sur plusieurs jours de suite), il paraît certain que la formule *šb' ym ḥdt* s'applique au septième jour de la fête de la nouvelle lune <sup>12</sup>. La structure de RS 24.256 semble aussi indiquer assez clairement que les sept jours du *ḥdt* n'ont pas trait à la durée de la nouvelle lune en tant que telle <sup>13</sup>, mais à la fête qui se lance au jour même de la nouvelle lune <sup>14</sup>.

11. Voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 128, et les textes ci-dessous RS 24.247<sup>+</sup>, RS 24.302 et RIH 78/14.

12. On se souviendra (voir RS 1.003:1) que, d'après les textes connus jusqu'à ce jour, le mot *ḥdt* n'a jamais le sens clair de « mois » (Dussaud, *Herzfeld* [1952], p. 70 ; De Moor, *BiOr* 26 [1969], p. 103 – changement d'avis en 1987, voir ci-dessous la note 17), ni de « renouveau » (voir RS 24.256:10).

13. La critique formulée par De Moor, à savoir « ... a new moon during six days is hardly conceivable ... » (*BiOr* 26 [1969], p. 103), perd ainsi sa pertinence.

14. Si l'on met le texte de RS 24.256:10 en rapport avec l'importance du 14<sup>e</sup> jour dans ces textes de la pratique, on peut envisager que le rythme du mois rituel se soit fondé sur une division quaternaire, où la



Cette formule fournit donc un parallèle pour la forme générale de RS 12.061:1. Pourtant, elle ne donne pas la réponse à une question qui est essentielle pour l'interprétation du texte provenant du palais royal : la formule de RS 24.256:10 s'exprime-t-elle par le nombre cardinal ou par l'ordinal ? La forme *tt* en RS 12.061:1 est celle du nombre cardinal, alors que la distinction entre les deux formes du nombre n'est pas visible dans l'orthographe consonantique du nombre « sept ». Vu qu'en poésie le nombre ordinal précède parfois le nom qu'il qualifie<sup>15</sup>, nous préférons cette explication de RS 24.256:10, car dans ce texte il s'agit d'un jour précis dans le fil des jours du mois. Cela étant, les deux expressions diffèrent par ce détail, et *b tt ym* signifie donc « pendant six jours », ou « six jours de suite »<sup>16</sup>, non pas « au sixième jour »<sup>17</sup>. L'événement des lignes 2-5 n'eut donc pas lieu une seule fois au sixième jour du mois, il s'est répété six fois sur les six premiers jours du mois<sup>18</sup>.

Les signes {*btt*} furent d'abord interprétés, dans le cadre de l'interprétation du texte comme la description d'une éclipse solaire<sup>19</sup>, comme reflétant une racine *BT*, « avoir honte », et ensuite comme

---

fête de la nouvelle lune occupait le premier quart du mois, c'est-à-dire le premier quartier de la lune, et la fête de la pleine lune le troisième (cf. Virolleaud, *Syria* 28 [1951], p. 25-26 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 199 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 22-24, 158-59 ; et notre commentaire de RS 1.003:3). Mais il est invraisemblable que le premier quartier de la lune se soit appelé « *hdt* » tout court.

15. Gordon, *UT* (1965), §7.44 ; Blau, *IOS* 2 (1972), p. 79. La présence de la forme *tdt* dans les expressions citées montre qu'il s'agit bien de nombres ordinaux.

16. Virolleaud, *Syria* 28 (1951), p. 25-26 ; idem, *PRU* II (1957), p. 189-90 ; Dussaud, *Herzfeld* (1952), p. 70 ; Gray, *ZAW* 64 (1952), p. 50, n. 5 ; idem, *PEQ* 87 (1955), p. 182 ; idem, *Legacy*<sup>1</sup> (1957), p. 142 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> (1965), p. 194 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 91, 106-7 ; Eissfeldt, *AfO* 16 (1952-53), p. 119 ; Dahood, *Le antiche divinità semitiche* (1958), p. 86 ; Vattioni, *AION* 25 (1965), p. 47 ; Conrad, *ZAW* 83 (1971), p. 169 ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 364 ; Müller, *ZDPV* 96 (1980), p. 8 ; Cooper, *Pope* (1987), p. 5.

17. Pour Aistleitner, *tt* était un nombre cardinal jouant le rôle d'un ordinal, mais sans référent précis dans ce texte, car il fait de *ym hdt* une nouvelle formule : « Am sechsten, am Neumondstag » (*AcOrH* 5 [1955], p. 22). Cette interprétation entraînait la conclusion que le mois ougaritique n'était pas lunaire, conclusion démentie par tout ce que l'on a appris depuis lors au sujet de la ménologie ougaritique (voir commentaire de RS 1.003:1). Cf. Jirku, *Mythus* (1966), p. 36 ; De Moor, *BiOr* 26 (1969), p. 103 ; idem, *Anthology* (1987), p. 164, n. 56 (« On (day) six ») ; Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 54-58 (admettent l'analyse d'Aistleitner, tout en préférant une autre étymologie – voir la note suivante). La traduction « on the second day » (Olivier, *JNSL* 1 [1971], p. 41) sera une simple erreur.

18. D'autres interprétations de *tt*, comme élément indépendant de *b* :

– Dietrich et Loretz ont vu dans *tt* un nom de fraction (« Beim Sechstel des Neumondtages » : Loretz, *Leberschau* [1985], p. 11 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 100 – changement d'avis, voir note suivante ; nouveau changement d'avis en 1990, voir plus bas cette note), apparemment signifiant la sixième partie de la journée, hypothèse qui est en soi indémontrable et incriticable, parce que nous n'avons aucune donnée sur les divisions du jour à Ougarit, alors que les données sur la forme des fractions en ougaritique sont très éparses (voir Verreet, *UF* 19 [1987], p. 328). Pour l'interprétation globale à laquelle cette analyse de *tt* a mené, voir plus bas, la note 32.

– De Jong et Van Soldt font de la formule *b tt ym hdt* une façon d'exprimer l'heure : il s'agirait de la sixième heure du jour de la nouvelle lune (*JEOL* 30 [1987-88], p. 68 ; idem, *Nature* 338/6212 [16 March 1989], p. 239 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 235, n. 67, préférant une traduction moins précise : « a las seis » ; pour Lipiński il s'agirait de la double-heure : *Or* 61 [1992], p. 475). Cette formule est pourtant inconnue et semble aller à l'encontre de la structure même de l'expression, où le nom *ym* suit immédiatement le nom de nombre. L'interprétation proposée par De Jong et Van Soldt est aussi fatalement liée à l'hypothèse que les Ougaritains auraient suivi la pratique égyptienne pour faire débiter le mois pendant l'obscurité de la lune et pour faire débiter le jour au lever du soleil, hypothèse que les données chronologiques de ces textes rituels ne permettent pas d'adopter (voir commentaire de RS 1.003:1, et la critique de l'hypothèse par Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 52-54, 62). Enfin, l'interprétation de Lipiński se fonde sur une comparaison avec des textes accadiens (datés « à partir du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ») où se trouve le mot *bēru*, dont l'équivalent est absent du texte ougaritique.

– La dernière idée de Dietrich et Loretz, à savoir d'expliquer *tt* par le mot accadien *šiššu*, « Stille » (*Mantik* [1990], p. 56-57), est dépourvue de toute valeur (cf. Pardee, *JAOS* 113 [1993], p. 616) : le mot *šiššu* est très rare en accadien, il est d'usage tardif, il n'est jamais employé en accadien pour décrire un corps céleste, et il n'a pas d'étymologie claire. Les savants allemands signalent les difficultés, mais n'adoptent pas moins le terme pour leur traduction et explication du texte.

19. Sawyer et Stephenson, *BSOAS* 33 (1970), p. 470, 474 ; Sawyer, *PEQ* 104 (1972), p. 140-41 ; cf. idem, *VT* 31 (1981), p. 88 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 464-65 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 58-62 (pour le changement d'avis que l'on trouvera dans les publications de 1985 et 1986, voir plus bas, la note 28) ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 39 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 149 ; idem, *TRU* I

reflétant la racine BTT, « être triste »<sup>20</sup>. Et par une ironie de l'histoire de l'interprétation de ce texte, cette interprétation de {btt} étant abandonnée, tout le poids de cette interprétation globale est transféré au verbe 'RB<sup>21</sup>, qui ne se prête aucunement à l'hypothèse de l'éclipse (voir plus bas). Il y a de bonnes raisons pour abandonner cette interprétation de {btt}<sup>22</sup>, et l'interprétation globale comme éclipse doit participer à cet abandon.

Le mois de *hiyyāru* se place en hiver, soit au milieu de la saison (janvier/février), soit tout à la fin (février/mars) : si la séquence des mois depuis le mois de *ra'su yēni* semble fixe<sup>23</sup>, la place de

(1981), p. 171, 172 ; cf. Scandone Matthiae et Xella, *RSF* 9 (1981), p. 150-51 ; cf. Xella, *RAI* 25 (1982), p. 328 ; cf. idem, *UF* 16 (1984), p. 340 ; idem, *Terra* (1984), p. 114 ; Loewenstamm, *Comparative Studies* (1980), p. 32, n. 7 ; cf. Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 20, 83 ; Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 240 (donne une nouvelle explication étymologique de l'interprétation de *btt* par Xella, laquelle faisait partie de l'interprétation du texte comme ayant trait à une éclipse solaire – voir la note suivante) ; idem, *Basic Grammar* (1984), p. 156 ; Renfroe, *Lexicography* (1989), p. 173. Dussaud a traduit 'RB par « ne se montre pas », sans préciser la nature de l'événement (*Herzfeld* [1952], p. 71).

– Aistleitner avait déjà pensé à l'interprétation du texte comme la description d'une éclipse solaire, répartissant le texte de telle sorte que cet événement astronomique s'exprimait ainsi : « die Sonne trat in ihre Türöffnung ein » (*AcOrH* 5 [1955], p. 22), répartition que nous ne pouvons accepter (voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ») et qui ne résout pas le problème de l'interprétation de 'RB.

– De Moor adopte une traduction similaire des termes 'rbt špš *tgrh* (mais avec la répartition correcte du texte – il voit dans *ršp* le nom de la porte), pour donner au texte l'interprétation globale comme description de l'équinoxe du printemps (*BiOr* 26 [1969], p. 103 ; *Anthology* [1987], p. 164, n. 56), interprétation qui n'est fondée sur aucune donnée comparative.

– Pour Loewenstamm, le -h de *tgrh* serait locatif : « the sun came to *Ršp's* gate » (*Comparative Studies* [1980], p. 31 = traduction anglaise de « באה שמש שער רשף » en *Tarbiz* 25 [1956], p. 469). La syntaxe est certes admissible, mais cette analyse entraîne l'interprétation de 'rbt comme désignant l'éclipse, qui ne peut pas s'admettre (voir plus haut, cette note, et plus bas, commentaire de 'RB).

20. Cette étymologie fut proposée par Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 240 ; cf. idem, *Basic Grammar* (1984), p. 182, et fut adoptée, avec hésitation, par Renfroe, *Lexicography* (1989), p. 173. Les autres auteurs cités à la note précédente comme ayant accepté l'hypothèse de Sawyer et Stephenson ont pour la plupart accepté l'étymologie proposée par les savants anglais.

21. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 68-69 ; idem, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 238-40 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 54, 56-58 (avec une nouvelle interprétation, inadmissible, de *t*) ; Lipiński, *Or* 61 (1992), p. 475. Ce dernier n'admet ni {btt} ni 'RB comme indices de l'éclipse solaire, fondant cette interprétation globale du texte uniquement sur la présence de *ym*, qui signifierait « le jour » par opposition à « la nuit ». On ne peut pourtant pas admettre cette explication, pour trois raisons principales : (1) dans ces textes le sens de *ym* n'est ainsi limité que là où il est suivi par le mot *ll* (voir le commentaire de RS 1.003:1 où est posée la question du début de la journée, au soir ou au matin) ; (2) le soleil ne se couche ni pendant le jour ni pendant la nuit, mais à la jonction entre les deux – il n'est donc pas possible de conclure à l'éclipse à partir du seul mot *ym* ; (3) quoi qu'on fasse de *ym*, le verbe qui décrit le mouvement du soleil est toujours 'RB qui, comme nous le verrons plus bas, ne s'emploie pas pour désigner l'éclipse solaire.

22. Cooper, *Pope* (1987), p. 5 ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 67 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 50-56. Le principal argument grammatical concerne la forme verbale, qui serait celle du schème-L, normalement factitif s'il s'agit de la racine *mediae infirmae* (Gordon, *UT* [1965], § 9.36 ; Segert, *Basic Grammar* [1984], § 64.65). Du point de vue sémantique, il faudrait des parallèles pertinents pour prouver que l'usage très imagé d'un verbe signifiant « avoir honte, s'affliger » ou « être triste » ait été mis en œuvre pour désigner l'éclipse solaire. Or, le seul parallèle que nous connaissions, et celui-là assez général, se trouve en accadien, où l'une des façons d'exprimer l'éclipse est par le verbe *adāru*, qui a aussi le sens de « s'inquiéter, se faire des soucis » (le verbe est sans rapport étymologique avec *attalū*, « éclipse », qui est sans étymologie évidente). Si on était enclin à penser que le texte ougaritique était calqué sur l'usage accadien, on serait obligé d'admettre que le calque était fort imprécis. Si on écarte l'influence de l'accadien, on doit se représenter que RS 12.061 est en prose et que le texte relève d'une série d'observations astronomiques, ce qui mène à la conclusion que le fait éventuel de l'éclipse aurait été exprimé par le terme normal signifiant « s'éclipser », non pas par un métaphore inventé *ad hoc*. Or, en ouest-sémitique ce fait ne s'exprime pas par le verbe BT/BS, mais plutôt par des verbes signifiant « s'obscurcir », « être frappé », etc. (en syriaque HP', « couvrir », et HSK, « s'obscurcir » ; en araméen LQY, « être frappé » ; en arabe HSF, « disparaître », et KSF, « s'obscurcir » [les rapports entre les deux racines arabes aussi bien qu'entre les deux sens principaux de KSF, à savoir « fendre » et « s'obscurcir », ne sont pas clairs]). Cf. Greenfield et Sokoloff, *JNES* 48 (1989), p. 214.

23. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 69-71 ; cf. idem, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 238-40 ; Van Soldt, *BiOr* 46 (1989), col. 651. L'ordre des mois qu'ont proposé De Jong et Van Soldt nous

cette séquence ou cours de l'année solaire ne l'est pas (voir le commentaire de RS 1.003:1 *rīs yn*, de RS 18.056:54, les conclusions générales à RS 24.249, et le commentaire de RS 24.643:23)<sup>24</sup>.

Ligne 2-4. Le verbe 'RB, dont le sens littéral est « entrer », signifie « se coucher » quand il a pour sujet le soleil (voir déjà RS 1.003:47), son antonyme étant YŠ', « sortir → se lever » (cf. *erēbu/ašû* en accadien). Cet usage des deux verbes est très probablement en rapport avec la perspective cosmologique selon laquelle le soleil « entre » dans sa phase souterraine quand il se couche et « sort » au monde des vivants quand il se lève<sup>25</sup>. Un exemple de la transformation de ces concepts dans d'autres façons de s'exprimer se voit en hébreu, où le nom commun signifiant « le soir », à savoir 'ereb, fait toujours partie de la langue mais où le verbe signifiant « se coucher (quand il s'agit du soleil) » est fourni par le mot signifiant « entrer », à savoir B' (*mediae infirmae*), et où le nom dérivé *mābō'* signifie « lieu du coucher (du soleil) ». C'est par ce passage quotidien du soleil dans les deux parties du ciel, la visible et la souterraine, que la divinité solaire est capable de s'occuper du passage du mort dans l'au-delà d'après la pensée ougaritique<sup>26</sup>. Dès lors, que 'RB puisse porter le poids de l'interprétation de ce texte comme étant le rapport d'une éclipse solaire paraît hors de propos<sup>27</sup>. Les racines BT et BTT ne se prêtant pas à cette interprétation, et 'RB ne s'y prêtant pas mieux, il ne reste formellement rien pour appuyer cette explication globale du texte<sup>28</sup>.

paraît solide, et l'on s'étonne que l'on passe leurs études sous silence, retenant des schémas qui ne reflètent pas les données textuelles de Ras Shamra (Lipiński, *Or* 61 [1992], p. 475-76 ; Cohen, *Cultic Calendars* [1994], p. 377-86). On ne comprend pas, non plus, comment del Olmo Lete peut placer ce mois en automne : « ... *Hiyyaru* would be at Ugarit, at least for the Court, 'the month of all souls', as in a year beginning in Autumn this is also the second month » (OLA 55 [1993], p. 64).

24. Quelle que soit la place que tiennent dans l'année solaire les mois dont le nom est connu, les recherches par De Jong et Van Soldt (ibid.) ont montré pour le moins que le mois de *hiyyāru* ne peut pas être par rapport au printemps comme *ra'su yēni* par rapport à l'automne (De Moor, *Anthology* [1987], p. 168 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 63), car *hiyyāru* n'est pas le sixième mois après *ra'su yēni* mais le cinquième. Autrement dit, si *ra'su yēni* était le mois suivant l'équinoxe d'automne, *hiyyāru* serait le mois qui précédait l'équinoxe de printemps – et si notre hypothèse selon laquelle *ra'su yēni* était le dernier mois de l'année est admissible, *hiyyāru* était en plein hiver.

Quant à l'étymologie du nom de mois, il faut se tenir sur la réserve vis-à-vis de deux propositions : (1) le rapprochement tentant avec le nom de mois mésopotamien *ayyāru* (Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 128-29) n'est probablement pas à poursuivre, en raison de la différence phonétique, et parce que les deux mois ne se situent pas au même moment de l'année (De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 71) ; (2) si l'idée d'y voir le mois du sacrifice de l'âne (Durand, *ARMT* 26/1 [1988], p. 121 ; Cohen, *Cultic Calendars* [1993], p. 374-75, 379) répond assez bien aux données de l'écriture cunéiforme syllabique – on peut cependant remarquer la même différence phonétique qui vient d'être signalée –, il s'agit justement d'un phénomène propre à cette écriture, car le mot s'écrit 'r en ougaritique et ce mot 'r se trouve justement dans le principal texte ougaritique où il est question du sacrifice de l'âne (RS 1.002, rubriques V, VI). Pourquoi les Ougaritains auraient-ils emprunté la forme syllabique du nom ? Cela ne signifierait-il pas que le sens du nom de mois leur était inconnu ? Devant ces difficultés, il paraît légitime de citer la racine arabe *hyr*, largement attestée, qui dénote « le meilleur, la qualité de choix ». En attendant une meilleure étymologie, on préférera celle-ci.

25. Fulco, *Rešep* (1976), p. 40 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 150 ; Cooper, *Pope* (1987), p. 5. Heimpel, *JCS* 38 (1986), p. 127-51, donne les détails sur les conceptions mésopotamiennes du séjour nocturne du soleil.

26. Voir Pardee, *Textes para-mythologiques* (1988), p. 40, n. 142, et ci-dessous les références bibliographiques pour RS 34.126.

27. Voir déjà Cooper, *Pope* (1987), p. 5, n. 59 ; cf. Walker, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 204). Pour les verbes utilisés pour désigner l'éclipse solaire en sémitique, voir plus haut, la note 22. Le verbe 'RB n'est pas parmi les verbes ayant cet emploi, ni en ouest-sémitique ni en accadien (tout au plus *erēbu* s'emploie dans cette dernière langue pour désigner l'occultation d'une étoile par la lune [cf. Sachs et Hunger, *Astronomical Diaries* (1988) I, p. 23], usage tout à fait compréhensible puisqu'à vue d'œil l'étoile « entre » en effet dans la lune pour en sortir de l'autre côté).

28. Avant qu'ait été proposée l'hypothèse de l'éclipse solaire, on a compris 'RB comme signifiant le coucher du soleil (Virolleaud, *Syria* 28 [1951], p. 25 ; Gray, *ZAW* 64 [1952], p. 50, n. 5 ; idem, *PEQ* 87 [1955], p. 182 ; idem, *Legacy*<sup>1</sup> [1957], p. 142 ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 194 ; idem, *Ugaritica* VII [1978], p. 91, 106-7 ; Eissfeldt, *AfO* 16 [1952-53], p. 119 ; Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 70 [n. 2], 86 ; idem, *JBL* 100 [1981], p. 608 ; Iwry, *JAOS* 81 [1961], p. 31, n. 20 ; Matthiae, *OrAn* 2 [1963], p. 37 ; Vattioni, *AION* 25 [1965], p. 47 ; Jirku, *Mythus* [1966], p. 36 ; Gese, *Religionen* [1970], p. 142 ; Conrad, *ZAW* 83 [1971], p. 169), et cette dernière interprétation ne s'est pas totalement éclipsée devant l'autre (cf. Pardee, *UF* 7 [1975],

N'ayant appris jusqu'ici que le fait que le soleil s'est couché six jours de suite <sup>29</sup>, événement qui ne mérite pas d'être l'objet d'une inscription sur argile, il faut se tourner vers la formule par laquelle se termine le texte du *recto*, à savoir *ršp tgrh* <sup>30</sup>, pour trouver le sens et l'importance de l'observation rapportée ici. Plusieurs exégètes ont déjà compris cette formule comme importante en raison de son association au rapport de l'éclipse ; si éclipse il n'y avait pas, le message principal du texte est que *ršp tgrh* était lié au fait autrement banal du coucher du soleil. En rapport avec l'explication du texte comme concernant une éclipse solaire, on a pensé que la formule *ršp tgrh* signifie la visibilité de la planète Mars <sup>31</sup>. Seuls De Jong et Van Soldt ont proposé, comme seconde explication si celle qui se

p. 364 ; Müller, *ZDPV* 96 [1980], p. 8 ; Mettinger, *Studies* [1982], p. 135 ; Yadin, *Iwry* [1985], p. 267 ; Janowski, *Rettungsgewißheit* [1989], p. 108. n. 506).

– Xella, dans sa première interprétation de RS 12.061 (AAAS 29-30 [1979-80], p. 149, 150), a gardé la traduction « s'est couché » pour '*rbt*', tout en mentionnant l'interprétation du texte comme la description d'une éclipse solaire (on sent l'influence de Dietrich, Loretz et Sanmartín, qui étaient fort discrets concernant la bonne interprétation de 'RB dans ce texte : *UF* 6 [1974], p. 464-65) ; mais dans *TRU* I (1981), p. 171-72, l'interprétation comme description d'une éclipse solaire est adoptée sans hésitation par le savant italien, et '*rbt*' est expliqué comme étant susceptible des traductions « 'si nascose' o addirittura 'scomparve' » (cf. idem, *UF* 16 [1984], p. 340 ; idem, *Terra* [1984], p. 115 [« Tramontò »] ; on sent un retour à l'état d'hésitation dans *WO* 19 [1988], p. 51, maintenant citant Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 99-100 ; cf. aussi del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 235 : « eclipse o puesta »).

– Dietrich et Loretz ont vacillé dans leur interprétation du mot '*rbt*' : comme nous l'avons dit, ils se sont montrés discrets dans leur première étude (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 [1974], p. 464-65) ; en 1985 et 1986, abandonnant l'interprétation globale du texte comme ayant trait à une éclipse solaire, ils ont interprété '*rbt*' comme dénotant le coucher du soleil (Loretz, *Leberschau* [1985], p. 11 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen*, p. 99-100 – voir notre critique plus bas, à la note 32) ; enfin, en 1990, ils sont revenus à l'éclipse, ce qui les a obligés de prendre '*rbt*' comme « Beschreibung des Zustandes der Sonne während einer Totaleklipse » ; il s'agirait d'une « metaphorische Deutung » (*Mantik* [1990], p. 58).

29. Nous traitons la question des rapports entre la forme des deux verbes de ce texte, '*rbt*' et *tbqrn*, parfait suivi d'un imparfait, dans le commentaire de la seconde forme. Remarquons ici que le seul fait que 'RB soit au parfait suffit pour éliminer la seule autre interprétation globale de ce texte qui présente tant soit peu de vraisemblance, à savoir celle qui verrait ici un rite d'entrée à l'instar de RS 1.005 *et par.*, car dans les textes ayant trait au rite d'entrée, le verbe 'RB est toujours à l'imparfait. Aussi, à l'encontre de l'interprétation processionnelle, peut-on citer l'absence d'indication topographique en rapport avec l'entrée (cf. *gb bt mlk* RS 1.005:1-2 et *bt mlk* dans RS 1.005:10, RS 19.015:10-11 et RS 24.643:18).

30. Presque tous les commentateurs ont pris *tgr* au sens de « portier ». Entre les deux vocalisations possibles du nom de fonction, à savoir comme participe actif (*ṭāgīru*) ou comme *nomen professionalis* (*ṭāgḡāru* ; cf. Conti, QdS 17 [1990], p. 110 : cette forme est connue déjà en éblaïte), nous avons choisi la première, choix qui ne peut qu'être arbitraire en raison de l'absence de données ougaritiques.

Certains pourtant ont pensé au sens de « porte » : Aistleitner, *AcOrH* 5 (1955), p. 22 ; Loewenstamm, *Tarbiz* 25 (1956), p. 469 (il s'agirait de la divinité entrant dans le temple de *Rašap*) ; idem, *Comparative Studies* (1980), p. 32, n. 7 (il s'agirait de l'entrée du soleil au domaine de *Rašap*) ; De Moor, *BiOr* 26 (1969), p. 103 ; *Anthology* (1987), p. 164, n. 56. Pour les points de vue de ces trois auteurs dans le contexte de l'interprétation globale du texte comme dénotant l'éclipse du soleil, cf. plus haut, la note 19.

31. Sawyer et Stephenson, *BSOAS* 33 (1970), p. 471 (mais l'astre qu'auraient observé en fait les Ougaritains aurait été Aldebaran ! ; cf. Sawyer, *VT* 31 [1981], p. 88 : « a bright red star ») ; Stephenson, *Nature* 228/5272 (14 November 1970), p. 652 ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 39-40 ; Xella, *Terra* (1984), p. 115 (on trouvera de l'hésitation chez idem, AAAS 29-30 [1979-80], p. 150 ; idem, *TRU* I [1981], p. 172-73) ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 68, 72-73 ; idem, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 238-40 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 11 (n'épousant pas l'hypothèse de l'éclipse) ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 99 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 60 (adoptant l'hypothèse de l'éclipse) – dans leur étude précédente, Dietrich, Loretz et Sanmartín n'indiquent pas s'ils acceptent ou non l'identification *ršp*-Mars (*UF* 6 [1974], p. 464-65) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 235. Avant qu'ait été proposée l'hypothèse de l'éclipse solaire, Nougayrol avait signalé, non sans hésitation, la possibilité de l'identification *Rašap-Nergal*-Mars (*Ugaritica* V [1968], p. 57, n. 3 ; cf. Conrad, *ZAW* 83 [1971], p. 169). Voir plus bas, la note 36. Caquot parle du « katastérisme » de *Rašap* sans identifier l'astre en question (*Syria* 35 [1958], p. 57). Gray a identifié *ršp* ici à « the Venus-star » (*PEQ* 87 [1955], p. 182, n. 2 ; cf. Vattioni, *AION* 25 [1965], p. 48), identification qui n'a trouvé aucun appui dans les textes publiés depuis cette date. L'idée que l'association de *Šapaš* et de *Rašap* ici constituerait un indice du caractère solaire du dernier (Virolleaud *apud* Nougayrol, *CRAI* 1957, p. 85 [qui s'était exprimé plus prudemment dans son *editio princeps*, *Syria* 28 (1951), p. 26] ; Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 70, n. 2) est un *non sequitur* criant, car le texte dit bien que *Rašap* n'était que le portier de la divinité solaire (cf. Dussaud, *Herzfeld* [1952], p. 71 ; Matthiae, *OrAn* 2 [1963], p. 37-38 ; Conrad, *ZAW* 83 [1971], p. 169 ; Scandone Matthiae et Xella, *RSF* 9 [1981], p. 150-51).

fonde sur l'éclipse du soleil n'est pas recevable, l'interprétation qui semble le mieux se conformer aux données grammaticales du texte : il s'agit du coucher héliaque de la planète Mars (selon notre interprétation le coucher héliaque proprement dit n'aurait eu lieu que le sixième jour)<sup>32</sup>. Cette explication correspond mieux aux données du texte, mais une réserve est nécessaire : il ne s'agit pas d'une observation qui prend sa place dans la ligne de la science astronomique babylonienne, car ce qui intéressait les astronomes anciens était le premier lever/coucher visible de l'astre en question alors qu'ici l'observation comprend six jours de suite. Vu la mention du *ym hdt*, il paraît légitime d'interpréter le fait rapporté ici comme ayant eu lieu dans le contexte du culte, c'est-à-dire que, pendant les six premiers jours du mois rituel, la planète Mars fut visible dans l'ouest au moment du coucher du soleil. Nous interprétons ce rapport comme impliquant que la planète n'était plus visible le 7<sup>e</sup> jour, que le coucher héliaque proprement dit eut lieu le 6<sup>e</sup> jour. Bien qu'elle ne reflète pas les soucis de l'astronomie mathématique des Babyloniens<sup>33</sup>, cette explication comporte un élément de précision astronomique absente des autres solutions qui sont indépendantes de l'idée de l'éclipse solaire<sup>34</sup>.

32. « We follow Sawyer and Stephenson [sic] in assuming that the text refers to a solar eclipse. However, reference to a more common phenomenon [sic] like e.g. the heliacal setting of Mars – often recorded in Babylonian texts – cannot be excluded » (*JEOL* 30 [1987-88], p. 69). À la note 7 est rapporté le fait que les assyriologues H. Hunger et C. B. F. Walker préférèrent l'interprétation qui y voit le coucher héliaque de Mars. L'hypothèse est refusée par Seitter et Duerbeck, *Mantik* (1990), p. 283. Ajoutons ici que les deux raisons indiquées par De Jong et Van Soldt pour préférer l'interprétation comme éclipse solaire (*ibid.*) n'ont pas de valeur. Selon le premier argument, il existe peu de textes rapportant des événements astronomiques, et il faudrait en conclure que seuls les événements les plus importants étaient notés (cf. Seitter et Duerbeck, *ibid.*, p. 285). Le fait est sûr et la conclusion possible, mais cela n'a aucune portée sur l'interprétation de ce texte-ci, car nous n'avons probablement qu'une petite partie du total des tablettes inscrites à Ougarit, et l'éclipse du soleil étant un événement rare, les chances d'être tombé sur un texte rapportant une éclipse sont infimes, alors que les chances de tomber sur un texte relatant un autre événement astronomique dépendront de l'importance et de la fréquence de l'événement. Tout ce que les circonstances de la rédaction, d'un côté, et de la trouvaille, de l'autre, demandent, c'est que l'événement rapporté soit assez rare pour mériter l'inscription sur argile. Le fait que le coucher héliaque de Mars fut rapporté en Mésopotamie est une raison suffisante de trouver rapporté à Ougarit un phénomène similaire – surtout qu'ici ce phénomène fait partie d'une série d'observations s'étendant sur sept jours –, car la science mésopotamienne fut en honneur à Ougarit, comme le montrent les centaines de tablettes consacrées à un aspect ou un autre de la littérature suméro-accadienne. Selon le second argument, seul un événement aussi sinistre que l'éclipse solaire pouvait nécessiter l'inspection de deux foies. L'argument n'étant pas appuyé par des faits de la pratique hépatoscopique dans d'autres secteurs du Proche-Orient ancien, nous ne lui accordons aucune valeur : comment savons-nous que le coucher de Mars, visible les six premiers jours du mois lunaire, n'avait pas assez d'importance pour motiver la prise de présages hépatoscopiques ? De toute façon, le texte ougaritique ne contient peut-être pas les éléments qui ont suscité l'argument : au texte du verso il ne semble s'agir ni de « foies », ni de « danger » (voir les remarques textuelles et le commentaire).

À cette interprétation, on peut comparer la deuxième explication du texte par Dietrich et Loretz, selon laquelle il s'agirait d'une « Konstellation von Neumond und Mars », explication qui dépend de l'interprétation, déjà mentionnée plus haut, à la note 18, de *u* comme un nom de fraction dénotant l'heure de l'événement (Loretz, *Leberschau* [1985], p. 11 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 99). À première vue l'explication ne paraît pas hors de propos, mais quand on lit aussi à la page 99 des *Deutungen* que « Diese Angabe stimmt mit der auch bei den Westsemiten üblichen Zählung des Tages vom Abend an überein » (cf. Loretz, *Leberschau*, *ibid.*), et quand on tourne la page et lit la traduction proposée, la première impression se transforme en étonnement : « Beim Sechstel des Neumondtages des (Monats) Hjar ging unter die Sonne » (cf. Loretz, *Leberschau*, *ibid.*). En effet, la comparaison des trois propos paraît indiquer que d'après les savants de Münster le soleil s'est couché « au sixième de la journée », ce qui semble signifier quatre heures après le début de la journée, c'est-à-dire que le soleil s'est couché quatre heures après le coucher du soleil (autre interprétation de l'allemand : le soleil s'est couché pendant la sixième partie de la journée). Ses auteurs ont dû se rendre compte de la difficulté, car ils ont changé d'avis en 1990 (voir plus haut, fin de la note 18).

33. Voir les multiples ouvrages de O. Neugebauer sur les rapports entre l'astronomie et les mathématiques dans l'antiquité.

34. Par exemple, Cooper pense qu'il s'agit du coucher du soleil, six jours de suite, dans un secteur du ciel qui s'appelait « la porte de *Rašap* » (*Pope* [1987], p. 5, n. 59 ; cf. De Moor, *BiOr* 26 [1969], p. 103 ; *Anthology* [1987], p. 164, n. 56, qui pense que la porte elle-même s'appelait *ršp*). Qu'on ait pensé que le soleil passait par une porte pour entrer au monde souterrain et pour en sortir n'a rien de surprenant, mais

L'identification de la divinité *Rašap* avec un astre semble nécessaire ici, car s'il ne s'agissait que de *Rašap* servant de portier des enfers en raison de son caractère infernal fondamental<sup>35</sup>, cette fonction n'aurait rien de particulier, et une raison suffisante pour créer le texte actuel n'aurait donc pas existé. L'identification avec la planète Mars dépend de l'identification de la divinité mésopotamienne *Nergal* avec la même planète, car l'identité de *Rašap* et de *Nergal* est établie par le « panthéon » d'Ougarit, RS 1.017, tandis que l'identification de *Nergal* avec la planète Mars est attestée, quoique très rarement<sup>36</sup>. Que la planète fût appelée par le nom d'une divinité plutôt que par le nom de l'astre proprement dit<sup>37</sup> peut s'expliquer par le fait que le texte ne relève pas de soucis proprement astronomiques, mais du contexte culturel.

La visibilité de Mars était déjà chose dangereuse<sup>38</sup> ; la conjonction entre cette visibilité et la néoménie, conjonction qui s'est étendue sur six jours de suite pour disparaître au 7<sup>e</sup> jour (interprétation vraisemblable du silence du texte au sujet du 7<sup>e</sup> jour), et pour laquelle il n'y avait pas d'explication à portée de main, a dû susciter l'épouvante parmi ceux qui suivaient les observations, et le résultat inscrit au verso s'en est suivi.

Si notre interprétation de ce passage est la bonne, il devient clair qu'il n'existe dans la pensée ougaritique aucun rapport particulier entre *Šapaš* et *Rašap*, pas plus qu'entre le soleil et la planète Mars, car toutes les planètes connues à l'époque ont pu une fois ou l'autre servir de « portier » pour *Šapaš*, à savoir être visible sur l'horizon lors de son coucher.

Enfin, le terme même de « portier » implique que *Šapaš* entrait dans son lieu de séjour nocturne par des portes, concept qui n'est pas sans parallèles dans le Proche-Orient<sup>39</sup>.

Lignes 5-6. Les difficultés que pose la lecture des deux premiers signes à la ligne 5 pèsent sur toute explication de cette ligne. L'interprétation généralement adoptée depuis la nouvelle lecture du début de la ligne 5 par Dietrich, Loretz et Sanmartín en 1974, à savoir, « Die Lebern überprüfte man : Gefahr » (*kbdm tbqrn skn*)<sup>40</sup>, comporte trois problèmes importants : (1) malgré l'assurance avec laquelle ils sont proposés<sup>41</sup>, les signes {k} et {b} sont tout sauf certains (voir les remarques

puisque *Rašap* était le maître principal de l'au-delà ce serait étonnant que le soleil ne passe par sa porte que pendant six jours et que le fait d'y passer ait eu assez d'importance pour faire naître ce texte.

35. Cf. Israel, *SMSR* 53 (1987), p. 16 ; Xella, *WO* 19 (1988), p. 51. Bien que nous écartions l'interprétation de RS 12.061 qui fait de *Rašap* le portier permanent du soleil (voir note précédente), nous pouvons accepter que le terme *hgb*, souvent comparé à *tgr*, exprime ce fait (cf. les deux savants cités au début de cette note et notre commentaire de *ršp hgb* en RS 19.013:2). Les rapports entre les diverses manifestations de *Rašap*, sa fonction de « portier », et les statues de lions placées des deux côtés de la porte dans certaines constructions (Yadin, *Iwry* [1985], p. 267) sont difficiles à cerner (voir RS 25.318).

36. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 57, n. 3 ; Sawyer et Stephenson, *BSOAS* 33 (1970), p. 471 ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 68 ; Reiner, *NABŪ* 1993/1, p. 21, n° 26. Walker a insisté sur la rareté de l'identification *Nergal*/Mars en Mésopotamie (*Nature* 338/6212 [16 March 1989], p. 204), et il a eu l'obligeance de nous signaler la dernière édition de ces textes (Hunger, *Astrological Reports* [1992], p. 72, texte 114 : 8, p. 278, texte 502 *recto* 11).

37. Cf. Walker, *ibid.*

38. Von Weiher, *Nergal* (1971), p. 34, 76-83 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 62.

39. Cf. Neugebauer, *Ethiopic Astronomy* (1979), p. 109 ; Cooper, *Pope* (1987), p. 5 ; Heimpel, *JCS* 38 (1986), p. 127-51.

40. *UF* 6 (1974), p. 465 ; *idem*, *KTU* (1976), p. 94 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 11 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 99 ; *idem*, *Mantik* (1990), p. 42, 45, 48, 49 (avec trois options pour la traduction de *skn*), 60-61. Cf. Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 149 ; *idem*, *TRU* 1 (1981), p. 171, 173 ; *idem*, *RAI* 25 (1982), p. 328 ; *idem*, *Terra* (1984), p. 115 ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 83-84 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 327 (*skn* n'est pas traduit) ; *idem*, *Modi* (1988), p. 52 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 164, n. 56 (avec une autre interprétation de *skn*) ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 67-69 ; *idem*, *Nature* 338/6212 (16 March 1989), p. 239 ; Mostert, *Nature* 341/6238 (14 September 1989), p. 112 ; del Olmo Lete, *Religião* (1992), p. 235 ; Lipiński, *Or* 61 (1992), p. 475 (*skn* = « danger »). Pour analyser la forme *kbdm*, on a hésité entre le singulier, le duel et le pluriel (voir Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 61, où les auteurs ont oublié de signaler dans la note 376 que Loretz, *Leberschau*, p. 11, et Dietrich et Loretz, *Deutungen*, p. 100, ont traduit *kbdm* par un singulier, analyse critiquée dans le texte). En 1992 Watson pensait encore à un singulier + *-m* (*AuOr* 10, p. 233).

41. On ne trouve aucune indication de doute attachée à ces signes, ni dans *KTU* (p. 94), ni dans les études citées. La foi accordée à la lecture du mot signifiant « foie(s) » a sûrement eu sa part dans la

textuelles) ; (2) les événements astronomiques constituaient en eux-mêmes des présages, et la vérification par l'extispicine était plutôt rare <sup>42</sup> ; (3) le sens de « danger » pour le mot *skn* n'est pas attesté avec certitude en ougaritique, et cette acception pourrait en fait être le résultat d'une évolution sémantique plus tardive <sup>43</sup>.

On trouve plusieurs fois en ougaritique le mot *ādm* correspondant à *ʾādām* en hébreu biblique : (1) à CTA 3 II:7-8 *ādm* est en parallèle avec *lim*, « peuple » ; (2) l'épithète *āb ādm*, « père des hommes », s'emploie plusieurs fois pour *ʾilu* dans l'histoire de *Kirta* ; (3) on trouve *piʾtl ādm*, « les tempes de l'homme » dans un des textes para-mythologiques (RS 24.251:3) <sup>44</sup>. D'après les deux premiers usages, il est clair que le mot dénote plutôt la collectivité humaine que l'individu, ce qui expliquerait pourquoi le verbe est ici au pluriel. Si ce texte reflète des observations astronomiques faites à Ougarit même, et nous ne voyons aucune raison de douter de cela, *ādm* désigne ici le personnel du palais (ou même la population d'Ougarit) vue comme collectivité <sup>45</sup>.

Le verbe BQR n'est attesté qu'ici en ougaritique <sup>46</sup>. En hébreu biblique le *piel* de cette racine signifie soit « rechercher, aller à la recherche de » (cf. Ézék. 34:11, 12), soit « s'enquérir (auprès d'une divinité) » (II Rois 16:15), et en araméen biblique le *pacl* signifie « faire une recherche (dans des archives) » (plusieurs fois dans le livre d'Ezra) <sup>47</sup>. Le sens fondamental de « (re)chercher » continue dans les dialectes plus tardifs de l'hébreu et de l'araméen et se trouve même en arabe, où le sens principal est pourtant « fendre ». En nabatéen on trouve le nom de fonction *mbqr*, mais le sens précis du terme, à ce que nous sachions, est conjectural <sup>48</sup>.

Un sens large de « (re)chercher » semble donc vraisemblable ici, mais l'extrême laconisme du texte actuel nous empêche de déterminer sa nuance précise <sup>49</sup>. Vu la haute station du *sākinu* et sa dépendance du palais <sup>50</sup>, il semble peu vraisemblable que le sens ici soit « le peuple ira à la recherche d'un (nouveau) gouverneur » <sup>51</sup>. Il est donc préférable de voir ici plutôt la consultation du gouverneur de la ville d'Ougarit par la population. Si le texte du *verso* suit logiquement et temporellement celui du *recto*, la consultation devait avoir lieu par suite des événements astronomiques notés dans le premier texte. Quel était l'objectif de la consultation ? Pourquoi le gouverneur, qui s'occupait principalement des affaires matérielles du palais, était-il consulté à la suite

description erronée par Dietrich et Loretz de l'objet comme étant un « Lebermodell » (*Deutungen* [1986], p. 99 ; cf. la correction implicite dans *Mantik* [1990], p. 60).

42. De Jong et Van Soldt n'en citent que trois cas (*JEOL* 30 [1987-88], p. 69, n. 6). Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 61, n. 375, citent Durant, *AEM* 1/1 (1988), p. 46-48, où il n'est pas question de la vérification de présages astronomiques.

43. Ce sens n'est attesté qu'une fois en hébreu biblique (Qoh. 10:9) et le seul autre texte ougaritique pour lequel on a proposé ce sens est susceptible d'autres interprétations (il s'agit de CTA 12 II:53 ; cf. Lipiński, *UF* 5 [1973], p. 191-94 ; Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* [1974], p. 349, n. t ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 [1974], p. 43 ; Loretz, *Leberschau* [1985], p. 11 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 61, 63-85 ; Xella, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 149 ; idem, *TRU I* [1981], p. 171, 173 ; idem, *Terra* [1984], p. 115 ; del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 485, 595 ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 67, 69 ; idem, *Nature* 338/6212 [16 March 1989], p. 239 ; Renfroe, *Lexicography* [1989], p. 170 ; Tropper, *Nekromantie* [1989], p. 131, n. 48 ; Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 233).

44. Cf. Pardee, *Textes para-mythologiques* (1988), p. 233, 241, 243.

45. Freilich (communication personnelle) suggère de voir en *ādm* le pluriel d'un nom commun ayant le sens de « désastre, calamité » (≈ l'hébr. ʾD) : « des calamités poursuivront le gouverneur ». Nous hésitons devant cette interprétation parce que ce texte n'a pas la forme classique des textes ominologiques.

46. Le nom propre *bqrt* est attesté en *PRU V* 84:5, mais son explication étymologique est incertaine (cf. Gröndahl, *PTU* [1967], p. 119-20 ; d'après *KTU*, p. 282, il s'agirait de la préposition *b* + *qrt*).

47. Cf. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 13-28, 108 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 61.

48. Cf. Hoftijzer et Jongeling, *Dictionary* (1995), p. 187.

49. Le sens technique de « consulter (par extispicine) » que veulent prêter au verbe certains (Gray, *Kings* [1970], p. 637 [avec hésitation] ; Loretz, *Leberschau* [1985], p. 13-28, 108 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 61 ; Loretz, *OBO* 129 [1993], p. 513 ; Meyer, *OBO* 129 [1993], p. 531, 536) dépend de ce seul passage, où la lecture du mot signifiant « foie » est tout sauf certaine.

50. Voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 34 (1987), p. 431-32.

51. D'après Heltzer, tous les *sākinu* étaient nommés par le roi (*Rural Community* [1976], p. 83).



d'observations astronomiques ? Nous ne pouvons que supposer que ceux qui ont fait les observations, probablement les prêtres en tant que responsables du bon déroulement du calendrier cultuel, étaient incapables d'expliquer le phénomène ; poussés par le besoin impératif d'expliquer les événements astronomiques, les hommes du palais (ou de la ville) ont demandé au gouverneur de faire en sorte qu'une explication soit trouvée. Il a pu s'agir de nommer une commission pour faire une enquête à l'étranger, où les sciences astronomiques étaient mieux connues et mieux documentées.

Enfin, pourquoi le verbe du texte du *verso* est-il à l'imparfait, alors que celui du *recto* est au parfait ? Celle-ci n'est pas la forme habituelle des textes de présages, comme le montrent RIH 78/14 (présages astronomiques) et RS 24.302, où la structure est imparfait - imparfait. Ce texte ne constitue donc pas un texte ominologique proprement dit, à protase et apodose, signifiant « si X arrive, Y s'ensuivra ». Il s'agit au contraire du rapport d'une série d'observations astronomiques. Au moment où ce texte a été écrit elles étaient terminées — on peut même supposer que nous sommes au soir du 7 du mois, où le phénomène ne s'est pas répété. À ce moment, l'auteur du texte du *verso* tranche : « Les hommes s'enquerront auprès du *sākinu* »<sup>52</sup>, ce qu'ils ont dû faire, car la tablette fut découverte devant le palais<sup>53</sup>. Des résultats de l'enquête, aucune donnée ne nous est parvenue.

### Conclusions générales

L'analyse épigraphique et philologique des deux textes inscrits sur la tablette RS 12.061 nous a amené à y voir deux textes indépendants, mais reliés par les circonstances qui les ont suscités. Vu comme un ensemble, ce texte n'épouse pas la forme des textes ominologiques, qui comporte une particule conditionnelle/temporelle et où le verbe du protase aussi bien que de l'apodose est à l'imparfait. Il s'agit au contraire du rapport concernant une série d'observations astronomiques<sup>54</sup> qui ont été faites sur six jours de suite d'après lesquelles la planète Mars était visible au moment du coucher du soleil chacun des six jours. On peut supposer, parce que le texte ne parle que de six jours alors que RS 24.256 montre que la fête de la nouvelle lune durait sept jours, que le phénomène ne s'est reproduit que six fois, Mars n'étant plus visible au septième jour. À la suite de ces observations, « les hommes » devront consulter le gouverneur. L'emploi de l'imparfait pour le verbe exprimant cette consultation indique que cet acte était encore inaccompli au moment de la rédaction du texte. Nous supposons que cette consultation ait eu pour but de trouver une explication du phénomène astronomique observé.

52. Le(s) verbe(s) au *recto* étant au parfait, Mallon essaie de comprendre pourquoi ce verbe est à l'imparfait, et propose qu'il s'agit d'un acte répété (*Ugaritic Verb* [1982], p. 84 : « they kept examining »). On comprend cet effort, car la description par Mallon du système verbal de la prose ougaritique comme ne comprenant pas de YQTL-prétérit est juste, comme l'est donc sa critique de la traduction de Dietrich et Loretz ; mais l'interprétation de l'imparfait comme reflet d'un nouveau départ convient mieux à la disposition des textes sur le *recto* et le *verso* de la tablette.

53. N'oublions pas les quelques détails qui indiquent que le scribe du texte du *verso* n'était peut-être pas le même que celui qui a écrit le texte du *recto* (voir « Caractéristiques épigraphiques »). Nous n'accordons pas un grand poids à cette possibilité, et ne saurions de toute façon l'interpréter parce que la nature de l'argile fait en sorte qu'un grand laps de temps n'a pas pu s'écouler entre la mise sur tablette du premier texte et du second.

54. Le terme « astrologique » (Virolleaud, *Syria* 28 [1951], p. 25 ; Gray, *PEQ* 87 [1955], p. 181 [pour la critique de l'interprétation globale proposée ici, voir Kümmel, *Ersatzrituale* (1967), p. 186-87] ; idem, *Legacy*<sup>2</sup> [1965], p. 194 – voir plus bas, cette note ; Caquot, *Semitica* 6 [1956], p. 55 ; Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 86 ; Eissfeldt, *JSS* 5 [1960], p. 4 ; Conrad, *ZAW* 83 [1971], p. 169 [avec point d'interrogation]) semble déplacé ici ; la description comme « présage astral » (Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 352) est, nous semble-t-il, plus proche de la vérité, si l'on accepte que le texte n'a pas la forme ominologique aussi bien que la conclusion qui semble s'ensuivre, à savoir que le sens du présage était en l'occurrence inconnu. L'identification comme texte astronomique fut proposée peu après sa publication par Gray (*ZAW* 64 [1952], p. 50, n. 5), qui l'a abandonnée dans ses études ultérieures (références plus haut, cette note), et elle est bien sûr à la base de l'interprétation comme éclipse examinée plus haut, aussi bien que de celle qui y voit le rapport d'une « Konstellation von Neumond und Mars » (Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 99 ; cf. Loretz, *Leberschau* [1985], p. 11).



## Chapitre 26 : RS 13.006

RS 13.006 = DO 3694 = PRU II 154 = UT 144/1154 = KTU 1.79

Fig. 10, 34

*Dimensions* : hauteur 82 mm ; largeur 59 mm ; épaisseur 30 mm.

*État* : Tablette dont il ne manque que le coin supérieur gauche. Pourtant la surface est fâcheusement usée et craquelée, et quelques éclats ont disparu.

*Caractéristiques épigraphiques* : Cette tablette constitue une rareté parmi ces textes religieux en ce qu'elle est inscrite en lignes continues depuis le *recto* jusqu'au *verso*. On trouve parfois des lignes éparses qui débordent sérieusement<sup>1</sup> sur le *verso* (RS 1.005:1-2 ; RS 15.072:2 — qui par sa ressemblance au texte actuel constitue un cas à part), mais on ne trouve pas d'autres textes rituels dont l'agencement principal consiste en l'écriture qui contourne la tablette. On verra que ce texte par son contenu, bien qu'ayant trait à un sacrifice, ne ressortit pas au culte royal, l'origine de la plupart des textes habituellement décrits comme appartenant à la pratique rituelle.

Le *ductus* est particulier en ce que les clous verticaux sont écrits sans pivotement du calame, mais que les clous latéraux du {§} sont des *Winkelhaken*, caractéristique qui s'associe souvent à l'aplatissement des clous verticaux. Même là, la situation est particulière : une des pointes du clou latéral droit du {§} est vers le bas ici, tandis que normalement, là où les clous latéraux sont des *Winkelhaken*, un des côtés est vers le bas.

*Lieu de trouvaille* : Dans l'inventaire on trouve la notice : « Tr. EW. 1 Pt 4 à 0,80 », et dans le cahier de fouille pour mardi, le 6 décembre 1949 on lit : « Pt. 4. EW 1 à 0 m 80, tabl[ette] presque entière, terre blanchâtre pouss[ièreuse] à côté muret renversé ... ». Quand on repère le point topographique 4 de l'année 1949 sur le plan original (voir RS 12.061, cette rubrique), on découvre qu'il s'agit du point 4 se situant près du seuil occidental de la pièce 28, celle où se trouvaient les tombes royales (et non pas, donc, le point « 4<sup>to</sup> » situé dans la pièce 4).

Sur l'inventaire des « archives » de tablettes préparé par Schaeffer (aujourd'hui parmi les Archives Schaeffer déposées au Collège de France), on trouve la mention « isolé », pour ce point topographique, voulant dire que cette tablette ne faisait pas partie d'un groupe de tablettes. L'état d'usure de la surface indique que la tablette a dû être exposée aux éléments pendant une durée assez longue. Peu de tablettes rituelles ont été découvertes à l'intérieur du palais royal, ce qui laisse penser que l'isolement de celle-ci constitue un indice de sa présence adventice au palais : cette première impression est renforcée par l'absence dans ce texte d'éléments propres au culte royal. On verra qu'il en est de même de RS 15.072, sous plusieurs aspects tablette sœur de celle-ci. Cette dernière tablette, dont la facture, l'écriture, et le contenu ressemblent de très près à ceux de RS 13.006, se trouvait à la même profondeur, mais à presque trente mètres de distance. Nous ne saurons probablement jamais comment ces deux tablettes, qui semblent n'avoir aucun rapport avec les préoccupations palatiales, y sont arrivées pour enfin être séparées par une trentaine de mètres.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Syria* 28 (1951), p. 27-28 (copie à la page 27) ; la tablette est reprise par Virolleaud dans *PRU II* (1957), p. 184, n° 154, avec un nouveau commentaire, mais la même copie<sup>2</sup>.

### *Principales études*

Virolleaud, *Syria* 28 (1951), p. 27-28.

---- *PRU II* (1957), p. 184.

1. Cela arrive souvent pour le cas d'un petit nombre de signes ; ici nous parlons de l'extension de la ligne sur une bonne partie de la largeur de la tablette au *verso*.

2. Comme il est noté dans *TEO*, le numéro de campagne indiqué dans cette réédition, à savoir « 13.9 », est fausse : la tablette en question porte bien le numéro de fouille « 13.6 », et, preuve définitive, l'inventaire donne pour ce numéro non seulement les dimensions de cette tablette mais un croquis montrant une tablette de cette forme, ayant, comme celle-ci, le coin supérieur gauche écorné.

**Texte**<sup>3</sup>

- 1) [... ]gt nt̄t̄
- 2) [-]l̄--l̄[-]šh w l yf̄l̄n f̄h̄sn̄
- 3) 'bd ūlm t̄n ūn h̄sn̄
- 4) gdy lqh štqn gt bn nbk
- 5) ū mr f̄--l̄[-] f̄g'lt n̄f̄t̄t̄ h̄sn̄ l ytn̄
- 6) l r̄f̄g-n d lq̄l̄h štqn̄
- 7) bt qbš ū[-(-) g]f̄t̄l̄ il̄štm̄ dbh f̄š'ltqn̄ l
- 8) ršp

**Remarques textuelles**

- 2) Au début on voit des traces de ce qui semble être deux signes et ensuite un vide au-dessus duquel un signe a pu être placé, haut sur l'axe de l'écriture. Le premier signe entier a été lu comme {t} par l'éditeur et dans *KTU*. On remarquera pourtant que ce signe épouse la forme de {š} dans ce texte. Il n'y a malheureusement pas de {t} dont la lecture est certaine dans ce texte, mais au texte suivant (RS 15.072) on en trouve un à la ligne 3, où l'on voit que la haste du clou vertical s'arrête au niveau des deux clous latéraux. Ici, au contraire, la haste du clou vertical dépasse la médiane du signe, comme aux autres {š} des deux textes. Que la séparation entre les deux clous de droit n'ait rien à faire avec la distinction entre {š} et {t} se déduit du fait qu'au {t} du texte suivant les deux clous latéraux touchent directement au clou central.  
On donnera raison à *KTU* pour le signe qui suit le {h} : il s'agit bien de {w} (Virolleaud avait vu un {r}). La forme du dernier {n} se voit clairement, malgré l'usure de la tablette à cet endroit (contre Virolleaud et *KTU*).
- 4) Bien que la partie supérieure droite de l'avant-dernier signe ne soit pas conservée, il est certain qu'il ne s'agit pas de {d} (Virolleaud, *KTU*) : la partie inférieure du signe est conservée, et on n'y voit que deux clous inférieurs. Le dernier signe est bien {k} (avec *KTU*), non pas {r}, comme l'éditeur l'a copié.
- 5) Après les trois premiers signes, bien conservés, on voit des traces de deux signes : le bord gauche de {b/d} (on préférera {b} en raison de l'espace disponible), suivi par un ou deux coins supérieurs de clous horizontaux (les traces sont très usées, et il pourrait s'agir d'un seul clou et une éraflure : lire donc {r/k/w/ā/n/t}).
- 6) L'absence d'astérisques dans *KTU* constitue un témoignage de confiance dans la capacité des auteurs de lire une surface très usée. En effet, les signes entre {lr} et le second de leur deux {h}, celui qui se trouve sur le bord droit de la tablette, sont en général usés presque jusqu'au fond, et on n'aperçoit plus que des traces de fond de clous. Au premier signe après le {r} on ne voit que trois clous, et non pas les quatre qu'a copiés Virolleaud. Ces trois clous se voient assez clairement, et il s'agit donc, non pas de {h} mais de {g}. C'est après que les quatre clous de {h} semblent se voir ; ils sont pourtant très usés, au point que nous n'avons pas grande confiance en cette lecture. Du clou de séparation que les auteurs de *KTU* ont pensé voir ici, il n'existe aucune trace ; d'ailleurs le séparateur est totalement absent de ce texte<sup>4</sup>. Du signe suivant on voit les trois clous du {n}, non pas le clou simple de {t} qu'ont vu Virolleaud et les auteurs de *KTU*. Juste devant la cassure on trouve deux têtes de clous verticaux, et dans le côté supérieur de la cassure elle-même trois autres têtes semblables et le bord supérieur de {q}. À notre avis, les deux clous verticaux faisaient partie de {d}, le troisième clou vertical est tombé dans le début de la cassure, et les clous verticaux suivants proviennent d'un {l}.
- 7) Là où Virolleaud et les auteurs de *KTU* ont vu un {r}, on ne voit rien. Il est probable, donc, que le clou horizontal qui se voit après la cassure est à lire comme un {t} (comme l'ont pensé les éditeurs précédents), que {g} est à restituer dans la lacune, et que deux signes occupaient vraisemblablement l'espace de la lacune (la possibilité existe de trois petits signes).

**Traduction**

- 1) [... ] la ferme-NTT
- 2) [... ] son béliér. Et *Hasanu* a bien présenté (ceci),

3. Concernant la disposition du texte sur les deux surfaces de la tablette, voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ».

4. Bordreuil, *Semitica* 33 (1983), p. 9.

- 3) (*Hasanu* étant) le serviteur de *'Ulmi*. *Hasanu* a prononcé (sa) plainte.
- 4) *Šitqānu* a pris un chevreau à la ferme des *Banū-Nabaki*
- 5) aussi bien que de la myrrhe au [---] de la ferme-N<sup>TT</sup>. *Hasanu* a bien présenté (ceci)
- 6) à R<sup>IG-N</sup>. Ce qu'avait pris *Šitqānu*
- 7) à la maison-QBŠ aussi bien qu'[à ? la fer]me-*'Ilišdami*, *Šitqānu* a sacrifié (ceci) à
- 8) Rašap.

#### Texte vocalisé

- 1) [... ] gitt- N<sup>TT</sup>
- 2) [...] šūhu wa la yatana ḥasanu
- 3) 'abdu 'ulmi ṭana 'ōna ḥasanu
- 4) gadya laqaḥa šitqānu gitta banī nabaki
- 5) 'ū murra [---] gitti N<sup>TT</sup> ḥasanu la yatana
- 6) lê R<sup>IG-N</sup> dā laqaḥa šitqānu
- 7) bêta QBŠ 'ū [bi ? git]ti 'ilišdami dabaha šitqānu lê
- 8) rašap

#### Structure du texte

Comme nous le verrons pour RS 15.072, ce texte semble formé d'une série de phrases marquée par une grande économie de conjonctions : *w* ne se trouve qu'une fois, *ū* ne sert de lien qu'entre des unités nominales. Le début de ce texte ayant disparu, il est impossible de déterminer s'il était verbal ou nominal ; sa brièveté et le fait que RS 15.072 débute par une phrase nominale indiquent un début nominal. Après ce début, qui s'étend jusqu'à *šh* à la ligne 2, viennent cinq phrases verbales, dont seulement la première est liée au texte précédent par une conjonction, en l'occurrence *w*. Puisque seule la dernière phrase parle de sacrifice, l'identification des autres actes comme étant en rapport avec le culte reste incertaine ; au moins *mr* (ligne 5), peut-être *ūn* (ligne 3, voir le commentaire), parlent dans ce sens.

#### Les dieux

#### Sommaire des offrandes

#### Les divinités — les sacrifices

Comme nous venons de le dire, l'usage cultuel des objets nommés demeure incertain, sauf aux lignes 6-8. Aux lignes 6-8 la divinité est nommée (*Rašap*) et le verbe « sacrifier » est utilisé, mais les objets offerts ne sont pas nommés. Si tous les objets nommés sont voués au culte, il s'agit de :

Ligne 2 : un bélier.

Lignes 4-5 : un chevreau et de la myrrhe.

Selon l'hypothèse proposée plus bas (voir ligne 2, *ytn*), les animaux en question étaient des dons vivants.

#### Commentaire

Il est évident qu'un texte mutilé et où ne figure aucun clou séparateur rencontre d'énormes difficultés d'interprétation. Le commentaire qui suit n'indiquera ni toutes les coupures du texte possibles ni toutes les interprétations possibles. Le lecteur se rendra compte que ce commentaire, la traduction présentée plus haut, et certaines restitutions, ne peuvent, par la nature des données à notre disposition, constituer qu'un essai d'interprétation.

Ligne 1. Virolleaud a réparti les cinq signes visibles à cette ligne, qui se trouvent aussi à la ligne 5, en {gtn tt}, pris pour un anthroponyme suivi par le nom de nombre « six ». Dans *KTU* on trouve la coupure {gt nt}, signalant apparemment un nom de ferme. L'interprétation de Virolleaud a pour elle l'existence de l'anthroponyme *gtn* (attesté en CTA 119 I:28), car le nom de ferme *gt nt* est inconnu, comme l'est la racine en ougaritique (d'après l'arabe, il s'agirait d'un endroit caractérisé par l'« humidité »). En faveur de la coupure adoptée dans *KTU* est la présence dans ce texte de deux

autres noms de ferme, *gt bn nbk* et *gt ilštm*<sup>5</sup>. Nous avons préféré la seconde analyse parce que le mot « six » ne semble pas convenir au sens de la ligne 5. Pour le sens de *gt*, on comparera non seulement l'équivalent, par sa fonction, en accadien, à savoir *dimtu*, « tour → ferme »<sup>5</sup>, mais aussi la correspondance fréquente entre *gt* dans tel nom de lieu ougaritique et le logogramme A.ŠĀ.MEŠ, « les champs », dans les textes syllabiques<sup>6</sup>. Voir aussi plus bas, sur *gt bn nbk* à la ligne 4. Quant à la vocalisation du terme ici, nous n'avons pas su indiquer la voyelle casuelle, car il pourrait s'agir soit du génitif, si le nom est précédé par la préposition *b* (comme en RS 15.072:1), soit de l'accusatif, s'il s'agit de l'« accusatif locatif », comme à la ligne 4.

Ligne 2. Les signes {šh} correspondent vraisemblablement aux mêmes signes qui se trouvent aux lignes 2, 4, et 5 de RS 15.072, où il s'agit du mot š, « béliér ». L'usage du pronom suffixe s'explique aussi par ce dernier texte, où il devient clair que le suffixe se rapporte au propriétaire des animaux qu'égorge *Šitqānu*. Il paraît donc vraisemblable qu'un nom de personne ait figuré ici au début de l'une ou l'autre des deux premières lignes. Nous avons vocalisé le nom commun comme étant au nominatif, en accord avec l'hypothèse selon laquelle ce texte, comme RS 15.072, débute par une phrase nominale (voir « Structure du texte »).

Qu'il y ait eu un lien étroit entre l'acte de *Hasanu* et ce qui précédait est indiqué par la conjonction *w*, usage unique dans ce texte. Contrairement à ce qu'on trouve aux lignes 5-6, ici à la ligne 2 il n'est pas dit à qui *Hasanu* a fait la présentation. De même que le complément d'objet direct n'est pas exprimé, probablement sous-entendu en fonction du texte précédent, le complément d'objet indirect était omis, soit parce que le référent était mentionné dans le texte précédent, aujourd'hui disparu, soit parce qu'il était évident d'après le contenu du texte. RS 15.072:1-2, où le texte n'est pas mutilé, montre que la mention du complément d'objet direct n'était pas obligatoire dans cette formule. Voir plus bas, le commentaire de *ytn*, cette ligne.

Nous avons pris le *l* ici pour la particule emphatique, préposé au verbe qui, lui, est au parfait. En effet, ni la particule négative (« *Hasanu* n'a pas donné »), ni la particule d'affirmation + l'imparfait (« Que *Hasanu* donne ») ne semblent convenir au sens du texte<sup>7</sup>.

Bien que le syntagme *ytn* + *l* se trouve aux lignes 5-6, la lecture au début de la seconde ligne étant incertaine, comme l'est par conséquent le sens, nous ne sommes pas en mesure de déterminer la signification du verbe *ytn* : s'agit-il d'un « don » entre hommes, d'une « offrande » à une divinité, ou des deux à la fois (*Hasanu* aurait donné l'objet à quelqu'un pour qu'il en fasse offrande) ? Prenant en ligne de compte le fait que RĠĠ-NĠ à la ligne 6 sera de préférence un anthroponyme, et comparant ce texte à RS 15.072, où l'acte de *ytn* semble indépendant de la mise à mort d'autres animaux, on peut proposer l'hypothèse suivante, émise sous toutes réserves : lorsque *ytn* s'emploie avec un nom d'animal, cela signifie que l'animal a été présenté vivant, soit à un fonctionnaire d'état, soit à un officiant du culte. Ici, le complément d'objet indirect étant absent, on pensera que l'animal était voué au centre local, soit administratif, soit cultuel. Que le complément d'objet indirect soit exprimé aux lignes 5-6 s'expliquera au moins en partie par le fait que les dons venaient de deux endroits différents, et que l'identité du bénéficiaire n'allait donc pas de soi. Si cette hypothèse est confirmée, et si ce texte rapporte des événements cultuels, on aura des éléments d'une réponse à l'une des questions fondamentales que posent les textes de la pratique rituelle, à savoir, si les divers termes désignant le sacrifice d'animaux sous-entendent toujours la mise à mort de l'animal nommé. Selon l'hypothèse qui voit en *ytn* le terme technique pour l'offrande de bêtes vivantes, la réponse sera affirmative.

5. Voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 34 (1987), p. 384-85.

6. Cf. la liste dressée par Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 11, n. 51.

7. La confusion des particules qui s'écrivent {l} est évidemment surtout un problème pour le lecteur moderne. Dans un système d'écriture syllabique la difficulté ne se présente pas : pour l'emploi de la particule emphatique dans un texte administratif à Mari, où figure aussi la particule négative, voir par ex. ARM 23 : 93. Au sujet de la particule affirmative en ougaritique, voir Huehnergard, *JAOS* 103 (1983), p. 583-84.

Devant l'absence de données provenant d'Ougarit même, la vocalisation employée pour l'anthroponyme est empruntée à un nom mariote <sup>8</sup>.

Ligne 3. La répartition des signes : { 'bd ūlm tn } est préférable à { 'bd ūl mtn }, car le nom propre 'Ulmi est connu <sup>9</sup>, alors que ūl ne l'est pas. On connaît un nom de ville 'Ullami, mais devant l'absence de la formule 'bd + nom de ville en ougaritique, on écartera ici cette interprétation. Aucun indice n'existant en faveur de l'existence d'une divinité ūlm <sup>10</sup>, on écartera aussi l'interprétation des signes { 'bdūlm } qui y verrait un nom propre, car l'élément 'bd accompagne généralement un théonyme ou une épithète divine.

La présence de l'anthroponyme *Hasanu* à la fin des lignes 2 et 3 indique que les signes entre { w l ytn } et la fin de la ligne 3 constituent deux phrases. La longueur des lignes, où une bonne partie du *verso* est laissé anépigraphe, pourrait être prise pour un indice que la nouvelle phrase commence au début de la ligne 3. Selon une autre hypothèse, { 'bd ūlm } serait l'épithète de *Hasanu*, et la nouvelle phrase commencerait par { tn }. Nous avons préféré cette seconde coupure du texte uniquement parce qu'elle donne un sens plus satisfaisant (autrement, c'est le serviteur de 'Ulmi qui prononce la plainte de *Hasanu*).

Le problème principal de la ligne 3 se trouve dans les signes { tnùn }. La racine *TN* n'étant pas attestée en ougaritique, on pensera soit à une forme secondaire de *TNY*, avec insertion d'*alif*, soit à une répartition des quatre signes en deux mots. Le verbe *TN(Y)* dénote normalement en ougaritique l'acte de « parler », de « répéter », ou de « répondre », mais le sens fondamental est de « faire une deuxième fois, dédoubler » (< √*TNY*, « deux »). Le parler étant autrement absent de ce texte, le second sens doit être pris en ligne de compte. Si dans { tnùn } on voit un seul mot provenant de la racine *TNY*, on pense à deux possibilités, soit à une forme verbale, soit à un nom. La première analyse est la plus difficile, car il y aurait non seulement l'insertion de l'*alif* à expliquer, mais aussi la voyelle /u/ devant le suffixe -n, lui-même rare avec le parfait du verbe. L'explication comme nom pourrait faire appel à Ps. 68:18, car on trouve là le nom *šin'ān*, qui signifie probablement une forme indéterminée de dédoublement.

Si on fait des signes { tnùn } deux mots, il faut trouver pour *ūn* un sens qui convienne au contexte. On connaît en ougaritique deux mots s'écrivant { ūn }, l'un signifiant clairement « le deuil » (*CTA* 5 VI:15) <sup>11</sup>, l'autre moins certain (*CTA* 19 I:40), certains y voyant ce même mot, d'autres un mot tout autre, soit « la force », soit « la saison » <sup>12</sup>. Si le mot *ūn* peut désigner la plainte vocale, il est possible que *tn* exprime la répétition de la plainte <sup>13</sup>. On pourrait à la rigueur penser au mot hébreu *ʾôn*, qui signifie non seulement « la force », mais aussi « la richesse » : mais notre texte semble parler d'objets concrets, et « la richesse » apparaîtrait comme un concept assez flou au milieu de ces objets concrets.

Bien que nous nous arrêtons au sens de « plainte » pour le mot *ūl*, l'état du texte ne nous permet pas de dire si le contexte social est celui du culte ou si, au contraire, il s'agit d'une quelconque pétition adressée à un supérieur. Que le terme soit rare en ougaritique semble indiquer qu'il n'appartient pas au vocabulaire de tous les jours et que le contexte social est bien celui du culte.

8. Cf. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 140.

9. Idem, *ibid.*, p. 228.

10. *Ibid.*

11. Dérivé soit de √*NY* (par ex., De Moor, *Seasonal Pattern* [1971], p. 192), soit de √*WN* (par ex., Rainey, *UF* 3 [1970], 159).

12. Voir del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 525.

13. S'il s'agit bien ici du même nom qu'en *CTA* 5 VI:15, notre texte parle en faveur d'une autre racine que *NY*, car la troisième radicale du nom *tertia infirmæ* signifiant « chevreau » est conservée ici ligne 4.

Ligne 4. Le chevreau ne sert pas souvent d'offrande dans le culte ougaritique officiel (cf. 'z en RS 24.277:24', 26')<sup>14</sup>. Sa présence dans ce texte, qui semble ressortir au culte populaire, fait penser aux histoires bibliques où figure l'offrande du chevreau en dehors du culte officiel (par ex., l'histoire de Samson : Juges 13:15, 19), car, comme dans ces textes ougaritiques, le *g<sup>2</sup>dt<sup>y</sup>* ne figure pas dans le culte officiel tel que la Bible le décrit<sup>15</sup>.

*Šitqānu* est le seul personnage figurant dans RS 15.072. Bien que le patronyme ne soit pas indiqué, le lien entre cet anthroponyme et le nom de lieu *gt ilštm<sup>c</sup>* dans les deux textes laisse croire qu'il s'agit de la même personne<sup>16</sup>. Pour la possibilité que ce *Šitqānu* était prêtre, voir ci-dessous, commentaire de *dbḥ* à la ligne 7.

L'existence d'une ville URU-na-ba-ki (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 12:35) et d'une ferme qui s'appelle *gt nbk* (*PRU* II 99:19)<sup>17</sup> semblent indiquer que *gt bn nbk* signifie « la ferme appartenant aux habitants de Nabaki ». Ce nom de ferme pourrait constituer un élément contraire à l'hypothèse selon laquelle les *gt* sont uniquement des domaines royaux<sup>18</sup>.

Ligne 6. La longueur de la ligne pourrait servir d'indice d'une coupure syntaxique : « *Hasanu* a bien présenté à R<sup>1</sup>Ġ-N<sup>1</sup> ce qu'avait pris *Šitqānu* ». Nous adoptons la coupure qu'entend notre traduction plus haut pour imiter la formule à la ligne 2, où le complément d'objet direct de *ytn* n'est pas exprimé.

Nous ne connaissons aucun élément qui servirait à expliquer R<sup>1</sup>Ġ-N<sup>1</sup>, surtout avec la lecture du troisième signe qui semble juste, à savoir {ḥ}. D'après la statistique, on pense à un anthroponyme, car on ne voit pas souvent de nouveaux théonymes.

Il est illégitime d'arguer des ressemblances entre ce texte et RS 15.072 pour affirmer que *dbḥ* ici est identique par sa signification à *tbḥ* dans l'autre texte<sup>19</sup>. L'usage cultuel de *dbḥ* est largement attesté et, si le sens du terme est plus large que la simple immolation, il s'emploie fréquemment dans des passages où il est question de sacrifices proprement dits, alors que certains passages des textes rituels où l'on a proposé un sens très large sont susceptibles d'une autre interprétation (voir commentaire de RS 1.003:20). À notre avis, le problème à résoudre est de savoir si *tbḥ* a un sens rituel dans RS 15.072 (voir le commentaire de la ligne 3 de ce dernier texte).

Ligne 7. *qbs* est connu uniquement en ougaritique comme nom commun, et uniquement dans la formule *b pḥr qbs dtn*, « dans l'assemblée de la réunion de *Ditānu* » (*CTA* 15 III:4, 15). Il s'agira ici soit de « la maison de réunion » (de tel lieu, probablement de *gt ntḥ*, celui-ci étant le dernier nom de lieu mentionné, à savoir la ferme où *Šitqānu* a pris les objets précédemment nommés), soit d'un nom propre : un nom de lieu composé, ou la maison d'une personne nommée *qbs*. La mention de la maison d'un particulier en RS 15.072:2 pourrait servir d'appui à cette dernière interprétation.

La restitution de *gt* est indiquée par le lien établi entre *Šitqānu* et ce nom de ferme d'après RS 15.072:1-2<sup>20</sup>. Lire peut-être {ù [b g]l<sup>t</sup> ilštm<sup>c</sup>}, bien que cette restitution ait deux inconvénients : (1) l'espace est rempli un peu maigrement par {bg}, et (2) la première expression de lieu (*bt qbs*) ne comporte pas la préposition. On pourrait expliquer l'omission de la préposition par le fait que le nom

14. En RS 24.255:7 nous lisons {gdt} au lieu de {gdm}, « chevreaux » (voir remarque textuelle et commentaire *ad loc.*).

15. Cf. Péter-Contesse, *Studien* (1992), p. 70.

16. Pour la question des variantes, surtout des consonnes emphatiques, dans les noms propres, voir Gröndahl, *PTU* (1967), § 32 (p. 21), 42 (p. 23).

17. Cf. notre commentaire sur RS 1.003:32.

18. Voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 34 (1987), p. 384-85.

19. Xella, *GLECS* 24-28 (1979-80), p. 478-79.

20. Cette décision est prise uniquement d'après les données épigraphiques et philologiques des deux textes en question. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans la question difficile des rapports entre tel lieu-dit dont le nom comporte l'élément *gt* et le même sans cet élément. Nous avons déjà rencontré le problème plus haut, avec *gt bn nbk*. Sur *ilštm<sup>c</sup>* et *gt ilštm<sup>c</sup>*, voir Heltzer, *OLA* 5-6 (1979), p. 463.

est *bt*, car la préposition *b* s'élide facilement devant ce nom. Voir la formule *bt ūbnyn* en RS 15.072:2, signifiant « à la maison de 'Ubbinniyana », également sans la préposition<sup>21</sup>. On pense aussi à la restitution {*b't q'lbš ū[gr]l'tl*}, « à la maison d'assemblée d'Ougarit », mais cette lecture a l'inconvénient de laisser les deux noms de lieu *ūgrt* et *gt ilštm*<sup>c</sup> côte à côte sans indice de transition.

D'après la structure de la phrase, *Šitqānu* en sera le sujet : cela laisse-t-il entendre que ce dernier appartient à la classe sacerdotale<sup>22</sup>, ou seulement qu'il a présenté son offrande en vue du sacrifice ? Étant donné son rôle d'égorgeur d'après RS 15.072, on pourrait accepter l'hypothèse sacerdotale et expliquer le rôle de *Hasanu* comme étant celui d'assistant laïc.

La répétition du nom de *Šitqānu* dans une seule phrase s'expliquera par le fait que selon la section précédente, c'est *Hasanu* qui s'est occupé de la disposition des objets qu'avait pris *Šitqānu*.

### Conclusions générales

Ce texte semble rendre compte de certains actes en rapport avec le culte populaire dans certains villages du royaume d'Ougarit. L'état du texte nous empêche de savoir si tout le texte parle de ce culte, ou s'il ne s'agit que de la dernière phrase. Là, au moins, il est parlé d'un sacrifice à la divinité *Rašap*. *Šitqānu*, le seul personnage de RS 15.072, agit ici de concert avec *Hasanu* 'abdi 'Ulmi : le premier « prend » (*lqh*) et « sacrifie » (*dbh* — d'après RS 15.072, il s'agit aussi de *tbh*), le second « donne » et « prononce la plainte ». Les deux personnages sont à l'œuvre dans quatre (ou cinq : *bt qbš* ?) lieux-dits, dont trois sont désignés comme des fermes (*gt*). L'une de celles-ci, *gt ilštm*<sup>c</sup>, est le seul nom de lieu mentionné dans RS 15.072. À titre d'hypothèse, on peut envisager ici le compte rendu d'une tournée cultuelle effectuée par *Šitqānu*, assisté par *Hasanu*. Vient immédiatement à l'esprit le parallèle avec la tournée annuelle de Samuel (I Sam. 7:15-17), aussi bien l'histoire du repas communal où Saül a pour la première fois rencontré Samuel (I Sam. 9 — cf. surtout les vs. 12 et 13, où il est parlé d'un « sacrifice pour le peuple » que devait « bénir » Samuel : *zēbah* ... *lā'ām* ... *y'barēk hazzebah*).

21. Aartun, *Partikeln* 1 (1974), p. 12 ; cf. Cunchillos, *AEPHER* 89 (1980-81), p. 331.

22. Pardee, *UF* 8 (1976), p. 234 ; cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 56.

## Chapitre 27 : RS 15.072

RS 15.072 = DO 3946 = PRU II 153 = UT 1153 = KTU 1.80

Fig. 10, 34

*Dimensions* : hauteur 87 mm ; largeur 64 mm ; épaisseur 33 mm.

*État* : Tablette entière, dont seulement quelques signes sont mutilés au contour du bord droit. Par sa forme, ses dimensions, et sa couleur, cette tablette ressemble de près à RS 13.006. Elles diffèrent en ce que la surface inscrite de cette tablette est moins usée que celle de sa tablette sœur, indication que la tablette trouvée lors de la 15<sup>e</sup> campagne a dû passer moins d'années exposée à l'air.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* concourt à la même conclusion de parenté avec RS 13.006 que les autres indices cités ici plus haut et au chapitre précédent, l'indicateur le plus frappant étant la forme du {š}, avec ses clous latéraux consistant en des *Winkelhaken* à la pointe vers le bas. On voit à la ligne 2 une velléité d'inscrire la tablette en lignes continues du *recto* au *verso*, comme à RS 13.006 ; cependant, non seulement les lignes semblent composées de phrases courtes qui se terminent sur le *recto*, mais aussi le scribe a dû se rendre compte que le texte entier était assez court pour qu'il n'ait pas besoin d'utiliser la surface au *verso*. Comme à RS 13.006, la première ligne n'a pas débordé au *verso*. Ici — mais non pas dans le cas de sa tablette sœur — on peut expliquer cette ligne courte par le fait qu'elle est placée sur le contour de la tranche supérieure, de sorte que la fin de la ligne touche au coin de la tablette, rendant malaisée la continuation de l'écriture au *verso*. Vu la parenté avec RS 13.006, la velléité d'identifier ce texte-ci comme un exercice scolaire<sup>1</sup> n'emporte pas la conviction : pour appuyer l'hypothèse, il faudrait expliquer comment les deux textes ayant une origine commune évidente, celle-ci étant probablement non métropolitaine (voir *infra*), sont arrivés à Ougarit, alors que l'un des deux n'était qu'un exercice de scribe.

*Lieu de trouvaille* : Palais royal, pièce 41, point topographique 7, à 0,82 m. Sur l'inventaire des « archives » de tablettes préparé par Schaeffer, on trouve ici, comme pour RS 13.006, la notation d'« isolé », signifiant que cette tablette ne faisait pas partie d'un groupe de tablettes<sup>2</sup>. Pour la question des rapports avec RS 13.006, voir à cette même rubrique du chapitre précédent.

*Editio princeps* : Virolleaud, PRU II (1957), p. 183, n° 153.

### Principales études

Eissfeldt, JSS 5 (1960), p. 30.

Virolleaud, PRU II (1957), p. 183.

Pardee, UF 7 (1975), p. 347 ; UF 8 (1976), p. 234.

### Texte<sup>3</sup>

1) b gt ilštm<sup>4</sup>

4) b bz 'zm ḥbh<sup>4</sup> š'h<sup>1</sup>

2) bt ūbnyn šh . d ytn . štqn

5) b kl ygz ḥh<sup>5</sup> šh

3) tūt ṭbh šṭq'n<sup>1</sup>

### Remarques textuelles

- 1) Il n'est pas certain que le premier signe ait été placé sur un {d} effacé (KTU) : on n'arrive pas à voir si la mutilation du coin en cet endroit est arrivée accidentellement ou à dessein. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas la trace du {d}, ni du clou vertical supplémentaire, ni du clou inférieur supplémentaire.

1. KTU (1976), p. 94, note en bas de page ; cf. Milano, *Sacrificio* (1988), p. 67.

2. Bien que les « Archives Est » se soient trouvées dans la région est du palais, la concentration de tablettes constituant cette « archive » était à plus de dix mètres à l'est du point topographique 7. La notation dans TEO d'« Archives Est » pour RS 15.072, prise au sens strict, est donc fautive.

3. Sur la disposition du texte sur la tablette, voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ».

4. Lire {t<sup>1</sup>bh}.

5. Lire {t<sup>1</sup><b>h}.



- 2) Dans l'*editio princeps*, le premier séparateur est bien placé sur la copie, à savoir devant {d}, et non pas après comme dans la transcription.
- 4) Le septième signe est bien {h}, comme dans la copie de l'*editio princeps*, et non pas {t}, la lecture corrigée dans la transcription. Il reste aussi des traces du dernier signe, restitué par l'éditeur, entièrement absent dans *KTU*.
- 5) Comme à la ligne précédente, le scribe écrit {h} à la place de {t} et ici il oublie le {b} du verbe TBĤ.  
Le trait horizontal servant à clore le texte existe bel et bien : il ne s'agit pas d'une fente, bien qu'une fêlure suive ce tracé (absente dans l'*editio princeps* et chez *KTU*).

### Traduction

- 1) À la ferme- 'Ilištami',
- 2) à la maison de 'Ubbinniyana, son bœuf, qu'a présenté Šitqānu.
- 3) Šitqānu a égorgé (une) brebis.
- 4) Quand les chèvres furent enlevées il a sacrifié son bœuf.
- 5) Pendant tout le temps qu'il faisait la tonte, il a sacrifié son bœuf.

### Texte vocalisé

- 1) bi gitti 'ilištami'
- 2) bêta 'ubbinniyana šûhu dū yatana šitqānu
- 3) ta'ta ṭabaḥa šitqānu
- 4) bi buzzi 'izzīma ṭ'abaḥa šāhu
- 5) bi kulli yaguzzu ṭ'a<ba>ḥa šāhu

### Structure du texte

Comme nous l'avons déjà vu dans le cas de RS 13.006, ce texte-ci consiste en une série de phrases, la première nominale, les autres verbales — ici la conjonction *w* n'apparaît pas du tout. Au lieu du verbe *dbḥ* (RS 13.006:7), nous trouvons ici *tbḥ* : nous aurons à examiner les rapports entre les deux verbes au cours du commentaire.

### Les dieux

#### Sommaire des offrandes

#### Les bénéficiaires — les offrandes

Devant l'absence de tout terme spécifiquement cultuel, on ne peut certainement pas parler de bénéficiaire divin — on ne trouve en tout cas pas de théonyme ici. Il est même douteux qu'il s'agisse d'offrandes au sens strict du terme. Ce texte se trouve dans ce recueil principalement en raison de ses rapports avec RS 13.006, où le mot « sacrifier » se trouve en toutes lettres (pour ces rapports, voir déjà sur ce dernier texte).

### Commentaire

À la suite de l'étude de ce texte dans le contexte des textes rituels, et surtout par rapport à RS 13.006, nous aurons ici à modifier sensiblement notre interprétation par rapport à notre première étude <sup>6</sup>.

Ligne 2. La forme et l'étymologie du premier anthroponyme ne sont pas claires : pour la vocalisation, nous avons accepté le classement proposé par Gröndahl, à savoir celui qui le place parmi les noms hourrites et en rapport avec l'élément ( ' )*u(m)b-* <sup>7</sup>.

Dans cette phrase, le pronom affixe au nom *š* se comprend le plus facilement comme ayant pour référent la personne précédemment nommée, à savoir 'Ubbinniyana. Le rôle de Šitqānu étant celui d'égorgeur dans ce texte, de sacrificateur dans RS 13.006, on peut interpréter le pronom suffixe aux

6. Pardee, *UF* 7 (1975), p. 347 ; *UF* 8 (1976), p. 234.

7. *PTU* (1967), p. 228-29.

lignes 4 et 5 comme ayant le même référent qu'ici, à savoir toujours *'Ubbinniyana*. Autrement dit, ce texte a pour sujet les diverses offrandes qu'a faites *'Ubbinniyana* par l'intermédiaire de *Šitqānu*.

Pour expliquer *ytn* ici on se souviendra que d'après RS 13.006, c'était *Hasanu* qui faisait *ytn*, tandis que *Šitqānu* « prenait » (*lqh*) et « sacrifiait » (*dbh*). Nous n'avons pourtant pas su expliquer précisément la signification de *ytn* et nous sommes-nous borné à suggérer qu'il s'agit d'offrandes vivantes présentées là par *Hasanu*, qui avait pour fonction d'assister *Šitqānu*. Nous continuons sur cette même ligne en suggérant ici que, *Hasanu* n'étant pas mentionné, *Šitqānu* agit seul, présentant lui-même le « don » aussi bien que d'effectuer la « mise à mort » des victimes. Quoi qu'il en soit, la structure de RS 13.006 montre que les deux points placés à la fin de cette ligne dans notre première traduction<sup>8</sup> étaient fautifs : la première phrase est nominale, mais elle est aussi indépendante, et les actes de *ytn* et de *tbh* n'ont pas un rapport direct du premier au second.

Ligne 3 *tūt*. Cette orthographe étant insolite, il n'est pas facile de déterminer si elle note le singulier<sup>9</sup> ou, comme la plupart des spécialistes l'ont pensé, le pluriel<sup>10</sup>. Deux facteurs sont à considérer en faveur de la première hypothèse : (1) on connaît plusieurs cas d'orthographe insolite, surtout dans des textes contenant d'autres indices d'avoir été écrits loin de la métropole<sup>11</sup>, tandis qu'aucun cas certain de /ā/ → /ō/ n'est connu ; (2) vu le principe général qui régit l'usage de l'alphabet ougaritique, à savoir que les signes notent : /consonne (+ voyelle)/, une « faute d'orthographe », à savoir /ū/ pour /i/, se comprend plus facilement s'il s'agit de l'*alif* sans voyelle (/tV't-/) que s'il s'agit de la même consonne suivie par une voyelle qui n'est ni /ū/ ni /ō/ (/tV'āt-/).

Le verbe *tbh* n'est attesté qu'ici en prose, mais il est assez fréquent en poésie, où le parallèle avec *šql* montre qu'il s'agit de la mise à mort de la bête en question<sup>12</sup>. La question est de savoir si la mise à mort connote ici un contexte cultuel. Comme nous l'avons déjà remarqué<sup>13</sup>, le fait que *tbh* se passe chez les dieux n'est pas suffisant pour attacher au terme un sens cultuel, car la description du monde divin peut n'être que le miroir du monde humain. En hébreu biblique le terme ne s'emploie que dans des contextes non rituels et désigne principalement la mise à mort de bêtes d'embouche<sup>14</sup>. Que *Šitqānu* ait eu le droit de faire aussi des sacrifices au sens strict du terme (RS 13.006:7-8) nous fait croire que son rôle ici est celui d'un « chourineur » sacré, celui qui égorge l'animal selon le règlement sacré mais hors du contexte cultuel. De ce règlement nous ne savons absolument rien d'après les sources ougaritiques, mais ses contours généraux peuvent peut-être se déduire de l'usage hébraïque et islamique comme ayant rapport à la disposition correcte du sang<sup>15</sup>.

Ligne 4. Si le terme 'z désigne principalement la chèvre, on doute que le š, « le bélier », ait été pris sur les 'zm<sup>16</sup>. bz ne désigne donc pas le butin lui-même, mais le fait d'enlever des chèvres, et sera

8. UF 7 (1975), p. 347.

9. Sanmartín, UF 3 (1971), p. 180, n. 39 ; cf. Rainey, UF 3 (1971), p. 158 (sans analyse précise mais niant que {ū} = /ā/ → /ō/ et le morphème du pluriel féminin) ; idem, Or 56 (1987), p. 393 (de même) ; Tropper, UF 22 (1990), p. 365, 394 (proposant que /a'/ devenait /ō/ – hypothèse qui, si elle répond assez bien à certaines difficultés d'orthographe en ougaritique, pose d'autres problèmes dans le domaine de l'ougaritique [l'usage d'un signe consonantique pour noter une voyelle, le nombre assez réduit d'exemples de l'évolution phonétique] comme du point de vue du sémitique comparé [l'évolution /a' → /ō/ est souvent, peut-être à tort, mise en rapport avec celle de /ā/ → /ō/]).

10. En plus des éléments bibliographiques réunis en AfO 34 (1987), p. 452, voir Virolleaud, PRU II (1957), p. 183 ; Aistleitner, WUS (1963), § 2821 ; Liverani, RANL VIII/19 (1964), p. 176, 184 ; Dahood, Philology (1965), p. 8 ; Gordon, UT (1965), p. 31, n. 2 ; Pope, JBL 85 (1966), p. 456 ; Marcus, Aspects (1970), p. 112, n. 25 ; Pardee, UF 7 (1975), p. 347 ; Verreet, UF 15 (1983), p. 248 ; Segert, Basic Grammar (1984), p. 35 (§ 37.2) ; del Olmo Lete, Los fenicios (1986) II, p. 38.

11. Voir, par ex., à propos de RS 17.063 et RS 17.117, Pardee, AfO Beiheft 19 (1982), p. 39-53.

12. Pardee, UF 8 (1977), p. 234.

13. Ibid.

14. Cf. Milgrom, Leviticus (1991), p. 154, 716.

15. Voir Lévi. 17:13-14 ; Deut. 12:15-16, 20-25, et les commentaires. Cf. Tarragon, Culte (1980), p. 57.

16. Pardee, UF 7 (1976), p. 347.

l'infinitif. S'il s'agit de l'infinitif, on ne peut pas dire si *ʿUbbinniyana* était la victime ou l'agresseur, car l'infinitif n'est pas marqué pour la voix, active ou passive. *bz* ne dénote-t-il ici que la fuite (cf. *bazbazat<sup>un</sup>* en arabe) <sup>17</sup> ? De toute façon, il semble que ceux qui s'occupaient de l'affaire avaient besoin de forces spéciales, et qu'une portion spéciale de viande leur fut accordée <sup>18</sup>. Ne trouvant pas pour les caprins la même distinction que fournit *š/dqt* pour les ovins (voir à propos de RS 1.001:1 *dqt*), on ne sait pas si ce terme désignait les caprins en général ou l'un ou l'autre des deux sexes <sup>19</sup>.

Ligne 5. Le verbe est ici à l'imparfait, indiquant la durée de l'acte en question : il s'agit donc de toute <sup>20</sup> l'époque de la tonte <sup>21</sup>. Comparant l'histoire biblique de Nabal, on apprend que les trois choses principales fournies par le propriétaire aux tondeurs étaient le pain, l'eau <sup>22</sup>, et la viande : *wʾlāqaḥtīY ʾet-laḥmīY wʾet-mēYmay wʾēt tībḥātīY ʾašer tābaḥtīY lʾgōzʾzāy*, « et prendrai-je mon pain, mon eau, et ma viande que j'ai abattue pour mes tondeurs ... ? » (I Sam. 25:11). Le nombre total de béliers abattus aura donc dépendu du nombre de tondeurs et de la durée de la tonte.

### Conclusions générales

Nous avons devant nous un court rapport des activités de *Šitqānu*, sacrificateur et « chourineur » sacré, dans le lieu-dit de *ʾIlištami* et particulièrement à la maison de *ʿUbbinniyana*, qui devait être un des principaux propriétaires de la région. D'après ce rapport, *Šitqānu* a accepté un bélier de ce propriétaire ; vu la fonction de *Šitqānu* d'après RS 13.006, il est légitime de supposer que le bélier fut présenté, vivant, au sanctuaire local. Ensuite, *Šitqānu* a apparemment logé un certain temps chez *ʿUbbinniyana*, car il a non seulement égorgé une brebis (à l'intention personnelle de *ʿUbbinniyana* ?), mais aussi des béliers à l'intention de ceux qui s'étaient occupés de régler une affaire d'enlèvement de chèvres et à l'intention des tondeurs. La légitimité de ces conclusions repose en partie sur le mot *dbḥ* en RS 13.006:7, mais aussi sur le caractère unique de ces textes : il ne s'agit pas de simples textes administratifs. De là à dire qu'ils fournissent des données précieuses sur la pratique du culte en « province » et de l'abattage d'animaux à des fins non cultuelles ne paraît pas un saut trop grand, surtout quand nous soulignons qu'il ne s'agit que d'une hypothèse.

17. On ne pensera pas qu'il s'agisse du mot technique pour la tonte des chèvres, car non seulement l'hypothèse ne trouve aucun appui étymologique, mais aussi on se demande pourquoi le fait qu'il s'agissait de chèvres serait exprimé ici alors que le mot « brebis » n'est pas employé à la ligne 5, et pourquoi la tonte des chèvres serait exprimée par l'infinitif, celle des brebis par l'imparfait.

On ne peut accepter non plus que dans *bz* il s'agisse du « sein maternel » (Sanmartín, *UF* 11 [1979], p. 723), car *š* n'est pas le mot approprié pour le petit qui tète encore (surtout à la forme *šh* – Sanmartín utilisait le texte de *KTU*, sans *-h*), et *b bz* n'est pas la façon appropriée pour exprimer la même entité (la phrase traduite littéralement dirait : « dans la mamelle des chèvres *Šitqānu* a égorgé son bélier »).

18. Nous ne voyons pas d'argument décisif contre l'interprétation de *ʿzm* comme signifiant « les forts », car d'après RS 24.266:26'-36' ce mot désignerait l'ennemi. Si nous n'acceptons pas cette explication, c'est parce que le mot en question ne se trouve qu'au singulier dans l'autre texte et qu'il s'agit d'un morceau de poésie insérée dans un texte rituel.

19. Pour comparer le terme *ʿēz* en hébreu biblique, on peut consulter Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 213, 248, 427, et Péter-Contesse, *Opfer und Kult* (1992), p. 72-73, 76. Concernant le sacrifice de la chèvre dans ces textes, voir RS 24.277:24'.

20. La syntaxe de *b kl* nous paraît plutôt comporter un tour elliptique, « pendant tout (le temps pendant lequel) on tondait », que constituer une expression adverbiale portant uniquement sur *ygz*, « ganz (wörtlich : in der Gesamtheit) schor er seinem Schaf die Wolle (wörtlich : die Wegräumung o.ä.) » (Aartun, *Partikeln* II [1978], p. 16), car cette dernière analyse laisse suspendue la fin de la phrase et n'observe pas l'apparent parallèle syntaxique avec la ligne précédente.

21. À en juger d'après la structure syntaxique de RS 13.006 et de ce texte, l'hypothèse de Ribichini et de Xella, selon laquelle la tonte mentionnée à la ligne 5 eut lieu sur les bêtes égorgées selon les lignes 3-4 (*Tessili* [1985], p. 66, n. 121 ; *Stato economia* [1988], p. 317), n'est pas à retenir. Si on accepte la correction universellement admise de {*hbḥ*} à la ligne 4 et de {*hh*} à la ligne 5, nous sommes devant trois unités syntaxiques indépendantes, chacune comportant une variation lexicale et syntaxique par rapport aux autres (*tūt ... b bz ... b kl ygz*), et le texte ne contient aucun indice selon lequel la troisième phrase aurait un rapport particulier avec les deux phrases précédentes.

22. À la place de l'eau, on trouve le vin dans le texte de la Septante.

## Chapitre 28 : RS 15.130

RS 15.130 = DO 3998 = PRU II 4 = UT 1004 = KTU 1.81

Fig. 10, 34

*Dimensions* : hauteur 75 mm ; largeur 75 mm ; épaisseur 25 mm.

*État* : Partie supérieure (ou inférieure ?) de tablette, constituée aujourd'hui de plusieurs fragments recollés. La tablette était sans doute entièrement inscrite, car on voit des restes de deux lignes d'écriture sur le bord gauche, partie de la tablette qui n'est normalement utilisée qu'après remplissage de toutes les autres surfaces. La tablette a pu porter environ vingt-cinq lignes de plus qu'aujourd'hui, si elle avait, *grosso modo*, le rapport hauteur/largeur de  $3/2$ <sup>1</sup>.

Il est à remarquer que le petit éclat au milieu du *verso*, où se trouve une partie des lignes 15'-20', est collé un peu trop vers la droite, comme on peut le constater d'après l'écart qui existe entre le début et la fin du {r} à la ligne 16'.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* est proche de celui de RS 1.017, mais le {§} épouse une forme un peu différente : le clou latéral de gauche présente la forme d'un clou vertical placé en biais, tandis que celui de droite est un *Winkelhaken*.

D'après le critère fourni par l'orientation de l'écriture sur la marge gauche, il paraît nécessaire d'inverser l'ordre *recto/verso* indiqué dans l'*editio princeps*, comme dans les éditions ultérieures. En effet, l'écriture part de la tranche conservée, qui sera en principe donc la tranche supérieure, non pas la tranche inférieure, comme Virolleaud le pensait. L'orientation de l'écriture sur le bord gauche est le critère principal à observer, car l'existence de cette écriture est elle-même l'indice que toutes les surfaces disponibles de la tablette furent remplies (à savoir le *recto*, le *verso* et les deux tranches) : le fait qu'aucune rupture entre les dernière et première lignes du texte ne saute aux yeux aujourd'hui est donc sans importance pour déterminer la disposition originale du texte sur la tablette. Le seul indice de l'orientation proposée ici que l'on trouve dans la disposition des lignes sur la tablette est que la fin de la ligne 16' s'écrit sur une pente montante, vraisemblablement pour éviter le trait horizontal en dessous de la ligne 6. Cette interprétation semble être confirmée par le fait que les deux derniers signes, à savoir {b<sup>1</sup>b<sup>1</sup>}, ont repris l'axe horizontal une fois dépassée la fin du trait provenant du *recto*. Toutefois, en raison de l'état de conservation de la tablette qui ne nous permet pas d'avoir une vue d'ensemble du texte<sup>2</sup>, nous affichons un point d'interrogation aux indications du *recto* et du *verso* dans la rubrique « Texte ».

---

1. Voir l'appendice 3. Ici le *verso*, où la surface inscrite est partiellement conservée sur toute la hauteur du fragment, porte 15 lignes sur 75 mm ; d'après la largeur, la hauteur a pu être d'environ 37 mm de plus et porter donc 7/8 lignes de plus. Le calcul du nombre total de lignes sera : 22/23 lignes au *verso* + 22/23 lignes au *recto* + 2 lignes à chacune des tranches + 2 lignes au bord gauche = environ 50 lignes.

2. Remarquons aussi que le fragment est trop petit pour permettre de prendre en ligne de compte le critère tiré de la forme de la tablette, à savoir que le *recto* est normalement plus plat que le *verso*. Dans la mesure où elles sont conservées, les deux surfaces ont ici à peu près le même degré de convexité.

**Texte***Recto*<sup>?</sup>1) (18) <sup>4</sup> [l] [.] 'ttrt . ndr<sup>g</sup>2) (19) l . 'ttrt . âb<sup>g</sup>r3) (20) l . dm<sup>f</sup>l

4) (21) l . ïlt[-]f-lpn

5) (22) l . ũš[h<sup>r</sup>]y

6) (23) [-]f---l[...]mm

*Verso*<sup>?</sup>

7') (1) l . f-l[...]

8') (2) l . p[...]

9') (3) l . 't[...]

10') (4) l . mš[...]

11') (5) l . ïlt[...]

12') (6) l . b'f-l[...]

13') (7) l . ïl . bt[...]

14') (8) l . ïlt f . -l[...]

15') (9) l . h<sup>f</sup>l--l[...]16') (10) l . ršp . [...]f<sup>n</sup>lg . kb<sup>f</sup>b<sup>l</sup>17') (11) [-] f<sup>f</sup>l ršp . f-l[...]

18') (12) [l . -]lt . qb[...]

19') (13) [l . à]rşy [...]

20') (14) [---(-)]f<sup>f</sup>h-l[...]

21') (15) [---(-)]hl

*Tranche supérieure*<sup>?</sup>

22') (16) [---(-)]mgmr

23') (17) [---(-)]qdšt

*Bord gauche*24') f-l<sup>f</sup>wl<sup>f</sup>-l[...]25') [--]f<sup>f</sup>db<sup>l</sup>yl--l[...]*Remarques textuelles*

- 1) Avec *KTU*, nous n'avons trouvé aucune trace du {d} que l'éditeur voyait à la fin de la ligne, et la lacune ne paraît pas descendre assez bas pour avoir englouti toute trace de signe.
- 4) La lecture de {š} n'est pas incompatible avec la trace visible : elle est un peu basse par rapport au signe suivant, mais ce scribe ne se soucie pas d'arranger les têtes de signes en ligne droite, comme en témoigne la ligne précédente. Pose un plus grand problème, pourtant, l'espace entre le {t} et ce signe, un peu large pour n'avoir contenu que le clou séparateur et le début de ce signe (voir déjà la disposition du texte sur la page dans *KTU*). Ces considérations font que la lecture de {ïlt [.] f<sup>f</sup>lpn} est possible, sans plus.
- 6) On voit des traces de ce qui semble être trois signes (contre Virolleaud et *KTU*). La lacune suivant ces traces a pu enlever environ cinq à sept signes.
- 7') À la place du {f<sup>f</sup>p<sup>l</sup>} des éditions, on pourrait lire {r/k}.
- 12') Le cinquième signe est vraisemblablement {t} (Virolleaud, *KTU*), bien que la lecture de {m} ne puisse être formellement exclue.
- 14') On ne voit que le coin supérieur gauche du signe qui suit le clou séparateur, et la restitution de {b} (*KTU*) se fonde donc sur des considérations qui vont au-delà de l'épigraphie.
- 15') Le troisième signe devrait porter l'astérisque dans *KTU*, car il ne reste que le bord inférieur d'un clou horizontal (voir le point d'interrogation dans la transcription de Virolleaud). Bien que l'espace soit un peu large pour seulement {t}, on ne voit pas de traces de fond de clou avant l'endroit où la tête du clou partiellement visible a dû se placer. Nous avons aussi indiqué le signe suivant comme étant de lecture incertaine, car les restes ne permettent pas la distinction entre {k} et {w} (on remarquera que les premiers clous du {w} à la ligne 24' sont aussi longs que les deux premiers clous de ce signe-ci, tandis que la tête du troisième clou — ce qui reste après l'impression du quatrième clou — est assez longue pour correspondre à la tête de clou conservée ici).

4. Entre parenthèses le numéro de ligne qui se rencontre dans les éditions précédentes.

16') On ne voit aucune trace après le second séparateur (contre *KTU*), et le bord de la cassure étant très abrupte l'existence d'une trace paraît exclue.

Ce que nous donnons pour la continuation de cette ligne est rattaché à la ligne suivante dans l'*editio princeps* et dans *KTU*. Le premier signe visible après la lacune, à savoir {f<sup>n</sup>l}, est pourtant aligné directement sur le début de cette ligne-ci, et ne comporte pas encore l'inclinaison vers le haut qui caractérise les signes suivants. En outre, un *vacat* correspondant à la fin de la ligne 17' se trouve en dessous du {f<sup>n</sup>l}. La décision de rattacher cette continuation à la ligne suivante semble relever du parti pris selon lequel la dernière ligne du paragraphe devrait être la plus longue plutôt que de l'alignement visible sur la tablette elle-même. La nouvelle lecture de la fin de cette ligne, d'après laquelle le mot *kbd* disparaît, ne fait que renforcer cet argument tiré de la disposition des signes.

Le dernier signe de la ligne ne comporte sûrement que deux clous verticaux. Quant aux clous inférieurs, on n'en voit que deux qui sont profondément inscrits, bien que le second porte sur le seul bord supérieur un léger trait qui a dû faire croire aux éditeurs précédents qu'il s'agissait de {d}. L'absence certaine d'un troisième clou vertical nous fait penser que le scribe avait l'intention d'inscrire seulement deux clous inférieurs. La lecture préférée est donc {b}, mais nous lui maintenons les demi-crochets en raison de l'absence de certitude<sup>5</sup>.

17') Bien que la lecture {n} soit à préférer (avec *KTU*), en raison de la place assez haute qu'occupent les traces par rapport à la médiane, {d} n'est pas impossible (cf. le {d} à la ligne 3').

20') L'espacement des signes fait préférer la lecture de {h} (*KTU*; la copie de Virolleaud est ici nettement insuffisante) à celle de {y}. En effet, la place semble insuffisante entre les traces visibles et la trace suivante pour y placer la seconde rangée de clous de {y}.

24') Au début il n'est conservé que deux têtes de clous verticaux, mais l'espace disponible entre ces restes et la marge gauche est conforme à la lecture de {l} proposée par Virolleaud. Dans *KTU* on trouve « b\*(?) », qui est une lecture possible des traces mais qui ne remplit pas l'espace disponible. Il est évident que nous n'avons aujourd'hui aucun moyen de déterminer avec précision où a commencé l'écriture sur ce bord.

Comme l'ont vu les auteurs de *KTU*, les traces dans la lacune à droite semblent appartenir à {h/y}.

25') Bien que nous n'ayons pas d'autre lecture à proposer, l'état de la tablette semble demander que la lecture de {d} ne soit pas indiquée comme certaine (avec *KTU*, contre Virolleaud). Avec *KTU*, on lira ensuite {f<sup>b</sup>/s<sup>l</sup>}, avec préférence pour {b} parce que la cassure semble suivre le bord d'un des clous horizontaux de ce signe. Le signe suivant est pourtant {y}, non pas {b} (*KTU*: « b\*(?) »), car on voit deux des coins gauches sur le fragment supérieur et deux fonds de clous verticaux sur le fragment inférieur. Ensuite, sur ce fragment inférieur, on voit des traces d'un ou deux signes de plus, et d'un long trait vertical dont la signification est incertaine.

### Traduction

Recto ?

1) À 'Aṭṭartu NDRG.

2) À 'Aṭṭartu 'ABDR.

3) À Damalla.

4) À 'Ilatu [-]f-IPN.

5) À 'Uš[hara]ya.

6) f ]MRN

Verso ?

7') à f-l[...]

8') à P[...]

9') à 'T[...]

10') à MŠ[...]

11') à 'Ilatu [...]

12') à B'L[...]<sup>6</sup>

13') à 'Ilu Bēti [...]

5. La présentation du problème dans l'*editio princeps* laisse beaucoup à désirer : d'abord la copie montre un clou vertical et trois clous horizontaux, ensuite la transcription indique « *kbd* » à la fin de la ligne 11 (notre ligne 17'), enfin au commentaire on trouve : « À la fin de l. 10, on voit *kbb*, qu'il faut lire sans doute *kbd* » (Virolleaud, *PRU* II [1957], p. 13-14). On ne retiendra que la première partie du commentaire, car, en effet, à la fin de la ligne 16' (10), on voit *kbb*.

6. Il s'agira soit d'une *Ba'alatu*, soit des *Ba'alūma* (voir la remarque textuelle).

14') à 'Ilatu l-l[...]

15') à Hl--l[...]

16') À Rašap [ ]NIG KBIBI

17') [-] Rašap l-l[...]

18') [À 'I]latu QB[ ]

19') [À 'A]ršay.

20') [---(-)]RlH-l[ ]

21') [---(-)]HL

Tranche supérieure

22') [---(-)]MGMR

23') [---(-)]QDŠT

Bord gauche

24') l-lTWL-l[...]

25') [--]lDBlYl--l[...]

**Structure du texte**

Si l'orientation *recto/verso* proposée plus haut à « Caractéristiques épigraphiques » est à retenir, le texte a commencé par la formule prépositionnelle que l'on trouve au début de chacune des lignes dont le début est conservé. À l'état actuel du texte, aucune ligne entièrement conservée et comportant la formule prépositionnelle ne contient un nom indiquant ce qui était attribué aux divinités nommées. Sans ces éléments du texte, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si la préposition indique l'attribution d'offrandes — la fonction ordinaire de la formule dans les principaux textes de la pratique — ou s'il était question de toute autre chose. Il est en tout cas certain qu'aucun des termes désignant ordinairement des offrandes dans les textes de la pratique, tels que *š*, *ālp*, etc., n'est attesté dans ce texte à son état actuel <sup>7</sup>. Il est possible qu'une indication temporelle se trouve à la ligne 22', c'est-à-dire à l'avant-dernière ligne du texte principal.

**Les dieux**

Si on trouve répétés des éléments de théonymes (éventuellement) composites, on ne rencontre aucun cas certain de la répétition d'un théonyme entier, et cette absence de répétition nous permet de dire que ce texte n'est peut-être composé que d'une seule liste nominative divine. En tout cas, pour les besoins de cette rubrique, nous ne pourrions que reprendre les divinités du texte d'un bout à l'autre, en une seule liste.

**Sommaire des offrandes****Les bénéficiaires — les offrandes**

Le nom d'aucune offrande n'est conservé, alors que chaque ligne dont le début est conservé porte un nom divin précédé de *l*, l'indicateur ordinaire du bénéficiaire d'une offrande. L'état du texte ne nous permet pas de déterminer la fonction précise de la préposition ; par conséquent, la fonction du texte est inconnue comme l'est son genre littéraire précis.

**Commentaire**

Lignes 1-2. Certains voient ici des manifestations locales de la déesse 'Attartu <sup>8</sup>, d'autres prennent le second élément à chaque ligne pour un anthroponyme <sup>9</sup>. Selon la seconde interprétation, il s'agirait d'une phrase nominale qui serait à traduire : « À 'Attartu (est) NDRG/'ABDŖ », indiquant peut-être l'attribution d'êtres humains au service de telle divinité. Contre cette interprétation on doit citer deux faits : 1° aucun autre texte ougaritique n'a cette structure et ce sens, et 2° les trois lignes suivantes,

7. Cf. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1405.

8. Gordon, *UT* (1965), § 19.19, 19.1619, 19.1941 ; Herrmann, *MIO* 15 (1969), p. 28 ; idem, *WO* 7 (1973-74), p. 136 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 195, 206, 214 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 110 ; II, p. 154, n. 80.

9. Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 14 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 50, 1759 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 123.

chacune séparée l'une de l'autre par un trait horizontal, ne comportent pas le second élément. De là à conclure que les lignes 1 et 2 ont la structure visible aux lignes suivantes, que 'Aṭtartu NDRG et 'Aṭtartu 'ABDQR sont des théonymes composés, et que selon le texte original l'entité attribuée n'était pas nommée ici mais à un autre endroit du texte.

Ligne 3. La présence de la divinité *Damalla* à Ougarit est assurée par trois textes (celui-ci et deux autres textes publiés dans *PRU* II, 10:6 et 106:34) ; l'identité de la divinité est plus controversée <sup>10</sup>.

Ligne 4. Comme nous l'avons dit dans la remarque textuelle, l'espace disponible ne convient pas parfaitement à la restitution de {ṣlpn} <sup>11</sup>. Le fait que le théonyme *ilt ṣpn* n'est pas encore attesté tel quel <sup>12</sup> fait naître une certaine méfiance devant une restitution qui n'est déjà pas épigraphiquement inébranlable.

Ligne 6. Pour la possibilité que cette ligne ait comporté la désignation d'un des éléments présentés aux divinités nommées dans ce texte, voir ci-dessus, « Structure du texte ». La restitution du nom divin *dmrn* <sup>13</sup> n'est en tout cas pas certaine.

Lignes 7'-9'. La restitution des théonymes de ces lignes ne peut que rester au niveau de l'hypothèse. La restitution de *pdry* à la ligne 8' <sup>14</sup> ou de *'ttrt* à la ligne 9' <sup>15</sup> sont certes possibles, mais sans connaître le principe d'organisation de ce texte, le seul signe {p} est insuffisant pour restituer *pdry*, alors que la restitution de *'ttr* <sup>16</sup>, de *'ttrp*, ou de n'importe laquelle des manifestations de *'ttrt*, est aussi plausible que celle de *'ttrt*.

Ligne 10'. *mšr* étant le seul théonyme dont les premiers signes sont {mš}, cette restitution <sup>17</sup> se recommande. Comme le montre l'association avec la divinité *sdq* (RS 24.271:14), il s'agit probablement de *Mēšaru*, la divinité de la « rectitude » (voir déjà sur le nom commun *mšr* en RS 1.002:26').

Ligne 12'. Épigraphiquement, la distinction n'est pas possible entre {t} et {m} pour le dernier signe visible, mais du fait que ce théonyme est suivi par *il bt*, on préférera ici la restitution de {b'lt} [bhtm] à celle de {b'lm} <sup>18</sup>.

Ligne 14'. La lecture {ilt l. bl[t]} <sup>19</sup> est possible, sans plus (voir la remarque textuelle). On se souviendra que ce théonyme n'est pas encore attesté avec certitude (voir RS 1.003:32).

Ligne 15'. La lecture de {h'ltk} est vraisemblable, sans être certaine, mais le terme n'est pas attesté jusqu'ici comme théonyme proprement dit. Dans les textes mythologiques, on trouve plusieurs formes

10. On a comparé la divinité mésopotamienne *Da-ma-al-la* (Virolleaud, *PRU* II [1957], p. 14 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 124) et on a parlé d'attaches éventuelles avec les divinités *dmrn* (Eissfeldt, *JSS* 5 [1960], p. 37-38) et *ddmš* (Nougayrol, *Ugaritica* V [1968], p. 58). Que la présence ici de cette divinité démente ou non notre propos selon lequel elle est absente des textes rituels (*Eblaite Proper Names* [1988], p. 145) dépend de l'identification du genre littéraire précis de ce texte (voir plus haut, « Sommaire des offrandes ... »).

11. Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 14 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 500 ; Clifford, *Cosmic Mountain* (1972), p. 65 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 121, 122, 124 ; Bonnet, *StPh* 5 (1987), p. 103 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55.

12. Plusieurs des auteurs cités à la note précédente envisagent l'identification avec *'Anatu*.

13. De Moor, *UF* 2 (1976), p. 204. On ne trouve pas, de toute façon, d'unanimité concernant l'interprétation de *dmrn* (cf. les éléments bibliographiques rassemblés dans *AFO* 36-37 [1989-90], p. 448, auxquels on ajoutera De Moor, *ibid.* ; idem, *Seasonal Pattern* [1971], p. 167 [avec d'autres références plus anciennes] ; idem, *UF* 17 [1986], p. 229 ; Korpel, *Rift* [1990], p. 340, 348).

14. Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 14 ; cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 122.

15. Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 14 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 120, 121, 122.

16. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 206.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.* ; Xella, *TRU* I (1981), p. 123. Cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 94.

19. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 94 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 120, 121.



dérivées de cette racine, par exemple des noms communs (< des participes ?) servant à qualifier certaines divinités<sup>20</sup>. Pourtant, on ne voit pas d'autre lecture qui se recommande ici, car on ne connaît pas d'autre théonyme dont l'orthographe correspondrait aux traces visibles, à savoir {h} + {t/â/n/k/w} + {k/w}<sup>21</sup>.

Lignes 16'-17'. Il paraît nécessaire de postuler ici la présence de deux manifestations de *Rašap*. En effet, qu'il y ait eu l ou w sur la tablette originale au début de la ligne 17' n'a pas d'importance pour cette question, car on ne trouve pas de formule comportant l'une ou l'autre de ces particules et deux fois le même théonyme qui soit conforme aux normes de ce texte. Pourtant, les traces suivant {ršp} à la ligne 17' ne correspondent à aucune des épithètes connues de cette divinité<sup>22</sup>. Concernant le problème du rattachement des signes sur le bord droit, soit à la ligne 16', soit à la ligne 17', voir les remarques textuelles. Pour le sens possible de cette fin de ligne, voir « Structure du texte ».

Ligne 16'. La lecture de {kb|b|} à la fin de cette ligne a pour résultat que cette ligne rentre dans les normes de la partie conservée de ce texte, où il n'est question que de divinités, car il s'agira vraisemblablement de la divinité *Kubaba*, dont l'orthographe alphabétique est assurée par le texte hourro-ougaritique RS 24.261:23. Il n'est donc question ni d'une sorte d'offrande<sup>23</sup>, ni d'un total quelconque où figurerait le mot *kbd* (voir déjà commentaire de RS 1.003:39)<sup>24</sup>.

Ligne 18'. Si le premier signe était ici {l}, comme aux lignes mieux conservées, l'espace disponible se conforme mieux à la restitution de {[i]lt} (Virolleaud et *KTU*) qu'à celle de {[b<sup>c</sup>]lt}. Le dernier signe visible est sûrement {b}, et la proposition de lire {qd[š]} ici<sup>25</sup> ne peut être acceptée. Jusqu'à plus ample informé, toute proposition de restitution (par ex. *qbs* ou *qbr*) serait hypothétique<sup>26</sup>.

Ligne 20'. La restitution ici de {[l . y]r|h|}<sup>27</sup> semble un peu courte : comparer l'espacement des signes aux lignes 16' et 17'<sup>28</sup>. De plus, la dernière trace touche presque au trait horizontal supérieur et semble donc être placée trop haut pour refléter le séparateur. {h|} n'est donc peut-être pas le dernier signe du théonyme.

Ligne 21'. La restitution de {[l . p]hl}<sup>29</sup> n'est pas à retenir, bien qu'aucun autre théonyme ne se termine par {h|}, car il a dû se trouver au moins trois signes<sup>30</sup> devant le {h}. Un autre obstacle à cette lecture est le fait que le seul *phl* identifiable à la rigueur comme divinité ne joue qu'un rôle très

20. Voir les éléments bibliographiques réunis dans *Afo* 34 (1987), p. 398, et dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 114-15, n. 198. Concernant ce texte-ci, voir Virolleaud, *PRU* II (1957), p. 14 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 193, 206, 212, 224 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 178 ; Dahood, *RSP* III (1981), p. 27 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 121, 123.

21. La lecture du théonyme *hrn* est hors de propos, car l'espace après le {h} est insuffisant pour {r}, tandis que le signe après est {k/w} sans doute possible, car on voit deux clous horizontaux superposés au début du signe.

22. La lecture la plus plausible dans ce sens est {ršp . l|b|bt|} (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 206), mais il semble bien trouver sur la tablette des traces de trois clous (comme on le voit sur la copie de Virolleaud et dans la transcription de *KTU*), non pas de deux.

23. Xella, *TRU* I (1981), p. 121 : « offerta onorifica (??) » (à la page 123 est mentionnée la possibilité de traduire par « un 'fegato' »).

24. Xella, *ibid.*, indique cette possibilité d'interprétation aussi.

25. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 191, 199, 203-4, 206, 209 ; *idem*, *Seasonal Pattern* (1971), p. 130.

26. Virolleaud a pensé à une identification babylonienne, à savoir *ilat qabli* (*PRU* II [1957], p. 14) ; cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 123 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55, n. 85.

27. Xella, *TRU* I (1981), p. 120, 121 (restitution qui n'est pas indiquée dans *KTU*).

28. La lecture de {[gt]r|m|} (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 206), qui paraît possible d'après la copie de Virolleaud, est hors de propos, comme l'ont vu les auteurs de *KTU*.

29. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 203, 206.

30. À la ligne 19' la restitution demande trois signes dans le même espace, alors qu'on trouve quatre signes dans le même espace à la ligne 1. Au sujet de ce décalage, voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ».

accessoire dans le texte « para-mythologique » RS 24.244<sup>31</sup>, un texte ne contenant rien qui permette de conclure que ce *phl* ait pu figurer parmi les divinités dont on peut déchiffrer les noms en RS 15.130.

Ligne 22'. Sans disposer du texte disparu au début de la ligne, il n'est pas possible de savoir si dans *mgmr* il s'agit du nom de mois *Magmaru*<sup>32</sup>, ou d'un tout autre mot (la racine GMR appartient au sémitique commun, et l'existence d'un nom commun à préformante *m-* n'aurait rien pour surprendre). S'il s'agit bien du nom de mois, et si l'orientation des *recto/verso* proposée ici est juste, la fonction de cette rubrique était peut-être de fournir l'élément temporel du texte : tout ce qui est rapporté ici concernait le mois de *Magmaru*<sup>33</sup>. À cette ligne, comme à la ligne suivante, il doit manquer trois ou quatre signes au début. La restitution {[yrḥ .] mgmr} est donc vraisemblable.

Ligne 23'. Le nom divin *qdšt* étant par ailleurs inconnu (n'est attesté que *qdš*), l'identification comme théonyme ou comme épithète divine<sup>34</sup> a dû relever surtout de la place qu'occupait dans ce texte cette ligne selon l'orientation traditionnelle des *recto/verso*. Aux alternatives que propose Xella, à savoir « un'offerta votiva o una 'consacrata' »<sup>35</sup>, on ajoutera la possibilité qu'il s'agisse d'un lieu saint. Sans autre attestation du terme, aucune restitution du début de la ligne ne peut se recommander.

Lignes 24'-25' dans leur état actuel ne permettent pas d'interprétation sûre. Le {w}, par exemple, pourrait être la particule « et », au lieu de faire partie d'un nom divin (autrement inattesté, d'ailleurs) comme le pensait l'éditeur<sup>36</sup>.

### Conclusions générales

L'état de la tablette ne nous laisse qu'une série de formules prépositionnelles et quelques bribes d'autres formules dont aucune ne présente un sens assuré. Il est certain que la formule prépositionnelle concerne des divinités, mais sans les autres éléments de la structure du texte, la fonction précise de la préposition est insaisissable. Les divinités dont les noms sont conservés ne sont pas les principales des textes du « panthéon » les mieux conservés, et, si l'orientation des *recto/verso* adoptée ici est juste, cet état des choses est présent dès le début, où figurent deux manifestations de 'Attartu autrement inconnues. La présence ici de 'Ilū Bēti et, peut-être, de Ba'latu Bahatīma, assure que les soucis qui ont motivé ce texte n'étaient pas étrangers au palais royal. Toutefois, la présence de divinités qui ne figurent pas dans le culte royal ordinaire, tel que *Damalla*<sup>37</sup>, donne à ce texte un cachet particulier que sa structure inhabituelle ne fait que souligner. L'origine et l'objectif de ce texte demeureront donc obscurs jusqu'à la découverte d'autres textes mieux conservés du même genre.

31. Dans notre interprétation (cf. *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. VII), les équidés en question seraient plutôt des représentants de *terra firma* auprès du monde divin, et le mariage de la *phlt* avec le dieu *Hôrānu* ne change que superficiellement cette situation : l'objectif du texte n'est pas la divinisation des équidés, mais l'élimination du venin ophidien et par là la protection des équidés d'Ougarit.

32. Xella, *TRU I* (1981), p. 123 ; idem, *RSF 12* (1984), p. 23. L'analyse comme nom divin dans ce texte et en *PRU II* 107:12 (Virolleaud, *PRU II* [1957], p. 14, 142 ; Aistleitner, *WUS* [1963], § 1511 ; Gordon, *UT* [1965], § 19.1418 ; De Moor, *UF 2* [1970], p. 194, 206) ne s'impose pas (voir Olivier, *JNSL 1* [1971], p. 40 ; Xella, *ibid.* ; Ribichini et Xella, *Tessili* [1985], p. 79).

33. Il est évident que, si l'orientation traditionnelle des *recto/verso* est suivie, ce nom tombe au milieu du texte, et dès lors, si dans *mgmr* il s'agit du nom de mois, il a dû être question dans le texte d'au moins un mois de plus.

34. Virolleaud, *PRU II* (1957), p. 14 ; Aistleitner, *WUS* (1963), § 2396 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.2210 ; De Moor, *UF 2* (1970), p. 196, 206, 214 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) I, p. 72 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 139 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 123 (sous réserve) ; idem, *MLE I* (1982), p. 13 (sans réserve) ; Gruber, *UF 18* (1986), p. 148 ; Sanmartín, *AuOr 9* (1991), p. 201, n. 169 ; Watson, *SEL 10* (1993), p. 56.

35. *TRU I* (1981), p. 123.

36. Virolleaud, *PRU II* (1957), p. 14 ; cf. Aistleitner, *WUS* (1963), § 2853 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.2663 ; De Moor, *UF 2* (1970), p. 197, 206, 215. Cf. pourtant le souci royal en faveur du temple de *Damalla* dont témoigne la lettre RS 16.264 (*PRU II* 10).

37. Cf. pourtant le souci royal en faveur du temple de *Damalla* dont témoigne la lettre RS 16.264 (*PRU II* 10).

## Chapitre 29 : RS 17.100A+B

RS 17.100A+B = DO 4569 = CTA Appendice I = KTU 1.84

Fig. 11, 12, 35

Autres textes du même genre : RS 1.002, RS 24.270A, RS 24.270B. RS 24.652G+K ; cf. RS 24.650B.

Dimensions : 17.100A : hauteur 73 mm ; largeur 58 mm ; épaisseur 26 mm ;

17.100B : hauteur 58 mm ; largeur 40 mm ; épaisseur 27 mm.

*État* : Deux fragments provenant selon toute vraisemblance d'une seule tablette, « A » de l'angle supérieur droit, « B » du côté droit. L'agencement général de ces fragments a été bien compris par les auteurs de *KTU*. Par contre, l'*editio princeps* comporte des fautes assez graves pour entraver sérieusement la compréhension du texte dans cette édition : Dans la translittération, « B revers » arrive immédiatement après « A face » (entre les lignes 16 et 17 de cette édition, mais sans indication de rupture), suivi de « A revers » et enfin de « B face ». Or, il est impossible que « B face » ait suivi « A revers », car la fin du texte de « A revers » s'approche de la tranche de la tablette (que celle-ci soit la tranche inférieure ou supérieure est encore à déterminer). L'ordre sera donc normalement « A face », « B face », « B revers », « A revers ». C'est bien cet ordre qui se trouve dans la copie : à gauche se trouvent les deux faces, à droite les deux revers. Pourtant, les légendes dans la copie sont fautives et devraient se lire : 'Fig. 98. Appendice, N° I, « A » face et « B » face' et 'Fig. 99. Appendice, N° I, « A » revers et « B » revers'. Si l'on tient compte du fait que RS 1.002 ne porte pas d'écriture sur la tranche inférieure, l'ordre des deux faces de cette tablette-ci peut s'inverser, c'est-à-dire que la « face » selon la copie deviendra le *verso* et vice versa. Nous adoptons en effet cet ordre, pour des raisons littéraires (voir « Structure du texte »).

La tablette originale devait porter une soixantaine de lignes. Notre texte restitué en comporte soixante-trois pour les six rubriques, sans tenir compte de la possibilité que le texte ait pu comporter un paragraphe d'introduction. Le calcul du nombre de lignes d'après les restes du texte sur le fragment « A » en utilisant la théorie du rapport 3 : 2 entre la hauteur d'une tablette et sa largeur a pour résultat un chiffre voisin à celui-ci. Prenons les lignes 35' et 36' pour le calcul : la ligne 35' actuelle porte dix signes sur 55 mm de tablette et on peut restituer seize signes dans la lacune ; la ligne 36' porte sept signes sur 35 mm de tablette et on peut restituer vingt signes dans la lacune. Prenant la moyenne des deux lignes, la largeur totale de la tablette devait être d'environ 140 mm (10 signes : 16 signes :: 55 mm : 88 mm = 143 mm ; 7 signes : 20 signes :: 35 mm : 100 mm = 135 mm) et la hauteur d'environ 210 mm d'après le rapport 2 : 3. Si on place les fragments sur un plan de la tablette restituée (voir le dessin de la tablette restituée, après la copie des fragments), les mesures théoriques paraissent un peu généreuses. Une hauteur d'environ 190 mm convient mieux à la disposition réelle des signes, hypothèse qui correspond en fait mieux au rapport décimal des tablettes mesurant plus de 100 mm dans les deux sens, à savoir 1,36 (voir l'Appendice 3). Cette tablette était donc sensiblement plus petite que RS 1.002, qui mesure 155 mm de largeur et qui aurait donc eu la hauteur d'environ 230 mm. La taille réduite de cette tablette par rapport à RS 1.002 explique en partie pourquoi ce texte-ci occupe davantage du *verso* que dans le cas du texte de la première campagne, RS 17.100A+B ne laissant à sa fin qu'une trentaine de millimètres *vacat* alors que presque tout le *verso* de RS 1.002 était anépigraphé. Le calcul du nombre de lignes qui devaient occuper le *recto* de la tablette d'après le nombre de lignes du *verso*, mieux conservé, indique un chiffre supérieur aux trente et une lignes que nous avons indiquées, attribuant aux deux premières rubriques le chiffre rond de dix lignes par rubrique<sup>1</sup>. Il semble donc nécessaire de conclure que les lignes du texte au *recto*, aujourd'hui très mal conservé, étaient plus espacées qu'au *verso*, et que l'hypothèse d'une introduction au texte comportant une ou deux lignes gagne en vraisemblance. Enfin, l'état de conservation de toutes les rubriques sauf la

1. Les proportions du fragment « A » *verso* indiquent que le *recto* devait comporter une quarantaine de lignes (16 lignes occupent 73 mm = 4,6 mm par ligne ; 190 mm + 4,6 = 41 lignes ; total hypothétique de 73 lignes). Si l'on prend pour modèle le fait que le texte au *verso* devait comporter environ 32 lignes, le total au *recto* serait un peu moins de 40 lignes (190 mm - 30 mm de *vacat* = 160 mm + 32 lignes = 5 mm par ligne ; 190 mm + 5 = 38 lignes ; total hypothétique de 70 lignes).

quatrième ne permet qu'une évaluation approximative du nombre total de lignes dont elles devaient être constituées, et il suffirait d'une longue liste de *npv* pour que l'une ou l'autre des rubriques au *recto* occupe plus de dix ou onze lignes.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* et la taille des signes ressemblent à ceux de RS 1.002.

*Lieu de trouvaille* : Palais royal, pièce 90 (« magasin », dans la région sud-est du palais), p.l. 1016, à 2,30 m. Selon Van Soldt le *terminus post quem* de cette tablette est du temps de Ammistamru II<sup>2</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *CTA* (1963), Appendice I, p. 134-36.

#### Principales études

Tarragon, *TO* II (1989), p. 150-51.

Xella, *TRU* I (1981), p. 268-72.

#### Texte

##### Fragment « B » recto

##### KTU CTA<sup>3</sup>

1')	[	]
2')	[	]
3')	[	]
4') (27)	[	]
5') (28)	[	]
6') (29)	[	]
7') (30) (I 17)	[	]f-lšln <sup>1</sup> tkm
8') (31) (I 18)	[	]yt lhm <sup>1</sup>
9') (32) (I 19)	[	]dkm
10') (33) (I 20)	[	]
<hr/>		
11') (34) (I 21)	[	]ūgrt
12') (35) (I 22)	[	]f-l . l f-l lim
13') [...]		
14') [...]		
15') [...]		
16') [...]		
17') [...]		
18') [...]		

##### Fragment « A » recto

19') (36)	[	]mld[...]
20') (37)	[	]
<hr/>		
21') (38) (II 1)	[	]šr
22') (39) (II 2)	[	]y
23') (40) (II 3)	[	]lp <sup>1</sup> y . nqmd
24') (41) (II 4)	[	]f-ū <sup>1</sup> l p hr[y]

2. Van Soldt, *Studies* (1991), p. 128.

3. Nos numéros de ligne sont différents de ceux que l'on trouvera dans *CTA* et *KTU*. Si l'on accepte que les deux fragments « A » et « B » proviennent d'une seule tablette, le texte peut se restituer dans ses grandes lignes avec une certaine vraisemblance. Il demeurera un doute surtout quant à l'agencement *recto/verso* et au nombre exact de lignes dans chaque rubrique (par ex., faut-il restituer cinq lignes ou six entre la ligne 47' et le début de la rubrique suivante ?). Nous ajoutons entre parenthèses les numéros de lignes d'après *KTU* et d'après *CTA* (les chiffres romains dénotent « face » et « revers »). Concernant les difficultés que présente l'agencement général du texte sur la tablette, voir les rubriques « État » et « Structure du texte ».

25') (42) (II 5)	[	]
26') (43) (II 6)	[	]
27') (44)	[	]
28') (45)	[	] <sup>4</sup>
29') (47) (II 7)	[	il t' ] [d <sup>1</sup> r b' l
30') (48) (II 8)	[...]	
31') (49) (II 9)	[...]	
[-----]		

*Fragment « A » verso*

32') (1) (I 1)	[	] [t . l ùgrt
33') (2) (I 2)	[	] [p <sup>1</sup> ly . ymàn
34') (3) (I 3)	[	] [n <sup>1</sup> py . ànnpdgl
35') (4) (I 4)	[	] [d <sup>1</sup> ldmy . ù l p h <sup>1</sup> ry
36') (5) (I 5)	[	ù ] [l <sup>1</sup> p . h <sup>1</sup> btkn
37') (6) (I 6)	[	] [p <sup>1</sup> kn
38') (7) (I 7)	[	q] [t <sup>1</sup> tqt <sup>1</sup>
39') (8) (I 8)	[	] [l <sup>1</sup> l il . t <sup>1</sup> d <sup>1</sup> r b' l
40') (9) (I 9)	[	] [l <sup>1</sup> l šnt
41') (10) (I 10)	[	] [l <sup>1</sup> -lypht <sup>1</sup>
42') (11) (I 11)	[	]

43') (12) (I 12)	[	] [l <sup>1</sup> w n <sup>1</sup> py . gr
44') (13) (I 13)	[	] [r <sup>1</sup> lmt . w n <sup>1</sup> py
45') (14) (I 14)	[	] . q <sup>1</sup> ty
46') (15) (I 15)	[	] [ù <sup>1</sup> l p . àlty
47') (16) (I 16)	[	ù] [l <sup>1</sup> p <sup>1</sup>
48') [...]		
49') [...]		
50') [...]		
51') [...]		
52') [...]		
53') [...]		
[-----]		

*Fragment « B » verso*

54') (17) (II 10)	[	] [g <sup>1</sup> r
55') (18) (II 11)	[	] [w <sup>1</sup> n <sup>1</sup> py
56') (19) (II 12)	[	q] [ty
57') (20) (II 13)	[	] [l <sup>1</sup>
58') (21) (II 14)	[	] [qrzbl
59') (22) (II 15)	[	] [qt <sup>1</sup>
60') (23)	[	] [l <sup>1</sup>
61') (24) (II 16)	[	] [l <sup>1</sup> ym
62') (25) (II 17)	[	] [l <sup>1</sup> -l <sup>1</sup> [l <sup>1</sup> kbbk
63') (26) (II 18)	[	]

4. Nous restituons ici une ligne de moins que *KTU*. Les cinq lignes 19'-24' occupent 30 mm sur la tablette ; l'espace de 20 à 25 mm entre nos lignes 24' et 29' ne devait donc pas contenir plus de quatre lignes.

*Remarques textuelles*

- 1'-3') Pour arriver au minimum de dix lignes par rubrique, il faut restituer trois lignes avant le début du fragment actuel <sup>5</sup>. La hauteur exacte de la tablette n'étant connue qu'approximativement, on peut penser que la tablette ait été un peu plus grande, suffisamment pour une ou deux lignes de plus dans la première rubrique (pour faire une rubrique de onze ou de douze lignes) et autant pour une introduction au texte. Concernant la question de la longueur primitive du texte au *recto* de la tablette, voir plus haut, la rubrique « État », et plus bas « Structure du texte ».
- 4'-6') La place disponible sur le fragment est largement suffisante pour trois lignes de texte (ainsi *KTU*).
- 7') La trace au début de la ligne est infime et le {p} de *KTU* n'est donc qu'une conjecture et devrait porter l'astérisque.  
Le troisième signe existe certainement (contre *CTA*), et n'est certainement pas {m} (*KTU*) <sup>6</sup>. Nous croyons voir les trois clous de {n}.
- 8') Là où les auteurs de *KTU* ont pensé voir les traces d'un signe dans la cassure à gauche, on ne trouve rien de copiable.  
L'avant-dernier signe n'a pas la forme habituelle de {k} (*CTA*, *KTU*) ; les trois clous de {h} semblent apparaître.  
Le {m} est le dernier signe de la ligne (contre *KTU*).
- 9') On voit l'extrémité inférieure des trois clous verticaux du {d} (contre *CTA*).
- 12') Avec la copie dans *CTA* et avec *KTU*, l'on voit au début de la ligne l'angle supérieur droit d'un clou vertical.
- 19') Avec *KTU* et contre *CTA*, cette ligne existe bel et bien. Contre *KTU*, on ne voit aucune trace ni avant ni après {m'd}.
- 23') Le {p} est en partie visible (avec *KTU*, contre *CTA*) mais mériterait l'astérisque dans *KTU*.
- 24') Le signe devant {p} n'est certainement pas un trait de séparation (*KTU*) : non seulement le dernier clou est trop grand pour être le séparateur, mais il est attaché directement aux clous précédents. Il s'agit du {l} de la formule *ú l p*. D'ailleurs le bord supérieur du {ú} est visible.  
Après {p̄hr} on voit dans la surface actuelle de la tablette un trou suffisamment large pour avoir emporté un signe entier. La copie dans l'*editio princeps* ne montre pas ce fait, et ni l'éditeur ni les auteurs de *KTU* n'ont tenu compte de la possibilité de lire ici {hr[y]}.
- 25'-28') Sur le nombre de lignes ici voir ci-dessus note 4.
- 29') La présence du {d} paraît certaine (contre tous les témoins), bien que la surface ait souffert ici, surtout au côté gauche du signe.
- 32') Si le trait de séparation est aujourd'hui émoussé, sa présence dans le texte primitif paraît certaine (contre tous les témoins).
- 33') Avec tous les témoins, nous n'indiquons pas de trait de séparation après cette ligne, pour trois raisons : (1) le trait qui se trouve sur la tablette est en dessous de la ligne 3 à gauche et traverse cette ligne de bas en haut pour arriver au-dessus du dernier signe de la ligne 3 ; (2) le trait n'est pas inscrit aussi profondément que les autres traits horizontaux ; (3) le trait serait placé à l'intérieur d'une rubrique. Sans la partie gauche de la tablette il est impossible de savoir quelle était l'origine de ce trait ; mais les indices que nous venons de citer nous paraissent suffisants pour nier à ce trait le statut de trait horizontal de rubrique.
- 36') Le bord droit du troisième clou du {l} est visible (voir *CTA*, copie) mais mériterait l'astérisque dans *KTU*.
- 38') L'extrémité droite du {t} est visible mais le signe mériterait tout de même l'astérisque dans *KTU*.
- 39') Nous ne trouvons pas de trait de séparation devant {il} (*CTA*, *KTU*), seulement un renflement de l'argile. Devant la préposition *l* on voit dans la lacune la pointe d'un clou horizontal (nouvelle lecture) et au-dessus une éraflure que ne semble pas être en rapport avec cette trace.
- 40') Au début, on voit la trace de ce qui semble être la tête d'un petit clou vertical, probablement le trait de séparation.

5. On remarquera que, si on adopte l'ordre traditionnel pour l'agencement *recto/verso*, l'espace disponible exige la restitution d'au moins deux lignes en cet endroit.

6. Aucune conclusion tirée de cette fausse lecture (par ex. De Moor et Sanders, *UF* 23 [1991], p. 299-300) n'a donc de valeur.

- 43') Au début, on voit la trace de ce qui semble être la haste d'un petit clou vertical, probablement le trait de séparation.
- 45') Avec *KTU*, le trait de séparation est certain (contre *CTA*).
- 46') L'angle supérieur droit du {ù} est visible (avec *KTU*, contre *CTA*).
- 47') Le bord supérieur de {lp} est visible (avec *KTU*, contre *CTA*).
- 54') Au début on voit l'extrémité inférieure d'un clou vertical, probablement {g}.
- 55') L'extrémité droite du {w} est visible (avec *KTU*, contre *CTA* — pourtant on voit une menue trace sur la copie).
- 57') L'angle supérieur droit d'un clou est visible (contre *CTA*), vraisemblablement le {y} de {âl}[y¹] (*KTU*).
- 60') La place est suffisante pour une ligne (la copie dans *CTA* est ambiguë), et l'on voit peut-être une petite trace de signe dans la lacune (avec *KTU*).
- 61') Les traces du premier signe montrent au moins deux clous verticaux et aucune trace de clous inférieurs : lire donc {s/l} (avec *KTU*, contre *CTA*).
- 62') Les premières traces pourraient appartenir à {k} (*KTU*), et l'extrémité inférieure du trait de séparation est visible après {l} (contre *CTA* et *KTU*).

*Essai de restitution*

*Fragment « B » recto*

KTU CTA <sup>7</sup>

0') [...] <sup>8</sup>

[\_\_\_\_\_]

*Rubrique I*

1')	[	]
2')	[	]
3')	[	]
4') (27)	[	]
5') (28)	[	]
6') (29)	[	]
7') (30) (I 17)	[	]f-lšfn'tkm
8') (31) (I 18)	[	]yt 'hm¹
9') (32) (I 19)	[	]dkm
10') (33) (I 20)	[	]

*Rubrique II*

11') (34) (I 21)	[	]ùgrt
12') (35) (I 22)	[	]f-¹ . l f.¹ lîm
13') [...]		
14') [...]		
15') [...]		
16') [...]		
17') [...]		
18') [...]		

*Fragment « A » recto*

19') (36)	[	]fmd[...]
20') (37)	[	]

7. Voir plus haut, la note 3.

8. Pour la possibilité matérielle d'une ligne ou plus d'introduction, voir la remarque textuelle à propos des lignes 1'-3'.

*Rubrique III*

21') (38) (II 1)	[	]šr
22') (39) (II 2)	[	np]y
23') (40) (II 3)	[	n]p'y . nqmd
24') (41) (II 4)	[	ù -- ypk <sup>9</sup> ù l p qty ù l p ddmy ]f'ù l p hr[y]
25') (42) (II 5)	[	ù l p hty ù l p âlty ù l p ġbr ù l p]
26') (43) (II 6)	[	hbtkm ù l p mdllkm ù l p qrzbl ù --]
27') (44)	[	ypkm ù b âpk <sup>9</sup> ù b qšrt npškm ù b]
28') (45)	[	qtt tqtt ù -- ypk <sup>9</sup> ]
29') (47) (II 7)	[	-l il t'f'dlr b'l
30') (48) (II 8)	[	...]
31') (49) (II 9)	[	...]

*Fragment « A » verso**Rubrique IV*

32') (1) (I 1)	[	]ft .l ùgrt
33') (2) (I 2)	[	w n]p'y . ymân
34') (3) (I 3)	[	w ]n'p'y . ânnpdgl
35') (4) (I 4)	[	ù -- ypk <sup>9</sup> ù l p qty ù l p ]f'dldmy . ù l p hry
36') (5) (I 5)	[	ù l p hty ù l p âlty ù l p ġbr ù ]f'l p . hbtkn
37') (6) (I 6)	[	ù l p mdllkn ù l p qrzbl ù -- y]p'kn
38') (7) (I 7)	[	ù b âpk <sup>9</sup> ù b qšrt npškn ù b q]f't tqtt
39') (8) (I 8)	[	ù -- ypk <sup>9</sup> ]f'-l il . t'qr b'l
40') (9) (I 9)	[	]f'.l šnt
41') (10) (I 10)	[	]f'-lyptht
42') (11) (I 11)	[	]

*Rubrique V*

43') (12) (I 12)	[	]f'.l w npy . gr
44') (13) (I 13)	[	w npy 'f'r'mt . w npy
45') (14) (I 14)	[	ù ----- ù l p ] . qty
46') (15) (I 15)	[	ù l p ddmy ù l p hry ù l p hty ]f'ù l p . âlty
47') (16) (I 16)	[	ù l p ġbr ù l p hbtkm ù l p mdllkm ù ]f'l p'
48')	[	qrzbl ù ù b âpk <sup>9</sup> ù b qšrt npškm]
49')	[	ù b qtt tqtt ...]
50') [...]	[	]
51') [...]	[	]
52') [...]	[	]
53') [...]	[	]

*Fragment « B » verso**Rubrique VI*

54') (17) (II 10)	[	]f'gr
55') (18) (II 11)	[	]f'w' npy
56') (19) (II 12)	[	ù ----- ù l p q]ty

9. Nous avons restitué {[ypkm]} d'après {[y]p'kn}, ligne 37'. La restitution de {[šn]} devant ce mot partout dans les rubriques III et IV, à l'instar de RS 1.002 rubriques V et VI, paraît vraisemblable, mais devant l'absence de traces de ce mot nous n'avons pas osé l'inclure dans le texte restitué. Voir encore la rubrique « Structure du texte » et le commentaire de la ligne 21', où se trouvera une proposition de restitution comportant davantage d'éléments conjecturaux.





*ùgrt*. (3) La sous-section *npy* est présente, trop mal conservée pour dire si elle est aussi variée que dans RS 1.002. Elle contient au moins deux éléments de RS 1.002 : *nqmd* (rubrique III, ligne 23') et *ymân* (rubrique IV, ligne 33') ; probablement [ ' ]*r'lt* aussi (rubrique V, ligne 44'). Ce dernier élément se trouvait aussi dans la rubrique V de RS 1.002. Les deux autres termes ont pu figurer dans les mêmes rubriques de RS 1.002 qu'ici : de la rubrique III du texte de la première campagne l'on ne connaît presque rien alors que le *-n* de *ymân* conviendrait aux traces dans l'une et l'autre des lacunes à la ligne 19' de RS 1.002. Au moins un élément est nouveau, *ânnpdgl* dans la rubrique IV. Ce terme était peut-être présent dans l'une des rubriques I-III de RS 1.002, mais il ne l'était certainement pas dans les rubriques IV-VI : les deux termes qui ont presque disparu de la ligne 19' se terminent par un signe autre que {1}, tandis que celui de la ligne 27' commence par un signe autre que {â}. (4) La section *ûlp* paraît, comme dans RS 1.002, invariable : elle ne contient ici aucun élément nouveau et les lignes restituées s'accommodent parfaitement à cette liste telle que nous la connaissons par RS 1.002. (5) Le pronom féminin pluriel *-kn* est attesté (ligne 36', rubrique IV), ce qui fait croire que la répartition hommes/femmes caractéristique de RS 1.002 a aussi dicté la structure de RS 17.100A+B. (6) Le nom YP-, caractéristique des rubriques V et VI dans RS 1.002, est probablement à restituer à la ligne 37' (rubrique IV). (7) La formule QTT TQTT apparaît à l'endroit attendu (lignes 38', 59', rubriques IV, VI). (8) Le signe *l* devant *il t'dr b'l* (ligne 39', rubrique IV) pourrait faire partie de la formule NŠ' *l* caractéristique de la dernière section de chaque rubrique de RS 1.002. Pourtant le verbe NŠ' n'est pas conservé ici (le signe devant {1} n'est apparemment pas {i}), et aucun des trois termes sacrificiels caractéristiques de RS 1.002 (DBH, T'Y, NKT) n'est attesté ici non plus. Le {1} n'est peut-être donc pas la préposition *l*, qui constituerait de toute façon le seul point de ressemblance avec RS 1.002 dans cette section de RS 17.100A+B, le théonyme *il t'dr b'l* ne figurant pas dans le texte de la première campagne.

Différences microstructurelles par rapport à RS 1.002 : (1) Le nom *ânnpdgl* est nouveau, et il se trouve dans une rubrique où il ne peut pas figurer dans RS 1.002 (voir ressemblance n° 3). (2) Les trois autres éléments de la sous-section *npy* (*nqmd*, *ymân*, *'rmt*) sont connus dans RS 1.002, mais dans d'autres rubriques — *nqmd* et *ymân*, pourtant, ont pu aussi apparaître dans les mêmes rubriques de RS 1.002 (voir ressemblance n° 3). (3) La formule *l lim* de la deuxième rubrique semble se placer à la fin de l'introduction ou dans la sous-section *npy*. On ne connaît pas de formule comportant une des particules *l* si avant dans le texte de RS 1.002. (4) Le nom YP- semble apparaître déjà à la rubrique IV (ligne 37') ici tandis qu'il se plaçait dans les rubriques V et VI de RS 1.002. Le verbe qui accompagne ce nom n'est pas conservé, ce qui nous empêche de savoir si ŠN(Y) apparaît, lui aussi, un groupe plus tôt que dans RS 1.002. (5) Il n'existe qu'un point de contact entre les deux textes dans la dernière section de la structure, à savoir la préposition *l* que l'on voit à la ligne 39' (voir ressemblance n° 7). Tous les autres éléments sont différents et, de ce fait et en regard de l'état de la tablette, très difficiles à interpréter et à intégrer dans une structure. La présence de ce qui semble être des syntagmes ne figurant pas dans la dernière section de RS 1.002 (*šntkm* [l. 7'], *-ythm* [l. 8'], *lšnt* [l. 40'], *yptht* [l. 41']) fait douter qu'il s'agisse tout simplement des formules de RS 1.002 adressées à d'autres divinités.

Éléments de la structure de RS 1.002 pour lesquels aucune donnée n'est conservée dans RS 17.100A+B : (1) la victime ; (2) le thème <sup>11</sup> ; (3) les citoyens (*bn/bt ùgrt*) ; (4) les verbes désignant le mal ; (5) les sacrifices.

En somme il n'est possible d'être certain que du déroulement général du texte : (1) il s'agit d'un rite qui aurait trait à Ougarit et à certains éléments de sa population (*nqmd*, *ymân*, [ ' ]*r'lt*) ; (2) le bien-être recherché est exprimé par le même terme (*npy*) ; (3) les méfaits qui faisaient peser une menace sur ce bien-être étaient au moins en partie identiques à ceux qui étaient nommés dans RS 1.002 (*ûlp*, QT) ; et (4) les membres étrangers et opprimés de la population du royaume jouaient un rôle également important. La présence de noms divins dans la dernière section indique une solution similaire à celle de RS 1.002, mais l'absence de termes sacrificiels et la présence de termes et de

11. La restitution de [m]šr à la ligne 21' n'est qu'une hypothèse (voir le commentaire de cette ligne).

syntagmes différents de ceux de RS 1.002 nous laissent dans la perplexité quant à la forme exacte de cette solution.

#### *Les dieux*

#### *Sommaire des offrandes*

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

Voir RS 1.002. On remarquera ici la présence du théonyme *il t'ḏr b'l*, nouveau par rapport à RS 1.002.

#### **Commentaire**

Ligne 7'. Si les signes {km} ici et à la ligne 9' correspondent au suffixe pronominal de la deuxième personne du pluriel, le nom auquel ce suffixe s'attache constitue un élément de la structure de ce texte sans parallèle dans RS 1.002. La menue trace devant {šntkm} semble interdire de voir ici le même syntagme que {lšnt} à la ligne 40'. ŠNT serait-il un nom dérivé de la racine ŠN(Y), leitmotiv du troisième groupe de rubriques de RS 1.002<sup>12</sup> ?

Ligne 8'. Au lieu de la division {...}yt 'hm'}, où *hm* serait le pronom ou la conjonction, la présence du *kbkb* « étoile » à la ligne 62' fait penser à la répartition {...}y thm}, où *thm* serait l' « abîme » primordial et -y serait la fin du mot précédent.

Ligne 12'. Du fait de sa place près du début de la rubrique, *līm* serait le nom commun « peuple » plutôt que le nom divin *Li'mu*<sup>13</sup>. Dans RS 1.002 on ne connaît pas de syntagme avec la préposition *l* à cet endroit du texte.

Ligne 21'. La restitution de {[mšr m]šr}<sup>14</sup> est possible, certes, mais suppose des formules très différentes de celles de RS 1.002, car quinze à vingt signes devaient se placer devant ces mots, tandis que dans la rubrique correspondante de RS 1.002 (ligne 26', rubrique V) on ne trouve que sept signes. De plus, cette formule se rencontrerait plus tôt ici que dans l'autre texte (la troisième rubrique au lieu de la cinquième). Il existe, en revanche, un argument en faveur de cette restitution auquel nous attribuons un grand poids : MŠR se trouverait dans la même rubrique que le nom royal *nqmd* et dans le même groupe que le nom YP- (ligne 37', rubrique IV — à restituer *ex hypothesi* dans la rubrique III aussi), comme dans RS 1.002, rubriques V et VI. En regard du lien entre la racine YŠR et le sacrifice de l'âne (voir commentaire de RS 1.002:26' MŠR), il est tentant de voir ici l'ensemble de traits caractéristiques du troisième groupe de l'autre texte : la victime = l'âne ('R), le thème = la droiture (MŠR), un des bénéficiaires du bien-être = Niqmaddou, le mal = le changement de la « beauté » (ŠN(Y) YP-). Ceci serait évidemment d'une grande importance pour établir les éléments absents de l'état actuel du texte (voir ci-dessus « Structure du texte ») et nous n'osons pas tirer formellement la conclusion qui aurait tant de conséquences. Nous remarquerons quand même en passant que, si MŠR était présent à la ligne 21', le lien avec YP- fournirait une preuve de l'ordre des fragments adopté ici : selon cet ordre MŠR et YP- se trouvent dans le même groupe (rubriques III-IV), ce qui ne serait pas le cas selon l'autre ordre des *recto/verso* (MŠR serait dans la rubrique I, YP- dans la rubrique VI, c'est-à-dire dans les premier et troisième groupes). Le texte restitué de la troisième rubrique selon ces nombreuses hypothèses serait :

21') (38) (II 1) [ 'r mšr m]šr  
22') (39) (II 2) [bn ūgrt w npy gr ḥmyt ūgrt w npy]

12. En tout cas, on ne peut pas songer ici à la restitution proposée par Herdner, à savoir celle de *npšt* + suffixe pronominal (CTA [1963], p. 135), que l'on retrouve dans la *Concordance* de Whitaker (1970), p. 455). Voir la remarque textuelle.

13. Cf. Tarragon, *TO II* (1989), p. 151.

14. Herdner, CTA (1963), p. 136 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), § 1.84 : 38 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 269 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 41.

- 23') (40) (II 3) [ymân w npy 'rmt w npy ---- w n]p'ly . nqmd  
 24') (41) (II 4) [û šn ypk̄m ù l p q̄ty ù l p ddmy ]l'ù l p hr[y]  
 25') (42) (II 5) [ù l p h̄ty ù l p àlty ù l p ġbr ù l p]  
 26') (43) (II 6) [h̄btkm ù l p mdllkm ù l p q̄rzb l ù šn]  
 27') (44) [ypkm ù b àpkm ù b q̄srt npškm ù b]  
 28') (45) [q̄tt q̄tt ù šn ypk̄m l db̄hm w l t' db̄hn]  
 29') (47) (II 7) [ndbh hw t' nt'y hw nkt nkt ---- l il t' ]f̄dlr b' l  
 30') (48) (II 8) [...]  
 31') (49) (II 9) [...]

On se rendra compte que ces restitutions, imitation de la cinquième rubrique de RS 1.002, sont matériellement possibles, mais qu'une pareille imitation de la sixième rubrique de RS 1.002 n'est pas possible dans la rubrique suivante de ce texte-ci.

Ligne 24'. L'absence du trait de séparation qu'ont voulu voir les auteurs de *KTU* devant le {p} rend la répartition des signes qui donne le nom *p̄hr*<sup>15</sup> invraisemblable. Il s'agit donc du {p} de la formule *ù l p*, et la restitution du mot *h̄ry*, « le hourrite », paraît donc certaine (voir la remarque textuelle).

Ligne 32'. Faute de données sur les formules d'introduction dans les rubriques individuelles de ce texte, l'on ne peut décider entre les restitutions {[b]f̄t'l' ùgrt} et {[hmy]f̄t'l' ùgrt}.

Ligne 34'. *ānnpdgl* sera hourrite, mais s'agit-il d'un nom de ville/région, comme les autres noms propres de cette sous-section *npy* (l. 32', 33'), ou d'un anthroponyme ? La question doit se poser, car l'élément 'ANN figure dans plusieurs anthroponymes, tandis que les noms géographiques en langue hourrite sont rares à Ougarit. Le nom semble consister en deux éléments théophores, 'ANN et PDGL<sup>16</sup>. Dans la sous-section *npy*, on trouve des noms géographiques (*ymân*, 'rmt), un nom royal (*nqmd*), un nom commun (*āt*)<sup>17</sup>, et une expression contenant des noms communs et un nom géographique (*gr hmyt ùgrt*). En faveur de l'interprétation selon laquelle *ānnpdgl* serait un nom de femme compte le fait que *āt* dans RS 1.002 se trouve, comme *ānnpdgl* ici, dans la rubrique qui a trait aux femmes, alors que *nqmd*, le seul anthroponyme masculin certain, se trouve dans une rubrique masculine dans les deux textes. Il nous semble que la possibilité de voir ici un théonyme (ainsi Xella) doit être la dernière, car les divinités figurent uniquement dans la troisième section de la rubrique.

Ligne 37'. Pour la raison du nombre de signes dans cette ligne et dans la ligne suivante, la restitution de {[y]pk̄n} paraît plus plausible que celle de {[ā]pk̄n}<sup>18</sup>. Ceci admis, la conclusion est inévitable que la « beauté », dont la perte constituait le mal préconisé dans le troisième groupe de rubriques dans RS 1.002, apparaît dans ce texte-ci dès le deuxième groupe (rubriques III-IV). Cela est d'une grande importance pour la structure générale du texte, mais sans connaître le verbe associé au nom

15. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), § 1.84 : 41 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 269, 390.

16. Xella, *TRU I* (1981), p. 272 ; cf. Tarragon, *TO II* (1989), p. 150 ; Dijkstra, *UF 22* (1990), p. 99.

17. Van Selms (*UF 3* [1971], p. 245) pense trouver ici le nom d'une autre reine d'Ougarit, avis inspiré par la lecture {ntt} en RS 1.002:36'. Dijkstra (*UF 22* [1990], p. 99-101) propose aussi, avec un grand point d'interrogation, de voir ici un nom de reine, en l'occurrence celle dont le nom s'écrit ailleurs {a-na-ni-DINGIR.NIN.GAL} (*PRU VI 2*) ; cette proposition est indépendante de RS 1.002:36', car son auteur est au courant de notre lecture du mot en question (idem, p. 99, n. 12).

18. Selon cette dernière restitution, les deux lignes et la ligne 39' se liraient :

37') [ù l p mdllkn ù l p q̄rzb l ù -- ypk̄n ù b ā]f̄p'kn

38') [ù b q̄srt npškn ù b q]f̄t' l' t̄q̄tt

39') [ù -- ypk̄n ]f̄- l' l' il . t' d̄r b' l&

Il est évidemment possible que les formules de cette sous-section soient différentes de celles de RS 1.002, mais sans cela l'inégaleté que crée la lecture {[ā]pk̄n} est patente.

YP-<sup>19</sup> et sans connaître les verbes du premier et du troisième groupes on ne peut pas faire plus que de constater la différence de structure entre ce texte et RS 1.002.

Ligne 38'. *tq̄t̄t* doit, d'après le suffixe *-kn* à la ligne 36', être à la deuxième personne féminine du pluriel, mais il manque le *-n* des formes correspondantes de RS 1.002 (*t̄t̄t̄n*, lignes 22', 23' ; *tq̄t̄t̄n*, lignes 23', 40'). Ne sachant pas s'il s'agit d'une simple faute ou d'une variante, nous n'avons pas su s'il fallait restituer la même forme à la ligne 60'.

Ligne 39'. La trace devant {l} ne semble pas appartenir à {i} et la formule n'est donc pas celle de RS 1.002, *yt̄š̄i l*. Si la formule est identique à celle de la ligne 62', on pourrait penser à restituer {t'k̄l̄ il t'ḍr b'ḍl} « tous les dieux adjoints à *Ba'lu* ».

Ligne 40'. Nous avons dit dans notre commentaire sur la ligne 7' que la formule n'est pas la même dans ces deux lignes, mais le mot central, ŠNT, sera-t-il le même ?

Ligne 41'. Trois répartitions des signes sont possibles : {yp̄t̄t̄} « sera ouvert », {...}y p̄ t̄t̄ « X et sous », et {yp̄ t̄t̄} « la beauté sous ». Il est tentant de voir ici le mot clé de ce groupe de rubriques, YP-, et de donner à THT le sens de « à la place de ». Il serait question, si le message est positif — comme on s'y attendrait à la fin de la rubrique —, du retour de la beauté.

Ligne 60' [*tq̄t̄t̄(n)*]. Voir commentaire de la ligne 38'.

Ligne 62' [...]{f-l̄ l̄.ḷ kbkb. Voir commentaire de {...}{f-l̄ il t'ḍr b'ḍl}, l. 39'.

### Conclusions générales

L'état de la tablette nous empêche de tirer des conclusions qui aillent plus loin que ce qui a déjà été dit : les ressemblances avec RS 1.002 assurent qu'il s'agit d'un texte du même genre, alors que les différences entre les deux textes sont assez importantes pour nous faire penser que ni les éléments principaux ni le principe d'organisation n'étaient identiques.

19. Voir le commentaire de la ligne 21' pour les arguments en faveur de la restitution du verbe ŠN(Y) dans les rubriques III et IV de ce texte. Si nous avons raison dans notre hypothèse quant aux rapports entre l'imparfait de HT' et le parfait de ŠN(Y) dans RS 1.002 (voir commentaire de RS 1.002:19'), on pensera que le dernier groupe de rubriques dans ce texte comportait un verbe au parfait, tandis que dans le premier groupe de RS 1.002 se trouvait un verbe à l'imparfait.

## Chapitre 30 : RS 18.041

RS 18.041 = DO 4784 = *PRU* V 158<sup>1</sup> = *KTU* 1.86

Fig. 11, 35

*Dimensions* : hauteur 103 mm ; largeur 101 mm ; épaisseur 23 mm.

*État* : Partie supérieure de tablette, constituée de plusieurs fragments recollés. Le fragment principal représente environ les deux tiers de la hauteur originale. La largeur est conservée presque entièrement près de la tranche supérieure. La tablette originale mesurait donc approximativement 150 x 105 mm et portait une cinquantaine de lignes. La surface est assez bien conservée à gauche, surtout au *recto*, très mal conservée à droite, sur les deux faces.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est assez fine mais le *ductus* général est celui des tablettes de la vingt-quatrième campagne, c'est-à-dire sans aplatissement vers la droite des clous verticaux. Les {r} chez ce scribe sont souvent faits de sept clous.

*Lieu de trouvaille* : Palais royal, cour V, p.t. 1331 à 2,90 m.

*Editio princeps* : Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 189-90, n° 158. La photo du seul *recto* se trouve dans *Ugaritica* IV (1962), p. 60, fig. 45.

1. Aujourd'hui cette tablette porte la cote « RS 18.41 », et le numéro « RS 18.39 » dans *PRU* V constitue donc une erreur (cf. *TEO* [1989], p. 158). Le texte qui se trouve à la suite de celui-ci dans *PRU* V, y portant le numéro « 158 bis », rangé dans *TEO* sous le numéro « RS 18.041 [A] », ne provient vraisemblablement pas du même point topographique. En effet, sur la boîte on lit « p.t. 1265 », point localisé non pas dans la Cour V comme on lit dans *TEO*, mais dans la pièce 69, immédiatement au sud-est de la Cour V ; le point 1265 est à une distance d'environ 6,50 m du point 1331. Si RS 18.041[A] ressemble à RS 18.041 par sa facture et par le *ductus* de son écriture, le texte en est trop mal conservé pour permettre la classification littéraire. L'on peut tout de même dire qu'aucun des mots conservés ne constitue un lien précis avec RS 18.041. Voici le texte de RS 18.041[A] d'après nos collations du 28 V 81 et du 17 VI 93 :

- 1) [...]l n<sup>1</sup> . ùm . bnš
- 2) [...] l-l idmt . k<sup>1</sup>-lt
- 3) [...]r . l/d<sup>1</sup>lt . thtn
- 4) [...] dlt
- 5) [...] l n<sup>1</sup>š
- 6) [...] l-l hpt
- 7) [...] ]
- 8) [...] ]b--l .
- 9) [...] ]
- 10) [...] ]l--l[ ]l-l . l b/d<sup>1</sup>[...]
- 11) [...] ]l-l[...]
- .....
- Verso*
- .....
- 12') [...] ]l-l
- .....

Les lignes 10-12', nouvelles par rapport aux transcriptions présentées dans *PRU* V et *KTU* (p. 290, texte 4.351), consistent en une fin de ligne visible au *verso* mais qui avait son début sur le *recto* (l. 10), un coin de clou sous le {l b/d<sup>1</sup>} de la ligne 10 et dont l'orientation semble être la même (l. 11), et enfin deux éléments d'une fin de ligne commencée au *verso*, éléments que nous n'avons pas pu identifier, mais assez proches l'un de l'autre pour appartenir vraisemblablement à un seul signe.

## Principales études

Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 189-90.Xella, *SSR* 2 (1978), p. 385-86.

## Texte

## Recto

- 
- 1) 's'l[p]'r'l [.] h'lm m . 'à'l p 'l šnt . 'w'l [...]  
 2) šnt m . 'à'l p [.] dkr . rg'm'l [...]
- 

- 3) àl p . pr . b'1 . '---l . r'b'l [...]  
 4) w prt . tkt . [ ] 'l [...]  
 5) šnt
- 

- 6) ššw . 'ttrt . w ššw [.] š'l-l [...]  
 7) w hm . y'h'p k . ššw . rgm . [...]  
 8) d ymgy . [-] 'b'nš . 'l-l [...]
- 

- 9) w h'm'r'l[---]f--- h'lmr 'l 'l(-) 2l [...]  
 10) w m'n[ ] 'r'l [?] 'b-l [...]  
 11) w b'n-l[ ] d 'l . à'm-l [...]  
 12) l b'nš . h'fmr'l[ ] d l [?] n'l-l [...]  
 13) w d . l mdl . r[ ] 'l-š'l [...]
- 

- 14) w šin . 'z . b'l-l [...]  
 15) llù . bn m'l-l [...]  
 16) imr . h'p<sup>2</sup> --l [...]  
 17) 'l-n . b'l<sup>3</sup>l [...]
- 

.....

## Verso

- 18') [---]n [.] àl mt-l [...]  
 19') 'l-m[ ] 'l rh'--l [...]
- 

- 20') n'it'l[---]d . b'n'l [...]  
 21') idk [?] n'it [...]  
 22') trg[-] [?] 'b'ldk [?] y [...]
- 

- 23') m'bd . h'rm'lt' [?] 'l-l [...]
- 

- 24') w kšt . šqy'l-l [ ] 'l-l [...]  
 25') bn . šqym . 'q'l [...]  
 26') kbdt . b'nš'l [...]
- 

- 27') šinm . n[-] 'l-l[---] 'l-l [...]
- 

- 28') b h'lm . à't'l[----(-)] np'l-l [...]  
 29') pn 'l . -l[-] 'l-l [?] 'y'l[-] 'l-l[-] 'l-l [...]
- 

- 30') 'b'nš'l m . àtt . 'k'l[---(-)] 'np . ' [...]  
 31') 'š'rm . 'bg'l[----(-)] 'l---l'ar . [...]
- 

- 32') w 'b--l [ ] 'l--l [ ] 'l-š--l [...]  
 33') b m [...]  
 34') 'l-l [...]
- 

Remarques textuelles<sup>3</sup>

Le trait horizontal tiré au-dessus du texte est absent de l'édition de *KTU*.

- 1) La lecture du premier mot comme étant {'s'l[p]'r'l}, proposée dans *KTU*, est vraisemblable, car s'il ne reste pas grand-chose du {'r'l}, le clou inférieur du {'s'l} est bien conservé. Au début d'un texte le mot *spr*, « document », se recommande. Après ce mot la place est suffisante pour restituer le clou séparateur, d'usage assez régulier dans ce texte.

Au deuxième mot, le dernier signe est certainement {m} (*KTU*), et non {t} (Virolleaud — qui était parfois dérouté par la forme allongée du clou horizontal du {m} dans ce texte).

- 2) Bien que le clou séparateur après {'à'l p} ne soit plus visible, un trou étant à sa place (contre Virolleaud et *KTU*), on voit des traces de celui qui suit {dkr} (avec *KTU*, contre Virolleaud). Le premier signe du mot suivant est sans aucun doute {r} (avec Virolleaud, contre *KTU*) : cinq clous en sont visibles, et devant ces clous on voit la forme du séparateur. Le clou suivant est vertical, plus profond que ne l'est le séparateur, et il s'agira donc de {g}. Après ce clou il semble que l'on voie les traces de {m}, comme à la ligne 7.

- 3) On voit le coin supérieur gauche du premier signe du mot qui suit {b'1} et deux clous horizontaux appartenant au dernier signe de ce mot (la lecture de {'à'l[l]'p'l} paraît pourtant bien difficile, car l'espace semble insuffisant). Du mot suivant, le second signe semble être {b}.

---

2. Lire soit {y}, soit {h'f-l} (voir la remarque textuelle).

3. Cette tablette est l'une de celles où nous indiquons un assez grand nombre des signes comme étant de lecture douteuse en raison de l'état matériel du signe, même si le contexte rend la lecture assez certaine. Nous ne signalons pas toujours ces différences par rapport aux éditions antérieures (voir l'« Introduction »).

- 4) Nous n'avons pas trouvé les traces de {l}, indiquées comme douteuses dans *KTU*, ni de deux autres signes (dans *KTU* on trouve trois « x » en plus du {l}).
  - 6) Le clou séparateur a disparu après le second {ššw} (contre Virolleaud et *KTU*). Il n'y a pas de doute que le signe suivant est {š} (avec *KTU*; Virolleaud avait lu {ʿ})<sup>4</sup>. Après ce {š} on voit le fond d'un clou qui paraît refléter un clou horizontal, plutôt qu'un *Winkelhaken* (la lecture de *KTU*, à savoir « š\*n\*[t] », est donc vraisemblable, sans être vérifiable).
  - 7) Le {m} de *hm* peut être qualifié de certain (avec *KTU*, contre Virolleaud). Il en va de même du {y} suivant (absent chez Virolleaud, porteur d'astérisque dans *KTU*), car la première rangée de clous est assez bien conservée, et on voit le côté gauche de la seconde.  
Le {g} de *rgm* semble sûr : Virolleaud a pris une éraflure pour la moitié de {y} et le {g} pour l'autre moitié.
  - 8) Si l'on voit bien le bord droit du {b<sup>1</sup>}, comme cela semble être le cas (*KTU* indique un signe mutilé, non pas disparu), l'espace entre ces traces et le clou séparateur après {ymgy} est suffisant pour un signe entier.
  - 9) Nous ne trouvons pas le clou séparateur indiqué par *KTU* devant le second {hmr}. Après ce mot et le clou séparateur, on voit les traces soit de {y}, soit de {h<sup>1</sup>-l}.
  - 10) Après la lacune on voit les traces des clous supplémentaires nécessaires pour lire {r}, au lieu de {k} (*KTU*). Ensuite, la place est suffisante pour le séparateur, bien qu'on n'en voie pas trace. Le signe suivant appartiendrait plutôt à {b} qu'à {n} (*KTU*). Après, on ne voit qu'un clou (dans *KTU* on trouve « xx »).
  - 11) L'espace semble insuffisant pour la lecture de { . w } proposée par *KTU* vers la fin de la ligne ; de toute façon, on ne voit pas les premiers clous de {w}, et {à/n} est donc à préférer. Du dernier signe, on ne voit que le clou horizontal, et la lecture de {t} (*KTU*) n'est donc pas certaine, {m} étant également possible.
  - 12) Le {l} au début de la ligne est parfaitement conservé et le {d} indiqué par Virolleaud ne peut être qu'une coquille ; qu'on le retrouve dans *KTU* est plus difficile à expliquer. Plus loin, on trouve une petite trace du {r<sup>1</sup>} de *h<sup>1</sup>mr<sup>1</sup>*. Le creux après le second {l} pourrait bien être à la place d'un clou séparateur. Le {ʿ} indiqué par *KTU* comme certain ne l'est pas.
  - 13) Le dernier signe visible a bien la forme de {š}, et devant ce signe on ne trouve qu'une trace (contre « xxx » dans *KTU*).
  - 14) Le coin supérieur gauche visible à la fin de la ligne actuelle n'a pas l'angle du {ʿ}, le côté gauche étant perpendiculaire à l'axe de l'écriture, et la lecture du théonyme *b<sup>1</sup>l*, proposée par Virolleaud comme restitution, n'est donc pas à retenir.
  - 15) Nous n'avons pas trouvé trace d'un séparateur après {bn} (contre *KTU*), bien que l'espace y suffise. Le signe suivant est presque à coup sûr {m} (on trouve « h\* » dans *KTU*). Le dernier signe est {d/l}, avec préférence pour {l}, car on ne voit pas de trace des clous inférieurs.
  - 16) Le cinquième signe semble comporter deux clous horizontaux, non pas le seul qu'on verrait à {m} (*KTU*). Ce que les auteurs de *KTU* ont pris pour le clou vertical de {m} est soit une éraflure, soit un clou séparateur très rapproché des clous précédents. On voit ensuite les traces minimales de deux autres signes.
  - 17) Du premier signe, on voit la tête de deux clous verticaux et la pointe d'un clou inférieur, et la lecture de {b} par *KTU* est donc vraisemblable.
  - 18') L'espace permet deux signes devant {n}. S'il y avait le séparateur après ce {n} (*KTU*), il a aujourd'hui disparu. La lecture de {m} étant assez solide, il n'y aura pas de signe entre ce signe et le {à}. Du {k} de *KTU* on ne voit rien.
  - 19') Nous n'avons pas trouvé de trace copiable du troisième signe ({n} d'après *KTU*).
- Le trait séparateur entre les lignes 19' et 20' est certain (absent dans *KTU*).
- 20') Du second signe on voit un petit clou vertical au coin inférieur gauche, et du troisième la forme de {t} : la lecture de {n<sup>1</sup>it<sup>1</sup>} est donc possible ici. L'espace suffit pour placer deux signes entre ce mot et le {d} suivant. Après le clou séparateur, on voit la forme de {b} et de {n}.
  - 21') Si la lecture de {k} est bonne, il faut probablement restituer le séparateur (il serait entier d'après *KTU*).

4. Voir déjà Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 49, n. 208. Malgré l'existence de la lecture juste dans *KTU* – elle est donc connue depuis 1976 – les « chevaux de 'Anatu » sont toujours vivants dans les études ougaritiques (cf., par ex., Korpel, *Rift* [1990], p. 204, 446).



- 22') Quelque plausible que soit la restitution de {trg[m]}, on ne voit pas de trace certaine du {m} (indiqué comme entier par *KTU*). Si {m} est à restituer, l'espace entre ce signe et le signe suivant n'aurait suffi que pour y loger le séparateur. On ne voit pas non plus le {b} et le {y} qui sont donnés pour certains par *KTU*. Il s'agit peut-être de {l'bl}. Entre le {k} et le {y} l'espace n'est encore ici suffisant que pour le séparateur (la restitution de *KTU*). Après le {y}, on ne trouve rien de copiable.
- 23') Les traces qui suivent {h<sub>rm</sub>} permettent la restitution du nom d'outil *h<sub>rm</sub>ft*. On peut conjecturer que le clou séparateur ait disparu entre le {t} et le signe suivant, l'espace étant insuffisant pour un signe désignant une lettre de l'alphabet.
- 24') On peut compter le {y} comme certain, car la rangée gauche de clous est presque entièrement conservée, comme l'est le côté gauche de la seconde rangée. Vu la séparation ordinaire entre les deux clous de {m}, le clou horizontal que l'on voit après ce {y} sera, soit le premier clou de {m} (bien que la trace semble trop bas par rapport à la médiane pour appartenir à {m} ; cf. {šqym} à la ligne suivante), soit {t} (*KTU*)<sup>5</sup>.
- 25') Le clou séparateur après {bn} est certain, comme l'est le {q} (c'est apparemment le second clou du {q}, légèrement mutilé, que les auteurs de *KTU* ont pris pour un {t}). Il semble que l'on voie un séparateur et un second {q} devant la cassure (« xx » dans *KTU*).
- 27') Le troisième signe du deuxième mot ne semble pas comporter de clous inférieurs, et le {b} de *KTU* n'est donc pas à retenir. Restituer peut-être {n[<sup>c</sup>]l<sup>l</sup>}. Ensuite, on ne voit les traces que d'un signe (dans *KTU* on trouve « xxxx »).
- 28') Que le premier signe du deuxième mot consiste en deux clous est certain (le {t} de *KTU* est hors de propos). Après un {t} possible (du {y} de *KTU* on ne voit rien), jusqu'à {np} on ne voit que des formes vagues, permettant de compter les signes mais non de les identifier.
- 29') Aucun des éléments de la lecture « n\*(?)'m\*(?) » que l'on trouve dans *KTU* n'est certain. Il semble que l'on voie au troisième signe de ce mot la forme de {q}, et la lecture de {l'n<sup>l</sup>[t]l<sup>q</sup>l} se présente donc comme possible (la forme de la cassure du second signe peut facilement correspondre à {t}). Si la fin du {q} n'est qu'une cassure, on pense à la lecture de {l'âl[t]l<sup>t</sup>l}.
- 30') Le cinquième signe n'est certainement pas {'} (*KTU*) : on identifie deux clous, et la lecture de {â} est donc à préférer. Après le {t} il semble que l'on voie un séparateur devant {l'k<sup>l</sup>} (le {l'k<sup>l</sup>} n'est pas certain mais paraît préférable au {r} que l'on trouve dans *KTU*). Les traces devant le {p} à droite semblent correspondre à {'np}. Le {'} qui suit le séparateur est assez sûr (du double impression de {t} [*KTU*], on ne voit rien). Ensuite on ne trouve rien de copiable (dans *KTU* on trouve {t}, sans indication d'incertitude).
- 31') Après le {l'bl}, se voit l'une des « ailes » caractéristiques du {ġ}. On ne trouve rien permettant d'assurer la lecture de {t} (donné pour certain dans *KTU*) devant {âr} vers la fin de la ligne : la trace ressemble plutôt à {t}. Devant cette trace, il semble que l'on voie {l'm .l}.
- 32') Le signe après {l'bl} pourrait être {h} : il s'agirait du clou de droite. Le séparateur indiqué après ce signe dans *KTU* est incertain, comme l'est le {m} qu'on trouve aussi dans *KTU* vers la fin de la ligne.

Traduction

Recto

1) Do[cume]nt ayant trait aux rêves : le bœuf  
d'(un) an et [...]

2) de deux ans ; le bœuf mâle : la parole [...]

3) Le bœuf : le taureau de Ba<sup>c</sup>lu [ ] [...]

4) et la génisse sera abattue [ ] [...]

5) d'(un) an.

6) Le cheval de 'Attartu et le cheval de ŠI-I [...]

7) et si le cheval se renverse : la parole [...]

8) qui arrivera [auprès de ?] l'homme [...]

9) Et l'âne [ ] l'âne [...]

10) et la répétition [ ] [...]

11) et BN [ ] [...]

12) à l'homme l'âne [ ] [...]

13) et qui à la bride [ ] [...]

14) Et le petit bétail : la chèvre [...]

15) le chevreau, « fils de » [...]

16) l'agneau de H<sup>I</sup>PI<sup>?</sup> [...]

17) le(s) fils de Ba<sup>c</sup>lu [...]

.....

5. Cf. Tropper, *Or* 58 (1989), p. 241.

## Verso

18') la servante [...]

19') [...]

20') La hache [ ] [...]

21') ensuite la hache [...]

22') PAR[LER ?] SERVITEUR ? [...]

23') L'ouvrier (ou : le travail) à l'outil  
-*hrmtt* [...]

24') Et les tasses ŠQYIM/TI[...]

25') les fils des échansons [...]

26') KBDT l'homme [...]

27') Les sandales [...]

28') Dans un rêve [...]

29') face [...]

30') Les hommes, (une/les) femme(s) [...]

31') l'orge [...]

32') Et [...]

33') [...]

34') [...]

**Structure du texte**

Le principe organisateur semble être la catégorisation des entités qui peuvent figurer dans un rêve, commençant par les animaux, passant ensuite aux objets inanimés, surtout les outils <sup>6</sup>, pour se terminer par les êtres humains. Chaque rubrique marquée sur la tablette est consacrée à une catégorie :

lignes 1-2 : le bœuf d'un à trois ans

lignes 3-4 : le taureau et la génisse

lignes 6-8 : le cheval

lignes 9-13 : l'âne

lignes 14-? : le petit bétail, chèvres et moutons

lignes ?-19' : ?

lignes 20'-22' : l'outil-*nīt*ligne 23' : l'outil-*hrmtt*

lignes 24'-26' : la tasse

ligne 27' : les *šīnm*

lignes 28'-29' : le cas du rêve d'une femme ?

lignes 30'-31' : les personnes

lignes 32'-34' : ?

La forme de la présentation n'est en général pas la forme classique des textes ominologiques, connus surtout par des exemplaires mésopotamiens et anatoliens, mais dont quelques-uns proviennent de Ras Shamra (voir ici RS 24.247<sup>+</sup>, RS 24.302, RIH 78/14), à savoir celle de « protase : apodose », où la protase donne l'observation, l'apodose l'interprétation de celle-ci. Que cette structure ait été utilisée pour les textes oniromantiques de la culture mésopotamienne est prouvé par un grand nombre de textes, qui ont été rassemblés par A. L. Oppenheim <sup>7</sup>. La tentative d'attribuer à ce texte-ci un autre *Sitz im Leben* ne rendant compte ni des soucis de catégorisation de ce texte, ni de la seule structure « protase : apodose » de ce texte qui soit conservée (l. 7) — voir notre commentaire de *hlmm* à la ligne 1 et les conclusions générales —, n'ayant donc pas donné de résultats cohérents, nous proposons que ce texte consiste en un sommaire d'un grand nombre de rêves possibles, le plus souvent sans l'interprétation de ceux-ci, une sorte d'inventaire de l'univers oniromantique. Nous acceptons donc

6. Il est évident que d'autres catégories ont pu figurer entre les animaux et les outils dans le texte disparu au bas du *recto* et au début du *verso*, qui devait comporter de quinze à vingt lignes (pour le calcul, voir plus haut, « État »).

7. *Interpretation of Dreams* (1956), p. 256-344.

l'hypothèse de base de l'éditeur du texte <sup>8</sup>, tout en l'outrepassant pour nous efforcer d'expliquer la forme particulière du texte. En effet, trois éléments du texte, si mal conservé, indiquent une structure particulière : (1) l'introduction, « *spr-X* », plutôt propre à un texte administratif ; (2) l'absence générale de particule qui introduit la protase, aussi bien que l'absence d'apodose claire (la présence de la structure « protase : [apodose] » à l'intérieur de la rubrique aux lignes 6-8 semble être l'exception qui confirme la règle générale) ; (3) la présence du mot *rgm*, indiquant peut-être un élément d'interprétation, mais par une formule inconnue dans ces textes, peut-être plus proche du *pšr* des textes ouest-sémitiques plus tardifs. Pour autant que nous connaissions la littérature oniromantique mésopotamienne, ce texte doit représenter une œuvre d'érudition proprement ougaritique, car les éléments que nous venons d'énumérer ne caractérisent pas la forme ominologique mésopotamienne. Il est néanmoins tout aussi vrai, du moins dans l'état actuel de nos connaissances, que cet inventaire a dû être inspiré par la littérature oniromantique mésopotamienne, où figurent couramment les catégories de RS 18.041 <sup>9</sup>. L'élément le plus frappant des textes mésopotamiens, à savoir le grand nombre de situations, depuis la plus banale jusqu'à la plus bizarre, exprimées par un grand nombre de verbes (« manger », « vomir », « uriner », « voir », « recevoir », « se saisir de », « couper », « s'envoler », etc.), est généralement absent de ce texte (la seule exception conservée étant de nouveau à la ligne 7). L'« inventaire » n'était donc pas celui des actes et des situations possibles dans un rêve, mais des *dramatis personae* qui pouvaient y figurer.

Si la structure principale du texte n'épouse pas la forme ominologique, certains éléments d'interprétation semblent néanmoins s'y trouver. Ainsi, à la ligne 7 rencontre-t-on la particule conditionnelle *hm*, qui laisse entendre la présence de l'apodose à la suite. Il est possible que celle-ci soit introduite par le mot *rgm*, « parole ». Si cela est bien le cas, le même mot à la ligne 2 a pu jouer le même rôle, que l'on restitue ou non une proposition conditionnelle à la fin de la ligne 1 (l'espace paraît insuffisant pour cette restitution). Que la structure « protase : apodose » soit présente ou non à d'autres rubriques, l'état de la tablette interdit de le savoir. Le nombre élevé d'entités nommées, comme aux lignes 14-17, aussi bien que le peu de place disponible pour la structure conditionnelle, comme aux lignes 1-2, laisse croire que celle-ci était tout au moins modifiée pour les besoins de ce sommaire, alors que le grand nombre de situations qui se trouvent dans les textes mésopotamiens a été radicalement simplifié.

#### Les dieux

On trouve mentionnés dans ce texte la déesse 'Attartu (l. 6), probablement à la même ligne une autre divinité dont le nom commence par {š}, et, vraisemblablement, le dieu Ba'lu (l. 3, 17).

#### Commentaire

Lignes 1-2. Si la lecture de {s}[p]{r}, vraisemblable sans être certaine, est juste, le mot clé pour fixer le genre de ce texte sera le mot suivant, car la formule *spr-X*, « document de X », exprime le contenu du texte suivant.

D'après le sémitique comparé, le mot *hlmm* pourra signifier soit « les rêves », soit « les animaux gras/sains ». L'éditeur avait pensé au premier sens, d'autres au second <sup>10</sup>. L'explication étymologique de ce large champ sémantique n'est pas évidente, mais sa présence en arabe aussi bien qu'en hébreu biblique nous oblige à prendre en ligne de compte la possibilité de son existence ici.

La raison la plus manifeste pour laisser de côté ici le second sens est qu'au texte du *verso* il n'est plus question d'animaux. Devant la possibilité que le sujet annoncé ait changé dans le texte disparu

8. « Fragment d'une tablette oniromantique » (Virolleaud, *PRU V* [1965], p. 189 ; cf. De Moor, *UF 2* [1970], p. 189).

9. Des animaux : Oppenheim, *Interpretation of Dreams* (1956), p. 269, 270, 274-75, 278 ; des outils : *ibid.*, p. 277-78, 278-79 ; des articles de cuisine/de table : *ibid.*, p. 279 ; des personnes : *passim*, voir surtout p. 290-91.

10. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 161 ; Loretz, *UF 12* (1980), p. 468 ; cf. Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 62 (« Pferdeheiltext ») ; Xella, *SSR 2* (1978), p. 385 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 133.

entre le *recto* et le *verso* actuels <sup>11</sup>, il est nécessaire de nous demander si d'autres considérations peuvent soit appuyer, soit affaiblir l'hypothèse.

D'abord, le sens du terme laisse se poser la question : pourquoi aurait-on dressé une liste d'animaux gras/sains ? Les inventeurs de l'hypothèse ne se sont pas posé la question, mais Xella y a pensé : « Si ha insomma l'impressione che questo documento rifletta una concezione ugaritica dell'«integrità» fisica animale, probabilmente (anche) in vista di un'utilizzazione sacrificale » <sup>12</sup>. Mais alors, le cheval de 'Aṭtartu, les autres chevaux et les ânes que font-ils ici ? On ne connaît aucun exemple du sacrifice du cheval, tandis que celui de l'âne est très rare et la sorte d'âne qui y sert est de toute façon le 'r (voir commentaire de RS 1.002:26'). Cette hypothèse comporte donc trois éléments à expliquer : pourquoi les animaux voués au culte mais non pas au sacrifice furent-ils mélangés aux bêtes sacrificielles ? à laquelle de ces deux catégories l'âne-*hmr* appartient-il ? comment expliquer les objets inanimés mentionnés au *verso* ?

Ensuite, il faut expliquer la présence de la formule conditionnelle à la ligne 7. S'il ne s'agit que d'un texte à forme administrative, un compte rendu des animaux propres au culte, que fait ici cette formule propre au discours direct et aux textes ominologiques ? Le cheval qui se renverse, est-il inapte au culte ?

Enfin, que signifie la formule *b hlm* à la ligne 28', suivi probablement par le mot *ātt*, « la femme » ? Dietrich, Loretz et Sanmartín l'ont explicitement laissé de côté en raison de l'état mutilé du texte en cet endroit <sup>13</sup>. Bien que l'on ne puisse pas fonder une hypothèse sur la ligne 28', il est néanmoins certain que la combinaison de la formule prépositionnelle et le nom signifiant « la femme » fait plutôt penser au « rêve » qu'à l'« animal gras/sain ».

Essayant de nous décider entre les deux explications de *hlm*, nous nous sommes posé ces questions, sans trouver de réponse adéquate. Revenant à l'hypothèse de Virolleaud, nous nous sommes rendu compte que la forme du pluriel du mot de « rêve », à savoir *-m*, ne pose aucun problème, car si le pluriel en hébreu est *hālōmōt* (genre masculin), les dialectes araméens utilisent la terminaison en *-n*. Le pluriel de *hlm* étant jusqu'ici inconnu en ougaritique, on peut sans difficulté envisager que celui-ci soit en *-m*. Pourtant, la comparaison de ce texte avec les autres textes ominologiques en ougaritique et les textes oniromantiques mésopotamiens a montré que la forme principale de ce texte ne suit pas la structure habituelle des autres textes. En effet, celui-ci semble se placer, par sa forme, entre les textes administratifs et les textes ominologiques. Cela étant, l'hypothèse qui paraît le mieux rendre compte de tous les détails est de voir ici un texte relevant de l'oniromancie, un sommaire où l'auteur a voulu rassembler sur une seule tablette les principaux figurants dans les rêves, d'après la science oniromantique de l'époque. À cet inventaire était ajouté un certain nombre de situations ominologiques, nombre aujourd'hui impossible à déterminer en raison de l'état de la tablette.

Sans proposer de traduction intégrale des lignes 1-2, Virolleaud a voulu donner à *šnt* et à *šntm* le sens de « sommeil » <sup>14</sup>. L'interprétation des formules *ālp šnt*, « bœuf de sommeil », et *šntm*, « deux sommeils », étant également difficile, on préférera voir dans *šnt* le mot signifiant « an » : il s'agit du « bœuf d'un an » et, probablement, du « [bœuf] de deux ans » <sup>15</sup>. Dans ce contexte *dkr*, quel que soit son sens précis (peut-être « le membre mâle »), dénotera le jeune taureau arrivé à l'âge de se

11. Du moins s'il se fait par la répétition du mot *spr*, le changement de sujet serait *rara avis*, car la formule d'identification *spr-X* se trouve le plus souvent au début du texte.

12. SSR 2 (1978), p. 385. Cf. idem, RAI 25 (1982), p. 324-25. Lorsque Ribichini et Xella parlent en 1985 d'un « testo ippiatrico » (*Tessili*, p. 42), s'agit-il d'un changement d'avis ou d'une bévue ? Quoi qu'il en soit, ce texte ne ressemble en rien aux textes hippiatiques connus (remarquons ce petit détail significatif : la protase dans les textes hippiatiques prend la forme plutôt temporelle que conditionnelle, à savoir, elle est introduite par *k*, non pas par *hm* comme ici à la ligne 7).

13. UF 7 (1975), p. 161.

14. PRU V (1965), p. 189.

15. Xella, SSR 2 (1978), p. 385.

reproduire <sup>16</sup>. Ce premier paragraphe mentionne donc trois catégories du bovin mâle, non châtré, définies d'après l'âge et la maturité.

Ni à la ligne 2, ni à la ligne 7, l'état du texte ne permet l'interprétation certaine de *rgm*. Peut-être s'agit-il ici du début de l'apodose, indiquant l'interprétation de l'acte décrit dans la protase. Cet usage de *rgm* est inconnu, mais le syntagme *mtn rgm* s'emploie pour désigner la répétition de telle apodose (voir ci-dessous, commentaire de la ligne 10, et de RS 24.247<sup>+</sup>:6).

D'après la forme de la tablette, il n'a pu se trouver que quelques signes entre le {*wl*} et le bord droit de la tablette originale. Pour envisager la présence à la fin de cette ligne d'une formule conditionnelle semblable à celle de la ligne 7, il faut donc se représenter l'écriture comme continuant sur le bord droit de la tablette, mordant même, peut-être, sur le *verso*. Sinon, on pensera que *rgm* peut introduire l'interprétation sans être précédé par une clause comportant *hm*.

Lignes 3-5. Nous envisageons au début de la ligne 3 la même structure syntaxique qu'à la ligne 14 (*šin* 'z), à savoir : « catégorie principale suivie par la sous-catégorie ». Les lignes 1-2 parlent donc du jeune bovin mâle, les lignes 3-5 de la sous-catégorie *pr/prt*. Bien que le mot '*gl*', « veau », ne soit pas attesté dans ce texte, du moins dans son état actuel, l'existence du mot dans les textes mythologiques nous fait douter que *pr* ait ici le sens de « veau » <sup>17</sup>. En hébreu biblique, la *pārā<sup>h</sup>* est la vache, capable de mettre bas et d'allaiter (Job 21:10 ; I Sam. 6:7), alors que le *par* était le jeune taureau dans toute sa force <sup>18</sup>. Des définitions possibles de *pr* qui ne tombent pas sous l'une et l'autre de ces catégories sont : (1) le taureau de moins d'un an mais qui ne tête plus ; (2) le taureau adulte (à savoir d'un âge plus grand que les catégories nommées au paragraphe précédent) ; (3) le bœuf châtré ; (4) le bœuf d'une autre espèce bovine que celle qui passait pour l'espèce normale à Ougarit. La première solution paraît convenir le mieux à la structure de ce texte (*// prt*), à l'usage cultuel ouest-sémitique (≠ châtré) et à l'usage attesté à Mari. La seconde correspond mieux à l'usage biblique, où la *pārā<sup>h</sup>* est la vache et où le *par* est symbole de force, tout comme le *šōr* par ailleurs (Ps. 22:13 // '*abbīYrēY bāšān*). Jusqu'à preuve du contraire, on préférera aligner l'usage ougaritique sur le sens attesté au deuxième millénaire <sup>19</sup>. D'après les lignes 1-5, donc, le mot *ālp* désignait le bovin mâle à partir de l'âge d'un an, alors que le *pr* était le jeune taureau qui ne tête plus.

Nous prenons le mot *b'ī* pour le théonyme, non pas le nom commun signifiant « maître, propriétaire », voyant ici la même structure qu'à la formule *ššw 'ttrt* (l. 6). Bien que le taureau-*tr* soit surtout en rapport avec '*Ilu* dans les textes mythologiques, les récits concernant *Ba'lu* ne sont pas dépourvus de traits bovins <sup>20</sup>, et il n'est donc pas difficile de concevoir un rapport entre *Ba'lu* et son taureau-*pr* semblable à celui qui existe entre '*Attartu* et son cheval <sup>21</sup>.

Comme les verbes aux lignes 7 et 8 (et 22' ?), *tkt* est à l'imparfait, apparemment de la racine NKT, « abattre », qui était un terme important de RS 1.002. Sans connaître les autres éléments de la phrase, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si le verbe est à la voix active ou passive

16. Le terme précis pour le « pénis » était *ūšr* (RS 24.247<sup>+</sup>:47'), celui pour « testicules » était *ūškm* (ibid., ligne 14). Mais *QKR* désigne plusieurs aspects du « mâle » dans les langues sémitiques.

17. Xella, *SSR* 2 (1978), p. 385 : « vitello ». Dans les autres langues sémitiques, *pr* peut dénoter le petit de plusieurs espèces de bovidés.

18. Le fait qu'il était souvent mentionné comme sacrifice indique que le *par* biblique n'était probablement pas châtré (cf. Lévi. 22:24). D'après la tradition mishnique, le *par* sacrificiel avait de deux à cinq ans (Parah I 2). Pour l'âge du *parru* à Mari, voir Durand, *NABU* 1991, p. 24, n° 30 : « il s'agit d'un animal que son âge situe entre 'celui qui a un an' ... et 'celui qui tête encore' ».

19. D'après les données lexicales ougaritiques à notre disposition, la vache qui a vêlé est la *ārḥ* et son petit est le '*gl* (voir, par ex., CTA 6 II:6). Cela permet de penser que la *prt* était plus jeune que la *ārḥ* et que le *pr* était plus âgé que le '*gl*. En hébreu biblique, si le mot *ārḥ* a existé, il a disparu, et *pārā<sup>h</sup>* sert à désigner en même temps la génisse et la vache qui a vêlé. Cet élargissement de la catégorie de l'âge semble s'être porté aussi sur le mâle, en sorte que l'usage de *par* et celui de *šōr* se recouvrent en partie.

20. Cf. Curtis, *OTS* 26 (1990), p. 17-31 (dans un autre contexte, nous avons hésité à interpréter *tr* dans RS 24.245:8 comme se rapportant à *Ba'lu* : *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 146-47).

21. À ce dernier sujet, voir surtout Leclant, *Syria* 37 (1960), p. 1-67.

(schème-G dans les deux cas). On préférera pourtant la seconde analyse, car la deuxième personne ne figure guère dans les textes ominologiques. L'état de la tablette ne permet pas de savoir si cette forme verbale se trouve dans une proposition conditionnelle, comme au paragraphe suivant, ou dans une autre structure syntaxique <sup>22</sup>.

Ligne 6. Concernant le rapport entre 'Aṭartu et le cheval, voir surtout l'article de Leclant déjà cité <sup>23</sup>. L'état de la tablette ne nous permet pas de déterminer si à la fin de la ligne se trouvait un second théonyme ou une autre sorte de qualificatif de ššw (mais il ne s'agit en tout cas pas de 'Anatu — voir la remarque textuelle). D'après la forme ššw à la ligne 7, le dernier mot avant la coupure syntaxique, le ššw 'ttrt sera ici au singulier <sup>24</sup>.

Ligne 7. Le sens précis de HPK est incertain : s'agit-il du cheval qui « se renverse », qui « est renversé » (pour tomber par terre, pour se rouler par terre ?), ou simplement qui « se retourne » <sup>25</sup> ? Ou le verbe est-il à une forme transitive, avec un sujet qui a disparu à la fin de la ligne 6 ? En ougaritique, on ne connaît que HPK + « le trône », expression qui désigne la destitution d'un roi. La même racine s'emploie en hébreu biblique pour « le renversement » du char de bataille et son conducteur (Ag. 2:22), mais on ne trouve pas d'expression où figure directement le cheval. S'il s'agit bien ici d'un événement ayant lieu au cours d'un rêve, on peut conjecturer que le sujet du verbe est ššw et que le verbe lui-même est soit passif, soit réfléchi <sup>26</sup>.

Non seulement il serait étonnant que le « cheval de 'Aṭartu » soit sacrifié, mais le sacrifice du cheval est tout à fait étranger au culte ougaritique. Pour accepter l'hypothèse de Xella, selon laquelle ce texte consisterait en une liste d'animaux propres au culte <sup>27</sup>, il faudrait voir un mélange d'éléments sacrificiels (lignes 1-5, 14-17+) et de parade (lignes 6-8, probablement 9-13 aussi — voir sur la structure du texte et le commentaire ci-dessous).

Ligne 8. L'espace est suffisant pour restituer la préposition l devant {ʿbłnš} <sup>28</sup>. Si rgm marque bien une rupture syntaxique, le sujet du verbe se serait trouvé dans le texte disparu à la fin de la ligne 7. MGY correspond-il à « rencontrer » dans les textes mésopotamiens <sup>29</sup> ?

bnš semble correspondre à l'« homme » qui voit tel événement dans son rêve selon les textes oniromantiques mésopotamiens <sup>30</sup>. La catégorie des bnš(m) est présentée plus bas, ligne 30'.

Ligne 9. Comme nous l'avons remarqué au cours du commentaire sur ḫlmm à la ligne 1, le sacrifice de l'âne est très rare à Ougarit, et l'âne qui y sert est le 'r (voir RS 1.002:26'). Il est invraisemblable, donc, que les ânes nommés dans ce paragraphe l'aient été en vue du sacrifice. Par contre, l'âne figure dans les textes oniromantiques mésopotamiens <sup>31</sup>.

Ligne 10. Le syntagme mṭn rgm se trouve dans le texte ominologique du genre šumma izbu (RS 24.247+:6) désignant la répétition de l'apodose précédente (= « dito ») <sup>32</sup>.

22. Nous ne trouvons aucun appui étymologique à l'analyse par Xella comme adjectif (SSR 2 [1978], p. 385 : « sani »).

23. Voir la note 21. D'autres éléments bibliographiques sont rassemblés dans AfO 36-37 (1989-90), p. 468-70 ; y ajouter Cornelius, *Iconography* (1994), p. 73, 81.

24. Voir commentaire de RS 1.005, n. 24.

25. Tropper, *UF* 22 (1990), p. 377.

26. Pensant peut-être à dābār en hébreu biblique (« parole → chose », mais surtout « la chose » abstraite, soit-il dit), Verreut traduit rgm par « Gegenstand » (Modi [1988], p. 133), et y voit le complément d'objet direct de yḥpk : « Und wenn ein Pferd einen Gegenstand (?) .? umstößt ... ». Il n'existe aucun appui en ougaritique pour cette interprétation de rgm, qui ne dénote que des aspects divers du « parler ».

27. Citée plus haut, commentaire de ḫlmm à la ligne 1.

28. MGY l est un syntagme fréquent en ougaritique (cf. Pardee, *UF* 7 [1975], p. 357).

29. Oppenheim, *Interpretation of Dreams* (1956), p. 274-75.

30. Ibid., *passim*.

31. Ibid., p. 275, 278, 280.

32. Cf. aussi mṭn rgmm dans les textes mythologiques.

Lignes 14-17<sup>+</sup>. Dans son état actuel, ce texte contient trois composants du groupe *šin* : la chèvre (*'z*), le chevreau (*llû*) et l'agneau (*imr*).

Ligne 16. Aucune interprétation de *h<sup>l</sup>p<sup>l</sup>* comme qualificatif de *imr* ne se présentant à l'esprit, la possibilité se présente d'y voir un complément de lieu où *h<sup>l</sup>p<sup>l</sup>* aurait le sens connu de « rive »<sup>33</sup>. Dans ce cas, il s'agirait d'une protase où l'agneau est situé dans le rêve sur la rive d'une rivière ou au bord de la mer<sup>34</sup>.

Ligne 18'. L'état du texte ne permet pas de dire si le mot *â<sup>l</sup>mt<sup>l</sup>* ici constitue le thème du paragraphe, à savoir la classe des servantes, ou si la servante ne fait que jouer un rôle dans la présentation d'une autre catégorie (comme, apparemment, *bnš* aux lignes 8, 12 et 26' [par rapport à *h<sup>l</sup>bnš<sup>l</sup>lm*, ligne 30'] et *h<sup>l</sup>b<sup>l</sup>d* à la ligne 22').

Ligne 20'. La lecture du nom d'outil *nît* étant assez solide à la ligne 21', la même lecture se recommande ici, et les traces conservées s'y prêtent parfaitement (voir la remarque textuelle). La structure de cette rubrique sera donc semblable à celle des lignes 1-2, 6-8, et 9-13, où figure une seule catégorie (*âlp*, *ššw*, *hmr*), à l'opposé des rubriques 3-5, 14-17<sup>+</sup>, où se voit une catégorie principale suivie par des sous-catégories.

Ligne 22'. Interpréter, peut-être, « tes serviteurs parleront », ou « les serviteurs parleront ... ».

Ligne 23'. Le nom *m<sup>l</sup>bd* est inconnu en ougaritique et ne se trouve qu'une fois en hébreu biblique, où il signifie « l'œuvre, l'ouvrage » (Job 34:25), comme en ammonite (Tell Siran 1)<sup>35</sup>. Ici il pourrait également s'agir du participe au schème-D, « celui qui travaille »<sup>36</sup>.

D'après la comparaison avec l'hébreu *hermēš*, la *h<sup>l</sup>rm<sup>l</sup>tt* (/harmītu/) serait la « faucille »<sup>37</sup>. Un texte syllabique de Ras Shamra parle pourtant de « 2 URUDU *ha-ar-me-ša-tu* GIŠ.MÁ.MEŠ », soit « deux *h<sup>l</sup>armītu* de bateau(x) », ce qui a donné lieu à des interprétations diverses<sup>38</sup>.

Ligne 24'. On a pris le mot *kšt* comme étant identique au mot *kst* désignant une sorte de vêtement<sup>39</sup>, mais dans un contexte où figure la racine ŠQY, « boire », on doit penser d'abord au pluriel du mot *ks*, « tasse, coupe »<sup>40</sup>. L'orthographe ne peut pas décider de l'identification, car ni l'un ni l'autre des deux mots ne s'écrit par le moyen du signe {š} en dehors de ce texte<sup>41</sup>. Bien que le pluriel de *ks* ne soit pas incontestablement attesté en ougaritique, la comparaison avec les autres langues ouest-sémitiques

33. Cf. Pardee, *BiOr* 37 (1980), p. 275.

34. Pour les présages mésopotamiens concernant le fleuve, voir Oppenheim, *Interpretation of Dreams* (1956), p. 287-88.

35. Cf. Aufrecht, *Corpus* (1989), p. 203.

36. Cf. dans les textes onirologiques mésopotamiens l'homme qui « fabrique » quelque chose ou qui « fait le travail » de tel ouvrier (Oppenheim, *Interpretation of Dreams* [1956], p. 263).

37. Cf. *AfO* 34 (1987), p. 388 ; Sanmartín, *AuOr* 5 (1987), p. 150.

38. Healey, *UF* 15 (1983), p. 50 (« a special type of cutting instrument ») ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 130 (« the term may mean 'grapple' »).

39. Dietrich et Loretz, *BiOr* 23 (1966), p. 130 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 836 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 335, n. 38 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 42 ; Segert, *UF* 15 (1983), p. 204, 209 ; Tropper, *Or* 58 (1989), p. 241 ; Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 191, n. 124.

40. La mention de coupes à boire se trouve dans les textes onirologiques mésopotamiens (Oppenheim, *Interpretation of Dreams* [1956], p. 279), comme celle de vêtements (ibid., p. 258, 280, 281, 292, 294).

41. L'hypothèse de Segert (cf. la note 227 du commentaire de RS 1.001 et ici plus haut, n. 39), selon laquelle {š} s'employait uniquement devant la voyelle /u/, ne tranche pas la question de l'identification, car, outre le fait que l'hypothèse elle-même n'est pas encore confirmée (les graphies syllabiques qui démontreraient, d'après Van Soldt, *UF* 22 [1990], p. 342, n. 152, le bien-fondé de l'hypothèse de Segert nous sont inconnues), on n'a pas de données sur la vocalisation du mot signifiant « vêtement » en ougaritique (pour que l'hypothèse de Segert tienne, il faudrait que le mot eût la forme de *k<sup>2</sup>sūt* en hébreu, non pas celle de *kusītu* en accadien et dans plusieurs autres langues du deuxième millénaire [cf. Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 191], et, bien sûr, qu'il s'agît de vêtements ici, non pas de tasses).

fait supposer que celui-ci était en *-t* (voir déjà *kšm* RS 1.001:9)<sup>42</sup>. Voir encore commentaire de RIH 77/10B<sup>+</sup>:7.

Il paraît assez sûr que *kšt* est suivi par une forme de la racine ŠQY, mais les données ougaritiques ne permettent pas de définir avec précision le sens du terme. Nous avons déjà dit dans la remarque textuelle que la lecture de {šqy|ml} se recommande ici en raison de la forme *šqym* à la ligne 25'. Le mot *šqym* se trouve aussi en *PRU* II 92:8, mais l'état de ce texte-là interdit aussi une définition précise. Par contre, en RS 24.260:11 le sens de « libations » est à préférer (voir notre commentaire). À la ligne suivante, où se trouve l'expression *bn šqym*, la traduction « échanson »<sup>43</sup> semble préférable à « libations », mais ici les deux possibilités sont à conserver.

Ligne 26'. L'état du texte ne permet pas d'interpréter *kbd*, qui peut être soit verbal (le parfait, 3<sup>e</sup> personne du singulier, peut-être dans une proposition relative), soit nominale (le nom signifiant « foie » au pluriel — invraisemblable dans une rubrique traitant de tasses — ou l'adjectif).

Ligne 27'. Le mot *šinm* ne se trouvant qu'ici et en RIH 77/2B<sup>+</sup>:2 (cf. *šāln*, lecture possible en RS 1.019:5 — voir commentaire *ad loc.*), son interprétation est incertaine. On connaît aussi *šink*, en *PRU* II 20:4, dans un texte bien conservé mais dont l'interprétation est difficile, qui pourrait être ce mot doté du suffixe pronominal<sup>44</sup>. Mais le sens de « sandales » convient bien à cette partie du texte<sup>45</sup>, où il est surtout question de *realia*, d'autant plus si le mot suivant est une forme du mot *n'l*, « courroie ou sorte de soulier ».

Ligne 28'. S'il est vrai que l'état du texte ne permet pas l'interprétation sûre de *hlm* ici<sup>46</sup>, il est aussi vrai qu'il n'existe aucun empêchement à prendre *b hlm* ici comme signifiant « dans un rêve ». La formule ne se trouvant qu'ici, on se demande si elle ne marque pas une nouvelle étape du texte, dans laquelle il ne s'agirait plus d'entités figurant dans le rêve d'un homme, mais du rêve d'une femme.

Lignes 30'-31'. Il est tentant de voir ici la même structure qu'aux lignes 3 et 14, à savoir la mention de la catégorie principale, suivie par des sous-catégories. Dans ce cas, *bnšm* désignerait les personnes correspondant en gros à la catégorie sociale de l'*awilum* accadien, comportant ici hommes et femmes. Autre possibilité : prendre *āt* pour le pluriel et voir ici deux catégories fonctionnant au même niveau, « les hommes (et) les femmes ». Si l'état du texte ne permet pas de conclusion, le fait que l'un des passages du texte écrit sur une maquette de poumon (RS 24.277:23'-27'), lui aussi fâcheusement mutilé, semble établir l'opposition « hommes – femmes » par l'usage des termes *bnš* et *āt*, fait pencher dans le sens de cette seconde explication.

42. Le fait que le pluriel en *-t* n'est pas encore attesté dans un contexte sûr n'interdit pas cette analyse de *kšt* (Tropper, *Or* 58 [1989], p. 241), car le pluriel en *-m* n'est pas plus attesté que l'autre. Dans ces textes, l'état de la tablette RIH 77/10B<sup>+</sup> interdit, comme ici, la distinction certaine entre les deux mots pour définir *kšt* à la ligne 7.

43. La forme peut être soit *qātil* (cf. *šāqū*, « échanson », en accadien), soit *qattāl* (cf. *saqqāy<sup>un</sup>*, « porteur d'eau », en arabe). On n'a pas encore prouvé que le schème-G de ŠQY soit intransitif en ougaritique (cf. Tropper, *Or* 58 [1989], p. 233-42). Il n'y aurait en tout cas rien d'étonnant à ce que le schème-G soit transitif et que les schèmes-D et -Š existent en même temps, car la même situation précise se trouve en accadien et en arabe (cf. aussi le guéze et le sud-arabique, où le schème-G est transitif). Cette distribution parmi les langues sémitiques fait même préférer l'hypothèse — jusqu'à preuve du contraire — selon laquelle la même situation aurait existé en ougaritique.

44. D'après le contexte on a souvent pensé soit au sens de « don », qui n'a pas d'étymologie solide (il s'agirait du don de la pacification), soit à la correction *šilk*, « ta demande » (cf. Dahood, *Philology* [1965], p. 38 ; idem, *Bib* 59 [1978], p. 188 ; De Moor, *JNES* 24 [1965], p. 359-60 ; Parker, *Studies* [1967], p. 68 ; Dietrich et Loretz, *UF* 11 [1979], p. 192 ; idem, *UF* 16 [1984], p. 353 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 349).

45. Celle de « Die Ruhenden » (Dietrich et Loretz, *UF* 11 [1979], p. 192) ne convient pas. Dans les textes accadiens publiés par Oppenheim, on ne trouve pas la mention de « chaussures », mais l'état fragmentaire de ces textes laisse ouverte la possibilité de l'existence d'une rubrique ayant trait à la chaussure, car d'autres sortes de vêtements y figurent (voir plus haut, la note 40).

46. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 161.



La mention d'orge à la ligne 31' appuie l'idée que nous sommes ici devant une rubrique où il s'agit de la vie de la classe ouvrière, car cette céréale sert souvent, surtout en Mésopotamie, aux rations données aux membres de cette classe. Par contre, { 'np }, lecture assez solide à la ligne 30', n'aide pas à cerner le sens de cette rubrique, car le sens du mot est inconnu ( 'NP n'est pas attesté en ougaritique <sup>47</sup> ; 'ānāp en hébreu désigne des « branchages » ; √ 'NP en arabe a trait à la dureté et la violence ).

Ligne 32'. Les traces visibles au début de la ligne permettent de voir après la conjonction la même formule qu'à la ligne 28', à savoir, *b hlm*, bien que cela ne puisse être qu'une hypothèse de lecture.

### Conclusions générales

Comme nous l'avons dit tout au long du commentaire, l'état du texte empêche toute conclusion sûre quant à son interprétation, tant au niveau des détails qu'à celui de l'interprétation générale. Cependant, les données conservées n'appuient guère l'hypothèse selon laquelle le mot clé du texte, à savoir *hlmm* à la ligne 1, aurait trait à des « animaux gras/sains ». Dès lors, on est obligé de revenir au sens de « rêves » pour ce mot clé et d'interpréter la suite du texte en fonction du titre que porte le texte lui-même, à savoir « document de rêves ». Nous avons vu au cours du commentaire que la plupart des entités mentionnées ici en tête des rubriques figurent dans les textes oniromantiques mésopotamiens. Par contre, ce texte n'a la forme, ni de ces textes mésopotamiens, ni des autres textes ominologiques en langue ougaritique. Cet écart entre le contenu et la forme nous a obligé de voir ici une forme nouvelle, à savoir un résumé des entités que la science oniromantique présente comme susceptibles de paraître dans un rêve. À l'intérieur de ce sommaire certaines rubriques, peut-être toutes, contiennent certains éléments de la structure « protase — apodose » que l'on s'attend à trouver dans un texte ominologique. Cela est surtout visible à la ligne 7, où est conservé au moins le début de la protase (*hm*) et peut-être le début de l'apodose (*rgm*). La présence du mot *rgm* dans une autre rubrique, aussi bien que d'autres indices (la mention de « l'homme » dans plusieurs rubriques, la présence du mot *mīn* à la ligne 10 et de verbes à l'imparfait), laissent entrevoir la possibilité que d'autres éléments de la structure classique de « protase — apodose » aient figuré primitivement dans ce texte. Si cela est bien le cas, la science oniromantique propre à Ougarit aurait réduit le grand nombre d'entités et de situations que comportait la science oniromantique mésopotamienne en une petite série de cas et d'interprétations typiques correspondant à chaque catégorie et sous-catégorie de ce sommaire <sup>48</sup>.

47. La lecture de { 'nh } est certaine en RS 24.245:5 (cf. Margulis, *ZAW* 86 [1974], p. 5-6 ; *HAL* 3 [1983], p. 812 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 120, copie à la p. 122).

48. Nous verrons dans notre commentaire sur RS 24.247<sup>+</sup> que l'absence de la répétition intégrale de protases dans ce texte peut s'interpréter là aussi comme tentative de tour d'horizon, en l'occurrence tératologique.

## Chapitre 31 : RS 18.056

RS 18.056 = DO 4799 = CTA Appendice II (p. 136-38) = UT 173 = KTU 1.87

Fig. 13, 36

Autre exemplaire du texte : RS 18.056:1-53 = RS 1.003:1-49 ; cf. RS 24.276 verso.

Dimensions : hauteur 205 mm<sup>1</sup> ; largeur 144 mm ; épaisseur 26 mm ;

fragment de bord gauche : hauteur 205 mm ; largeur 80 mm ; épaisseur 26 mm ;

fragment de tranche supérieure : hauteur 61 mm ; largeur 109 mm ; épaisseur 21 mm.

**État** : On trouve aujourd'hui deux grands fragments qui font joint aux lignes 2-4, joint très faible et qui n'a jamais été recollé. En effet, les fragments se touchent seulement à l'intérieur de la tablette, les bords des fragments étant très mutilés en cet endroit, et le joint est trop étroit par rapport au reste de la tablette, de sorte qu'un recollage ne tiendrait que renforcé par beaucoup de plâtre. La surface des fragments est très bien conservée sauf le long de certaines des cassures, par exemple aux lignes 10 à 14, où le joint est solide, mais la surface le long de la ligne de la cassure est très mutilée (on remarquera que l'état de conservation de cette partie de la tablette est parfait au verso).

**Caractéristiques épigraphiques** : Le *ductus* est celui des textes de la pratique de la vingt-quatrième campagne et celui des lignes 1-30 de RS 1.003, la tablette sœur de celle-ci.

**Lieu de trouvaille** : Palais Royal, cour V, p.t. 1326 à 3,30 m.

**Editio princeps** : Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 104-12.

### Principales études

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975),  
p. 144-46.

Herdner, *Syria* 33 (1956), p. 104-12.

Xella, *TRU* 1 (1981), p. 70-75.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 311-14.

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 50-51, 69, 73-87.

### Texte <sup>2</sup>

#### Recto

- 1) [b y]rḫl [. ] rliš yn . b ym . ḥdt
- 2) [---]rḫl . ṽtkl . l il . šlmm
- 3) b [---] . 'šrt . yrthš . mlk
- 4) br[r . ] b ārḫb't . 'šrt . riš
- 5) ārg[mn ---]r-l . šm . l b'lt
- 6) bhtm . r'sl[rm . l i]rnlš ilm . w š
- 7) dd ilš . r'sl [----(-)] mlk . yṭ'bl . br
- 8) r . w mh[ ]r-l[-] r w q'l[...]

- 9) ym . 'lm . r-l[...]
- 10) t . k r-l[-]ml r,l [...]
- 11) dḫ-l[-]r-l . w r-l[...]
- 12) [ ]ā[...]
- 13) [ ]r--l[...]
- 14) tkmn . w r'sl[nm ...]
- 15) w šlmm . r-l[...]
- 16) ilhm . gdḫl[ḫt ...]

1. « 245 » dans *TEO* (p. 160) est faux.

2. On trouvera ici le texte tel qu'il se trouve sur la tablette, avec seules les restitutions qui sont les plus vraisemblables à partir des données de cette tablette et de la disposition du texte sur la tablette. Le doublet partiel RS 1.003 et les listes de sacrifices dans d'autres textes de la pratique, notamment RS 1.001, fournissent plusieurs données pour une restitution plus complète du texte, mais qui présente toujours des problèmes : à partir de ces données, nous proposerons une restitution plus complète dans une rubrique à part, qui suivra les « Remarques textuelles ».



comporte trois dans l'espace identique, la ligne 14, quatre. Nous avons discuté les détails épigraphiques et philologiques de cette ligne dans notre commentaire sur RS 1.003:11-12.

- 14) La question de la restitution de *dqt* à cette ligne est traitée dans notre commentaire de RS 1.003:12. Mais nous devons marquer ici notre désaccord avec Herdner quant à la description épigraphique. Selon Herdner<sup>4</sup>, l'espace disponible serait insuffisant à la ligne 14 pour restituer *dqt*. Or, cette restitution produit une ligne de vingt signes, bien dans les normes de ce texte (les quatre lignes suivantes sont de dix-sept, vingt et un, dix-neuf et vingt signes).
- 18) La trace visible appartient au séparateur, non au signe suivant (*KTU* = {b}).
- 19) L'angle inférieur gauche du second {b} est visible (contre les deux témoins).
- 28) On voit le début du {n} dans la cassure (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 29) Des signes {l-tl}, à restituer {ltl}, il ne reste que des petites traces (*KTU* ne mettent pas d'astérisque au {t}). Herdner a entouré les deux signes de crochets dans sa transcription, mais on voit la trace du {l} sur sa copie.
- 30) La première trace, que l'on ne voit pas sur la copie de l'*editio princeps*, est celle d'un clou horizontal, et la restitution d'un séparateur par *KTU* n'est donc pas possible.
- 31) Aujourd'hui, le {t} (premier signe) n'est pas entier, comme la copie dans l'*editio princeps* le montre, et l'astérisque dans *KTU* indique qu'il en était de même lors de la collation du texte par Dietrich et Loretz.
- 33) On trouve des traces de tous les signes indiqués (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 35) Le séparateur après {nbk} est entier, et le bord gauche du signe suivant (= {f§}) est visible (mieux conservé que ne le montre l'*editio princeps*, où le signe est mal restitué dans la transcription ; contre *KTU*).
- 37) Le bord gauche du {l} est visible dans la cassure à droite (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 38) Les traces du {i} dans la cassure à droite ont conservé plus de détails du signe que la copie dans l'*editio princeps* ne le montre.
- 41) Les traces du signe dans la cassure à droite, qu'a fidèlement copiées l'éditeur, permettent la restitution de {y} (avec *KTU*).
- 43) Dans ce texte où les signes sont bien espacés, la lecture de {k} doit primer sur {p<sup>f</sup>-l} (dans *KTU* on trouve {k\*/p\*}).
- 45) On voit la trace nette d'un coin supérieur gauche de clou dans la cassure à droite (contre les éditions précédentes) : il s'agira du {g} qui est mieux conservé en RS 1.003:41.
- 50) Le bord gauche de {l} est mieux conservé dans la cassure à droite que la copie dans l'*editio princeps* ne le montre.
- 53) Le dernier signe visible comporte deux clous (contre l'*editio princeps* et *KTU*).
- 54) La trace dans le bord gauche de la cassure est celle d'un clou vertical ; le {i} de l'*editio princeps* aussi bien que le {m} de *KTU*<sup>5</sup> nous paraissent donc tous les deux hors de propos.
- 56) L'extrémité droite d'un clou horizontal qui paraît sur le bord droit de la première cassure est à placer plus bas par rapport à la médiane de l'écriture que dans la copie de l'*editio princeps*. Le {b} de *KTU* est plausible, aussi bien que {p/h}.
- 58) Comme on le verra sur notre copie, le {w} que les auteurs de *KTU* placent après la grande cassure est tout à fait plausible (la copie de l'*editio princeps* montre, à tort, un seul clou horizontal).
- 59) Du premier mot, le {m} de *KTU* est plausible mais devrait porter l'astérisque, tandis que le {l} n'est qu'une hypothèse qui ne va pas à l'encontre des traces — il s'agit donc d'une lecture suggérée par l'onomastique. Si toutefois la lecture est bonne, la restitution de la lacune sera plutôt *w*, c'est-à-dire la conjonction *wa*, que le nom *bn* « fils » (*KTU*), car la place semble insuffisante pour deux signes. Le dernier signe du mot suivant est plutôt {n} que {t} (contre les éditions précédentes) : il est un peu mutilé mais comporte à coup sûr plus d'un clou. Le dernier mot sera *tš'* « neuf » et non le mot inconnu *mḡ'* (contre les éditions précédentes) : là où le clou vertical du {m} se placerait on trouve une éraflure, mais on peut dire qu'il n'existe aujourd'hui aucune trace de ce clou. Il est en tout cas certain que le deuxième signe est constitué de trois clous (= {§}) et non de deux (= {ḡ}).

4. CTA, p. 137, n. 6.

5. Dans *Rituale II* (1988), p. 314, on trouve « Im Monat Scham'at » sans indication de restitution (cf. maintenant CAT : {b yrḥ . .šfml[<sup>t</sup>]}).



- 3) Le [tre]ize (du mois) le roi se lavera (avec pour résultat d'être)
- 4) pu[r.] Le quatorze (du mois) : la meilleure part
- 5) du trib[ut et deu]x béliers pour *Ba'latu*
- 6) *Bahatīma*, [deux] oise[aux pour 'I]nāšu 'Ilīma, et (un) bélier
- 7) (et) (une) mesure-dd (de X) (pour) 'ILŠ (et) (un) bélier [(pour) les 'Ilāhūma.] Le roi s'assiéra (étant toujours) pur
- 8) et on/il/tu essuiera(s) ? [ ... ] et Q[...]
- 9) YM. Au (jour) suivant on/il fera [X ...]
- 10) comme TGML [...]
- 11) deux bre[b]is et (une) co[lombe de ville on/il fera X ...]
- 12) [ et] (un) b[œuf pour 'Ilu. Et dans l'ouverture]
- 13) [X] [on/il versera. (Une) vache (pour) les 'Ilāhūma ;]
- 14) (pour) *Tukamuna-wa-Šu[nama* (une) brebis ; (une) brebis (pour) *Rašap* (comme) holocauste.]
- 15) Et (comme) sacrifice de bien-être : [deux] br[ebis (pour) 'Ilāhu ; (un) bœuf et (un) bélier (pour)]
- 16) les 'Ilāhūma ; (une) vac[he (pour) les 'Ilāhūma ; (pour) *Ba'lu* (un) bélier ; (pour) 'Aṭiratu (un) bélier ;]
- 17) (pour) *Tukamuna-wa-Šun[ama* (un) bélier ; (pour) 'Anatu (un) bélier ; (pour) *Rašap* (un) bélier ; (pour) le Cercle]
- 18) de 'Ilu et l'Assemblée [de *Ba'lu* (une) vache ; (pour) *Šalimu* (une) vache ;]
- 19) et dans les flammes le cœur [(comme offrande) rôtie (pour) les 'Ilāhūma]
- 20) (et) (pour) les *Ba'alūma* ; et (des pots) pleins [de céréale-dtt et d'emmer :]
- 21) trente (pour les 'Ilāhūma et les *Ba'alūma* ?). Et l'offrande-m'rb [que l'on prendra au palais du roi (ou : que prendra le palais du roi) :]
- 22) (un) sacrifice-dbh, de l'huile parfumée à la myrrhe, [de l'huile parfumée (à d'autres aromates), du miel,]
- 23) (un/des) lombe(s), et (une) colombe de v[ille et deux HT.]
- 24) Et dans le GR quat[orze jarres de vin,]
- 25) (une) mesure-prs de farine [...]
- 26) les autels de la maison de 'I[latu : (un) oiseau pour]
- 27) *Šapānu* ; (un) bélier pour *Galma[tu* ; (un) bélier et (un) L...]
- 28) pour *Yarihu* ; (une) vache pour *Nikkal* ; (une) vache pour *Ba'lu*]
- 29) *latu Bahatīma* ; deux oiseaux pour les [ 'Ināšu]

#### Tranche inférieure

- 30) [ 'Ilīma ; (une) vach]e (pour) les 'Ilāhū[ma ; (unc) brebis]
- 31) [(pour) *Šapšu* ; (une) vach]e (pour) *Rašap* (comme) holocauste. Et]
- 32) [(comme) sacrifice de bien-être : de même ; (et) deux] bre[bis (pour) 'Ilāhu ; (une) vache]

#### Verso

- 33) (pour) les 'Ilāhūma ; (une) vache (pour) les 'II[āhūma ; (une) brebis (pour) *Tukamu-*
- 34) *na-wa-Šunama* ; (une) brebis [(pour) 'Ilu Bēti.]
- 35) Deux brebis (!) au puits (?) (comme) ho[locauste. Et (comme) sacrifice de bien-être :]
- 36) de même ; (et) (une) vache pour *Ba'lu Šapāni* ; (une) brebis]
- 37) pour *Šapānu* ; (une) vache pour [*Ba'lu*]
- 38) 'Ugārīta ; (un) bélier pour 'Ilu'i[bī ; (un) G... pour 'Aṭi-]
- 39) *ratu* ; et deux oiseaux pou[r R'I... : X-nombre]
- 40) de fois. Aussi (en feras-tu de même ?) (dans) la maison de [*Ba'latu Bātīma* (?)]
- 41) *Rāmīma*, et (là) (pour ce faire) tu monteras [(sur) les autels. Le cinq(uième) jour de la fête de la pleine lune,]
- 42) (dans) la maison de 'Ilu : un sic[le d'argent, un foie]
- 43) et un sacrifice-dbh [... pour 'Aṭiratu ;]
- 44) deux oiseaux pour les 'I[nāšu 'Ilīma. Tu retourneras (à) l'au-]

- 45) tel de *Ba'lu* : (une) v[ache pour *Ba'lu Šapāni* ; (une) brebis]  
 46) pour *Šapānu* et [(une) brebis pour *Ba'lu 'Ugārīta* : vingt-]  
 47) deux fois. [...]  
 48) (un) béliér, (une) mesure-dd d'huile, [(et) (une) vache. Et le roi]  
 49) (étant) pur, ré[pétera la parole. Le six(ième) jour de la fête), deux béliers]  
 50) pour *Šamnu* ; dans la pi[èce supérieure, (une vache) (aussi pour *Šamnu* ?). Le roi,] (étant) pur, [répétera]  
 51) [la parole.] Le sept(ième) jour de la fête), [quand le soleil se lève, ce sera] jour<sup>1</sup> [libre (d'obligations cultuelles) ;]  
 52) quand le soleil se couche, [le roi sera libre (d'obligations cultuelles). À la nouvelle]  
 53) lune (du mois suivant) : deux béliers [pour ...]I-1.

- 54) Au mois ŠI-1[...], au qu[ator-  
 55) ze (du mois), [le r]oi se la[vera] (avec pour résultat d'être) pur.  
 56) Au (jour) suivant, (un) béliér (comme) ho[locauste] (pour) [-]I-1<sup>8</sup>. Quand le soleil se couche,  
 57) le [r]oi sera libre (d'obligations cultuelles).

- 58) *Binu* 'A 'up[šū] et BS *binu* HZPH : trois ;  
 59) KTR<sup>1</sup>ML<sup>1</sup>[K et ]Y<sup>1</sup>TR<sup>1</sup>N<sup>1</sup> ; cinq ; *binu* GD<sup>1</sup>A<sup>1</sup>H<sup>1</sup> : neuf ;  
 60) KL<sup>1</sup>-1[ ...]I--1 : huit ; [...]

#### Tranche supérieure

- 61) MM<sup>1</sup>-1[-]I-1ŠP<sup>1</sup>IRY[ tro]is[...].

#### Structure du texte

Voir RS 1.003 pour ce qui concerne ici les lignes 1-53.

La fin de ce texte, à savoir les lignes 54-57 et 58-61, comporte des différences importantes par rapport au texte déjà commenté. La première de ces deux sections passe directement du jour de la nouvelle lune, mentionné aux lignes 52-53, au quatorzième jour de ce nouveau mois, ici nommé (l. 54 {šI-1[...]}), tandis que les lignes 50-55 de RS 1.003 n'ajoutent aucune indication temporelle. Par contre, RS 1.003:50 contenait l'indication locale *b gg* « sur le toit » ; ici aux lignes 54-57 on ne trouve rien de pareil. Le type de sacrifice dans cette section est l'holocauste ({š[r]<sup>1</sup>p<sup>1</sup>} l. 56) ; en RS 1.003:50-55 se trouvent les deux types principaux, l'holocauste et le sacrifice de bien-être.

La seconde section (lignes 58-61) est entièrement nouvelle par rapport à RS 1.003 : elle contient une série d'anthroponymes et de chiffres, sans indication, du moins dans l'état actuel de la tablette, de la signification de ces notations.

#### Les dieux

Lignes 1-53 ≈ RS 1.003:1-49.

Vraisemblablement à la ligne 56 se trouvait un théonyme, et la restitution de *'Ilū* se recommande : c'est le seul théonyme de la section constituée par les lignes 54-57. Aux lignes 58-61, on ne rencontre que des anthroponymes.

#### Sommaire des sacrifices

Lignes 1-53 ≈ RS 1.003:1-49.

Lignes 54-57 : un sacrifice-šrp : un béliér.

Lignes 58-61 : aucune mention de sacrifice n'est conservée.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

Lignes 1-53 ≈ RS 1.003:1-49.

8. La restitution ici de {[i]<sup>1</sup>l<sup>1</sup>} est vraisemblable : voir le commentaire.

Aux lignes 54-61 aucun théonyme n'est conservé, bien qu'à la ligne 56 la restitution de *il*, qui serait bénéficiaire d'un bélier, soit vraisemblable.

### Commentaire

Ligne 50. Nous ne corrigeons pas le texte de {l šmn}, comme nous l'avons expliqué dans notre commentaire de RS 1.003:45 (voir la note 219).

Ligne 52. Pour la correction de {yt} en {ym}, voir la remarque textuelle et le commentaire de RS 1.003:47.

Ligne 53. Les deux clous horizontaux visibles à la fin de la ligne sont soit {à}, soit les clous inférieurs de {b}<sup>9</sup>. On peut estimer que six ou sept signes se plaçaient entre ce signe et le {m} de *tn šm*. Il s'agit dans les deux cas d'un texte différent de RS 1.003:49, qui se termine sans nul doute par {t}. Les possibilités de comparaison sont : (1) La même divinité est mentionnée dans les deux textes et ici la ligne 53 comporte un texte supplémentaire après le nom divin. (2) La même divinité est mentionnée dans les deux textes mais ici sous une forme double (ND-wa-ND). (3) Le bénéficiaire des deux béliers est différent dans les deux textes. Nous ne voyons pas de critère permettant de trancher la question. Le fait du contenu tout à fait différent des lignes 54-57, par rapport à RS 1.003:50-55, laisserait croire que la différence entre cette ligne 53 et RS 1.003:49 serait en fonction de cette différence de contenu, c'est-à-dire qu'elle pallierait en quelque sorte l'omission des détails sur la fête du premier jour du nouveau mois. Il est pourtant difficile de proposer un seul mot : d'après la comparaison des deux textes, il n'y a que trois ou quatre signes supplémentaires ici qui feraient l'affaire.

Ligne 54 *b yrḫ š-l*[...]. Jusqu'ici un nom de mois commençant par š-<sup>10</sup> est inconnu à Ougarit. Sommes-nous devant un nouveau nom de mois ou devant une autre sorte de qualificatif ? La structure de ces textes de la pratique fait préférer la première solution. Par contre, quelques textes semblent indiquer la séquence réelle de certains mois de l'année, et, parmi ces textes, l'un indique la séquence *riš yn — nql*<sup>11</sup>. Cinq façons d'expliquer cette discordance se posent comme possibles : (1) le š- de notre texte appartiendrait à une variante du nom de mois *nql* (comme *dbḫ* dans *PRU* II 160:5 ?) ; (2) ce š- désignerait un mois intercalaire, qui se serait placé exceptionnellement entre *riš yn* et *nql* ; (3) ce š- n'appartiendrait pas à un nom de mois proprement dit, mais à un terme descriptif (autre que la désignation du mois intercalaire, possibilité envisagée sous le n° 2) ; (4) notre texte n'indique pas une séquence de mois ; (5) le texte administratif n'indique pas une séquence de mois. Les deux dernières solutions ne paraissent pas admissibles en raison de la structure des textes en question, alors que les données ougaritiques font défaut pour évaluer les autres solutions. L'hypothèse identifiant ici un mois intercalaire peut néanmoins s'étayer par des données comparatives, car le mois

9. Il ne peut s'agir du {b} de {by}, signes restitués à la fin de la ligne 52, car le signe en question touche presque au dernier signe de la ligne 7, {r}, ne laissant pas de place pour le {y} de {by}.

10. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 70-71 (cf. la note 11). La difficulté de la lecture {šm}[...] (voir nos remarques textuelles) infirme irrémédiablement les hypothèses fondées sur cette lecture : un nom de mois correspondant à « Ša-am-me/-na », connu à Alalach (Olivier, *JNSL* 2 [1972], p. 55, n. 5 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 [1974], p. 29 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 314, et ici plus haut, la note 5), ou un nom de mois *šmn*, pour lequel il existerait un parallèle à Ébla (Xella, *TRU* I [1981], p. 74-75 ; idem, *UF* 13 [1981], p. 328 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987], p. 268 ; idem, *Religión* [1992], p. 85). Cf. Tarragon, *TO* II (1989), p. 160, n. 68. Voir déjà Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 242, n. 17.

11. *PRU* II 106:32-35. Qu'il s'agisse bien d'une séquence continue de noms de mois semble indiqué par le fait que deux noms de mois suivent la mention de *riš yn* et de *nql*, et la séquence de ces deux noms de mois, à savoir, *mgmr* et *pgrm*, est confirmée par un texte syllabique (il s'agit de RS 24.455A, dont la partie en question est transcrite pour la première fois par De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 70-71), et peut-être par la séquence *mgm[r] — dbḫ* dans *PRU* II 160, où *pgrm* pouvait suivre *dbḫ* (ou encore : *dbḫ* pourrait tenir la place de *pgrm*, comme De Jong et Van Soldt semblent le supposer). Il est pourtant nécessaire de revoir cette seconde tablette, car selon l'*editio princeps* on y trouve la séquence *n[ql] — mgm[r] — dbḫ*[...], alors que dans *KTU* 4.316 on trouve *m[gm]r — mgm[r] — dbḫ*[...].



intercalaire s'insérait souvent en rapport avec l'équinoxe, soit de printemps, soit d'automne <sup>12</sup> : si *ra'su yêni* est bien le douzième mois de l'année, il est naturel qu'un mois intercalaire ait été inséré après ce mois. Dans une société comme celle d'Ougarit, où la vie cultuelle reflète au moins en partie la vie agricole, la disparité croissante entre la pratique cultuelle et ce qui se passait dans les champs ne pouvait que se rajuster périodiquement.

Puisque le nom du mois suivant celui de *ra'su yêni* n'est pas indiqué dans RS 1.003, on peut penser soit que les deux textes reflètent deux traditions cultuelles différentes, soit que RS 1.003 et RS 18.056 reflètent la liturgie du mois de *ra'su yêni* de deux années différentes dont une seule aurait comporté le mois intercalaire — autrement dit : RS 1.003:48-55 aurait eu trait au mois de *nql*, RS 18.056:54-61 au mois de *š l-l* [...], intercalaire. Cette seconde hypothèse rendant compte de façon satisfaisante des différences entre les deux textes, elle est à préférer jusqu'à ce que de nouvelles données viennent trancher la question. Il reste à découvrir le terme commençant par *š-* qui désignerait le mois intercalaire.

Ligne 56. Comme nous l'avons dit dans nos remarques textuelles, le {b} restitué par Dietrich, Loretz et Sanmartín <sup>13</sup> pour donner le mot *šqrb*, « offrir », est plausible ; pourtant, la place est insuffisante pour les deux autres signes que la restitution comporte. Par contre, la restitution {š[r]p<sup>1</sup>} convient non seulement à la trace du dernier signe mais à la place disponible devant ce signe. Qui plus est, par le fait qu'elle reproduit la formule *š šrp l* + ND (RS 24.266:21 ; RIH 77/10B<sup>+</sup>:11), elle correspond mieux au texte de RS 1.003:51 (où figure *š šrp*, bien que ce soit dans une autre formule).

En raison de la place disponible, apparemment limitée à deux signes, il est plausible de suivre le texte de RIH 77/2B<sup>+</sup>:7 pour restituer le nom divin {il}. Dans le texte d'Ibn Hani on trouve *š l il šrp*, à savoir, la même formule avec les indications du sacrifice et du bénéficiaire interverties, ce dernier étant *'llu*. Ici aussi, la trace sur la tablette convient parfaitement à la lecture : le coin supérieur droit du clou vertical serait un reste du {l} du nom divin.

Lignes 58-61. La structure de cette section, entièrement nouvelle par rapport à RS 1.003, est claire : nom(s) propre(s) + chiffre <sup>14</sup>. Le texte dans son état actuel ne contient aucun indice de ce à quoi se rapportent ces chiffres. Si on admet l'hypothèse selon laquelle les lignes précédentes ont trait à un mois intercalaire, il est légitime de penser que ces dernières lignes sont en rapport avec l'événement extraordinaire que fut l'intercalation.

Ligne 58. La forme ougaritique du nom hourrite *a-up-šu* est orthographiée soit avec {š}, soit avec {t} <sup>15</sup>, et les deux restitutions sont possibles. *bn aûpš* est attesté encore deux fois : une fois, comme ici, sans patronyme : RS 10.109 *bn aû [pš]* (CTA 131):25 (liste nominative + *dd*), une fois sous forme de patronyme : RIH 84/8:29-30 *šmmn bn aûpš* (liste de comptes débiteurs). Ce dernier texte est le seul à indiquer la parenté de *aûpš*, soit le fils soit le père, et il est donc impossible de savoir de combien de personnes il s'agit.

Les deux éléments du nom BS <sup>16</sup> *bn HZPH* <sup>17</sup> sont inconnus.

12. De Vries, *IDB* (1962) I, p. 486-87 ; Hunger, *RIA* 5 (1976-80), p. 298 ; Sachs et Hunger, *Astronomical Diaries* (1988) I, p. 14 ; Sasson, *MARI* 4 (1985), p. 440.

13. *UF* 7 (1975), p. 145 ; *KTU* 1.87 : 56 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314 « als Opfer » ; suivis par Xella, *TRU* I (1981), p. 72, 74, 75 ; del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 268 ; idem, *Religión* (1992), p. 85 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 160 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 58, 161-62.

14. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 85.

15. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 214.

16. On peut comparer *bsn*, dont l'étymologie est inconnue (ibid., p. 309), et qui pourrait consister en BS + *-ānu*.

17. Herdner avait déjà suggéré la possibilité d'erreur, {hzph} pour {hzpy} (*Syria* 33 [1956], p. 112). Si on accepte la correction, il semble préférable, à cause du mot *bn*, de voir en *hzpy* ici un anthroponyme plutôt qu'un « ethnique » (ibid.).

Ligne 59. L'élément théophore KTR se trouve sous la forme *ku-šar* en écriture syllabique ; par contre MLK prend plusieurs formes, et celle propre à ce nom étant inconnue, nous ne proposons pas de vocalisation.

Le nom YTRN est inconnu par d'autres textes, mais il est probablement à vocaliser *yatarānu*, à partir de l'élément *yatar-*, fréquent dans les anthroponymes<sup>18</sup>.

Entre ces deux anthroponymes on peut restituer soit *w* « et », soit *bn* « fils de » ; la place disponible favorise la première restitution (voir la remarque textuelle).

Le nom GD'AH, aussi inconnu, sera formé des éléments GD « la Fortune » (ici théonyme)<sup>19</sup> et 'AH « frère ».

Ligne 60. Les premiers signes refléteront soit l'élément sémitique KLB-, soit le nom propre hourrite *kld*<sup>20</sup> ; les deux signes mutilés qui suivent la lacune appartiendront à un autre anthroponyme. Les deux noms auront été liés soit par la copule *w*, soit par le nom de filiation *bn* — on ne peut pas formuler une hypothèse quant à ces alternatives car on ne connaît pas le nombre de signes que comportaient les noms propres.

Ligne 61. Les premiers signes peuvent appartenir au nom propre *mm*<sup>21</sup>. Quant aux signes figurant sur le morceau central, les signes {iry} pourraient à eux constituer un nom<sup>22</sup>, mais nous ne connaissons pas d'anthroponyme dont les derniers signes sont {sp}.

### Conclusions générales

Il convient ici de tirer des conclusions quant aux différences de structure entre ce texte et RS 1.003.

Aux lignes 1-53, les différences sont, soit minimales et probablement sans grand poids pour l'interprétation du texte<sup>23</sup>, soit dans des passages mutilés au point qu'il est impossible d'en tirer de conclusion solide<sup>24</sup>.

S'il existe peu de différences entre le texte de RS 1.003:1-49 et celui de RS 18.056:1-53, celles-ci semblent néanmoins assez importantes pour infirmer l'hypothèse selon laquelle l'un des textes serait la simple copie de l'autre<sup>25</sup>. Si copie il y avait, nous ne voyons pas d'indices épigraphiques permettant de dire lequel des deux textes était l'original. Le seul argument de ce genre présenté en faveur de l'hypothèse s'est révélé sans valeur (voir la note 111 du commentaire de RS 1.003:18). Ceci dit, les ressemblances sont assez importantes pour faire croire que la liturgie royale du mois de *ra'šū yēni* était d'une année à l'autre — s'il s'agit bien de deux années différentes — pour ainsi dire identique. On peut même tirer un argument de notre interprétation des rapports entre les deux textes en faveur de l'hypothèse de Levine et Tarragon selon laquelle RS 18.056 serait la copie de RS 1.003 : si RS 18.056:54-57 représente la fête d'un mois intercalaire, on peut penser que c'est le texte traitant de la liturgie des deux mois « normaux », à savoir RS 1.003, qui était primitif.

Des grandes différences se trouvent dans les deux dernières sections de RS 18.056, la première (lignes 54-57) correspondant par son emplacement mais nullement par son contenu à RS 1.003:50-55, la seconde (lignes 58-61) étant tout à fait nouvelle par rapport à RS 1.003.

18. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 147-48.

19. Ibid., p. 126-27.

20. Ibid., p. 150, 238-39.

21. Ibid., p. 285.

22. Ibid., p. 226 : le nom *iryn* est attesté à Ougarit, apparenté au nom hourrite *Iriya*, lui attesté à Nouzi.

23. Il s'agit de l'omission possible de *šmn* en RS 18.056:7 ; de l'erreur patente de {bqtm} pour {dqtm} en RS 18.056:35 ; et de l'erreur probable de {yt} pour {ym} en RS 18.056:52.

24. Il s'agit du mot supplémentaire en RS 1.003:19, peut-être à restituer {[tr]mt<sup>1</sup>}, et de la différence presque certaine, mais dont la plupart des éléments ont disparu, entre le bénéficiaire du sacrifice selon RS 1.003:49 et selon RS 18.056:53.

25. Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 77.

En RS 1.003:50-55 trouve-t-on les directives pour la fête du jour de la nouvelle lune (du mois suivant le mois de *ra'su yêni*), en RS 18.056:54-56 celles pour la fête de la pleine lune d'un mois dont le nom est indiqué à la ligne 54 ? Par un souci d'unité, nous avons proposé au cours de notre discussion de RS 1.003 qu'il s'agit dans les deux textes du mois suivant le mois de *ra'su yêni*. Cela ne peut être, en raison de l'état de conservation des deux textes, qu'une hypothèse. D'autres préfèrent l'aléatoire <sup>26</sup>. Selon la solution d'unité, en RS 1.003:50-55 on trouve les détails de la fête de la nouvelle lune du mois suivant *ra'su yêni*, qui serait *ex hypothesi* soit le premier mois de l'année (*nql*), soit un mois intercalaire, tandis que RS 18.056, après la mention du premier sacrifice du nouveau mois (ligne 53), passe aussi à la fête de la pleine lune du mois suivant, qui ne peut pas être le mois de *nql* (lignes 54-57). Avec cette interprétation des deux textes, il faut envisager l'existence, ou la possibilité de l'existence, d'un autre texte où seraient donnés tous les détails sur ce mois de *šl-l[...]* : sur une seule tablette seraient réunies des données supplémentaires concernant la fête de la nouvelle lune, concernant celle de la pleine lune, et concernant d'autres fêtes qui auraient éventuellement eu lieu au cours de ce mois. Dans le commentaire de RS 1.003 nous avons proposé d'expliquer ainsi la présence dans ces deux textes de détails sur le mois suivant : c'était pour assurer le lien entre le dernier mois d'une année et le premier de l'année suivante. Les deux textes font cette liaison par la mention de la nouvelle lune (RS 1.003:48, RS 18.056:53) ; elles diffèrent par les détails supplémentaires qui sont indiqués sur le déroulement des fêtes du mois suivant le mois de *ra'su yêni*. Ces deux textes relèvent-ils de deux occasions différentes où cette série de fêtes devaient se célébrer (à savoir, des années différentes) ou de deux façons différentes de les célébrer (à savoir, de deux « écoles ») <sup>27</sup> ? Plus haut, nous avons préféré la solution qui voit en RS 1.003 la séquence normale, en RS 18.056 la séquence du douzième mois au mois intercalaire.

L'état du texte de RS 18.056:58-61 interdit toute conclusion quant à sa fonction. Si ce texte était entier et que l'on puisse être certain qu'il ne contenait aucune allusion aux fêtes précédemment décrites, on accepterait plus facilement la conclusion qui ne voit aucun rapport entre ce passage et les lignes précédentes <sup>28</sup>. Par contre, il est possible que la fin de la ligne 61 ait contenu une indication de l'entité à laquelle les chiffres se rapportent. Il est possible même que, en l'absence d'une telle indication à la fin de la ligne 61, nous soyons devant une liste d'offrandes présentées par les personnages nommés ou auxquelles ceux-ci ont le droit de participer. Ces personnes étant apparemment sans importance spéciale dans la société d'Ougarit, la liste, bien comprise, nous fournirait peut-être <sup>29</sup> de précieux indices sur la participation au culte — même royal ! — de particuliers. Vu notre hypothèse concernant la nature du mois désigné ici à la ligne 54 par *{šl-l[...]}*, l'on peut penser que la participation des personnes nommées aux lignes 58-61 était en rapport avec le fait de l'intercalation.

26. Levine, *Freedman* (1983), p. 470-71.

27. Nous rappelons que le texte différent de RS 18.056:53 par rapport à RS 1.003:49 a pu contenir une allusion aux détails omis sur la fête de la nouvelle lune (voir commentaire ci-dessus).

28. Levine, *Freedman* (1983), p. 470-71.

29. L'adverbe est nécessaire, vu l'état du texte, et l'« *offenbar* » de Dietrich et Loretz (*Rituale II* [1988], p. 314) nous semble trop optimiste ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 69 (« Es probable que ... »).

## Chapitre 32 : RS 19.013

RS 19.013 = DO 5000 = PRU V 5 = UT 2005 = KTU 1.90

Fig. 14, 36

Dimensions : hauteur 137 mm ; largeur 96 mm ; épaisseur 30 mm.

État : Moitié supérieure et bord gauche entier de tablette, consistant en plusieurs fragments recollés.

**Caractéristiques épigraphiques :** Le *ductus* est celui qui est décrit d'abord pour RS 1.003, caractéristique surtout des textes rituels de la vingt-quatrième campagne. Du point de vue épigraphique, la tablette porte deux textes indépendants : au *recto*, le texte s'arrête à environ 15 mm de la tranche, et la fin du texte est marquée par un trait horizontal. La tranche inférieure ne porte pas de texte. Du point de vue strictement épigraphique, le texte est trop mutilé pour nous permettre de savoir si l'agencement sur la tablette correspond au contenu — il pourrait s'agir soit de deux sections d'un même rite, ou de deux rites différents (voir aussi plus bas, « Structure du texte »)<sup>1</sup>.

**Lieu de trouvaille :** Palais royal, pièce 81. Ni le point topographique, ni la profondeur ne sont indiqués dans l'inventaire. La « Topographie des tablettes » qu'a préparée le fouilleur, aujourd'hui parmi les « Archives Schaeffer » déposées au Collège de France, indique pour cette tablette, comme pour RS 19.015, la pièce 81 dans les « Archives Sud-Ouest »<sup>2</sup>, mais aucune donnée plus précise.

**Editio princeps :** Virolleaud, PRU V (1965), p. 11-12, n° 5.

### Principales études

Del Olmo Lete, *Religi6n* (1992), p. 215-16.

Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 320-21.

Tarragon, *TO II* (1989), p. 172-73.

Virolleaud, PRU V (1965), p. 11-12, n° 5.

Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151.

---- TRUI (1981), p. 109-12.

### Texte

#### Recto

- 1) id [. ] yph . mlk
- 2) r'š'lp . hgb . āp
- 3) w [-] 'nlpš . ksp
- 4) w [-] hrš . km'ml
- 5) w [-] h'z' [-] 'ālp

- 6) w [-] š . l [-] l'p'-(.)<sup>1</sup>
- 7) w [-] 'š'r'l[m . l] 'i'lnš8) i[lm ...]
- 9) w[...]
- 10) k'l-[...]
- 11) tq'l[...]

1. En rangeant ce texte parmi les textes religieux dans *KTU*, au lieu de le classer avec les « Schultexte », et en lui donnant une traduction suivie dans *Rituale II* (1988), p. 320-21, Dietrich et Loretz (et Sanmartín) semblent abandonner l'hypothèse qui y voit un simple exercice scolaire, sans suite logique : « Wahrscheinlich steht auf RS 19.13 nur eine Schreibübung eines Schülers, so daß wir in diesem Text mit einer losen Anreihung von Wörtern, Begriffspaaren und kurzen Stätzen zu rechnen haben » (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 [1973], p. 107) ; « Die Tafel RS 19.13 = PRU 5,5 stellt wahrscheinlich eine Übungstafel dar ... » (ibid., p. 117). Aucun indice épigraphique n'appuie l'hypothèse, et RIH 77/10B+, dont la ressemblance avec ce texte est certaine, la dément formellement.

2. Dans l'inventaire, le « 8 » est lié au chiffre suivant en sorte qu'on hésite entre « 81 » et « 84 ». La seconde lecture nous paraissait plus évidente et elle se trouve dans *TEO*. Mais comme la « Topographie des tablettes » aussi bien que l'*editio princeps* indiquent « 81 », ce détail dans *TEO* est sûrement faux.



- 19) (18) On voit bien la première et la troisième des trois traces indiquées par *KTU*, mais la deuxième n'existe plus. Le {h} semble certain, car les deux clous conservés paraissent trop petits pour constituer un {z}. Entre ce signe et {šlm} on voit la trace d'un signe (absent dans *KTU*).
- 20) (19) La place est suffisante dans la lacune après {š} pour le séparateur.
- 21) (20) Nous ne trouvons pas les traces des deux premiers signes indiqués dans *KTU*, et l'espace disponible correspond mieux à un total de deux signes. La trace du second étant le bord droit d'un clou vertical, la lecture de {[š.]l<sup>1</sup>} se recommande.
- 22) (21) Le premier signe est certainement {l}, non pas {y} (Virolleaud, *KTU*) : on voit trois clous, non pas deux, et les deux premiers sont trop longs pour constituer les clous inférieurs de {y}. La place dans la lacune après ce {l} est suffisante pour un séparateur. On peut accepter la lecture du signe suivant comme {š} (*KTU* ; Virolleaud pensait voir ici un {t}). Il s'agit donc de la préposition *l* suivie du théonyme *Šalimu*, et la lecture de la forme verbale *yšlm* (*KTU*) est hors de propos<sup>7</sup>.

### Traduction

#### Recto

- 1) En ce moment, le roi contemple
- 2) *Rašap Hagab* : (un) museau
- 3) et (un) cou, (un sicle) d'argent
- 4) et (un sicle) d'or. De même
- 5) et (une) flèche, (un) bœuf
- 6) et (un) bélier pour *Rašap* [...]
- 7) et [deux oi]s[caux pour] *ʾInāšu*
- 8) *ʾlīma* [...]
- 9) et [...]
- 10) [...]
- 11) sicle [...]

#### Verso

- 12) [...]
- 13) [...]
- 14) [...]
- 15) [...]
- 16) [...]
- 17) [...]
- 18) [...]
- 19) [ *Šalimu*
- 20) [ ](un) bélier pour *ʾALʾIT*
- 21) [(un) bélier] pour *Rašap*, (un) bélier
- 22) pour *Šalimu*. Et le roi
- 23) s'éloignera pour accomplir le sacrifice-*l*<sup>c</sup>.

### Structure du texte

L'état de la tablette interdit de fixer plus que la structure des premières lignes. Là se pose le problème de la structure syntaxique que suppose l'usage de la particule *id* (voir le commentaire). Abstraction faite de ce problème, la structure est celle de la liste d'offrandes présentées à certaines divinités. L'état de la tablette interdit aussi de déterminer les rapports entre le texte du *recto* et celui du *verso* (voir ci-dessus, « État »), et la macrostructure du/des texte(s) est ainsi insaisissable. La présence de la divinité *ālīt* dans ce texte et dans RIH 77/10B<sup>+</sup>, texte dont la structure suivie n'est pas en doute, permet de conjecturer que notre texte constitue aussi une unité, car la divinité, tout en étant inconnue par ailleurs, est nommée approximativement au même endroit dans les deux textes. Ajoutons pourtant que les deux textes ne sont pas aussi proches l'un de l'autre qu'on ne l'a pensé, et il faut donc faire très attention quand on restitue l'un à partir de l'autre (voir les remarques textuelles et le commentaire des deux textes)<sup>8</sup>.

7. Plus bas, nous ne commenterons donc pas les interprétations qui reflètent cette fausse lecture (Tarragon, *Culte* [1980], p. 61-62 ; idem, *TO II* [1989], p. 173 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 112 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 321 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 216).

8. Du point de vue textuel, il ne s'agit sûrement pas de « duplicata », et les témoignages du rite-PHY ne se réduisent donc pas à un seul, comme le prétend Tarragon (*Culte* [1980], p. 120 ; la description est plus conforme à la réalité dans *TO II* [1989], p. 172 [« assez semblable »], 232 [« fort semblable »]). Le fait de différences importantes dans les détails non seulement des sacrifices mais aussi des actes rituels accomplis par le roi est certain (comparer RS 19.013:22-23 à RIH 77/10B<sup>+</sup>:22-24). Il paraît clair qu'il s'agit de deux témoignages indépendants d'un seul type de rite. Pourtant, en raison de l'absence dans les deux textes de formule de datation, il est impossible de savoir si ce rite avait lieu à un moment précis au calendrier cultuel d'Ougarit ou s'il pouvait s'inscrire au programme de plusieurs rites touffus.

*Les dieux*

l. 1-4	l. 4-11	l. 12-19	l. 20-22	l. 22-23
<i>phy</i>	inconnu ( <i>phy</i> )	inconnu	inconnu	<i>ṭ</i> <sup>c</sup>
<i>ršp hgb</i>	[ <i>ršl</i> ṭ(-)] <sup>1</sup>	...	<i>ālīt</i>	aucun
	<i>inš ilm</i>	<i>šlm</i>	<i>ršp</i>	
	...		<i>šlm</i>	

*Sommaire des offrandes*

Lignes 2-4 : quatre offrandes sans indication du type : un museau, un cou, un (sicle) d'argent, un (sicle) d'or.

Lignes 4-? : neuf (+ *n*) offrandes, l'indication du type n'étant pas conservée<sup>9</sup> : répétition de la série précédente, une flèche, un bœuf, un bélier, deux oiseaux ...

Ligne 19 : un sacrifice inconnu.

Lignes 20-22 : trois (dont un d'entièrement restitué) sacrifices de type inconnu : trois béliers.

Lignes 22-23 : un (ou des ?) sacrifice(s)-*ṭ*<sup>c</sup> sans indication du contenu.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

*ālīt* : un bélier (l. 20 = de type inconnu).

*inš ilm* : deux oiseaux (l. 7-8 = de type inconnu).

*šlm* : offrande inconnue (l. 19 = de type inconnu) ; un bélier (l. 21-22 = de type inconnu).

*ršp* : offrande inconnue, probablement un bélier (l. 21 = de type inconnu).

*ršp hgb* : un museau, un cou, un (sicle) d'argent et un (sicle) d'or (l. 2-4 = sans indication du type).

*ršp* [...] : un museau, un cou, un (sicle) d'argent, un (sicle) d'or, une flèche, un bœuf, un bélier (l. 4-6 = de type inconnu)<sup>10</sup>.

Sans indication de divinité : un (ou des ?) sacrifice(s) sans indication du contenu (l. 22-23 = *ṭ*<sup>c</sup>).

*Commentaire*

Ligne 1. Du point de vue grammatical, le problème principal qu'a posé cette ligne est de savoir si la particule *id* est un adverbe (« en ce moment, alors, ensuite »)<sup>11</sup> ou une conjonction introduisant une proposition subordonnée (« quand, lorsque, au moment où ... »)<sup>12</sup>. En effet, qu'un texte puisse

9. D'après RIH 77/10B<sup>+</sup>, il s'agissait probablement d'une série de sacrifices-*šrp*, suivie d'une série de *šlmm* (cette séquence n'est pas certaine dans la première section du texte de Ras Ibn Hani mais elle l'est dans la deuxième).

10. La lecture du théonyme n'est pas certaine ici : voir les remarques textuelles et le commentaire.

11. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586 (traduisant RS 24.260:1 ; voir aussi note suivante) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316 (traduisant RS 24.260:1) ; Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 6 (traduisant RS 24.260:1 ; voir aussi note suivante) ; idem, *UF* 16 (1984), p. 36 (de même) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543 (traduisant RS 24.260:1 ; voir aussi note suivante) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 321 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 343 (traduisant RS 24.260:1) ; Loewenstamm, *Bib* 59 (1978), p. 113 (à propos de RS 24.260:1) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247 (traduisant RS 24.260:1) ; Cunchillos, *AEPHER* 89 (1980-81), p. 331-32 (traduisant RS 24.260:1) ; Segert, *Basic Grammar* (1984), § 82.5, p. 132 (traduisant RS 24.260:1 : « 'then' (or 'when(ever)' ?) ») ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 128 (traduisant RS 24.260:1) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 91.

12. Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 11 (voir aussi note précédente) ; Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 14 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.71a ; Dahood, *Psalms* II (1968), p. 47 ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 197, 199 (traduisant RS 24.260:1) ; idem, *RSP* II (1975), p. 139 (de même) ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 (traduisant RS 24.260:1) ; idem, *Freedman* (1983), p. 473, n. 9 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 97 (voir aussi note précédente) ; idem, *UF* 12 (1980), p. 6 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 573 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 298, 300 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:1 et RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; idem, *Syria* 57 (1980), p. 354 (traduisant RIH 78/4:1, restitué) ; Bordreuil, *Retrospect* (1981), p. 46 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151 ; idem, *TRU* I (1981), p. 105 (traduisant RS 24.260:1), 110, 348 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:1), 352 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 85, 91 (traduisant RS 24.260:1 ; voir aussi la note précédente) ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 (de même) ; del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 55 (traduisant RS 24.260:1) ; idem, *Religiōn*

commencer par cette particule pourrait indiquer la fonction de subordonateur — sinon, à quel moment fait référence l'adverbe temporel <sup>13</sup> ? Cela paraît être, du moins, l'origine de l'analyse comme particule de subordination, mais il existe de bonnes raisons pour douter de cette analyse. On ne peut pas faire appel à l'usage ougaritique pour trancher la question, et cela pour deux raisons : (1) la particule n'est attestée jusqu'à présent que dans ces textes rituels ; (2) le fait qu'un texte peut débiter *in medias res* (comparer RS 1.009:10 en RS 24.253:1) infirme l'argument tiré de la place qu'occupe *id* au début d'un texte — il paraît certain que telle tablette peut porter le texte ayant trait à un seul rite ou aux rites d'une partie seulement du mois. La comparaison avec la particule *idk*, employé uniquement comme adverbe, ne résout pas le problème, car on peut facilement envisager la situation où *idk* serait adverbe, *id* conjonction. La comparaison avec les autres langues sémitiques ne résout pas le problème non plus, car si en hébreu 'āz est adverbe, en arabe 'id joue les deux rôles <sup>14</sup>. Un raisonnement semble pencher plutôt en faveur de l'analyse comme adverbe : affirmant l'interprétation de *id* comme subordonateur, Levine cite un certain nombre de propositions introduites par *k* (voir commentaire de RS 1.005:1) <sup>15</sup>. Or, on pourrait adopter un argument contraire : les propositions subordonnées de temps s'introduisent par *k*, tandis que la fonction de *id* est strictement adverbiale.

Tout en penchant pour l'interprétation adverbiale, nous concluons donc, comme Tarragon <sup>16</sup>, que les données à notre disposition ne permettent pas une analyse sûre de la fonction de la particule. Du point de vue de la macrostructure de tel texte rituel, cela n'a pas une grande importance, car la comparaison avec les textes où la formule en *id* se place à l'intérieur du texte montre que ceux qui ont pour premier mot *id* commencent *in medias res*, et rien ne change à cette situation si la particule est prise comme adverbe ou conjonction. Jusqu'à ce qu'un texte paraisse qui puisse éclaircir la situation, on essaiera surtout de traduire la particule de façon conséquente <sup>17</sup>.

Tout le monde s'accorde à dire que le verbe dans cette première ligne signifie « voir, regarder, contempler » <sup>18</sup>. Que l'objet concret de cet acte soit autre chose que la représentation plastique de la divinité <sup>19</sup> nous paraît invraisemblable <sup>20</sup>, mais les données sont tout à fait insuffisantes pour

(1992), p. 215 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 337 ; idem, *Modi* (1988), p. 237 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 172, 201 (traduisant RS 24.260:1), 232 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1).

13. Pour la particule *id* se trouvant à l'intérieur d'un texte, voir déjà RS 1.003:50.

14. Cf. Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 97.

15. Freedman (1983), p. 473, n. 9.

16. *Culte* (1980), p. 119 (qui opte pour « quand » dans sa traduction des textes – voir la note 12).

17. Comparer les données bibliographiques réunies dans les notes 11 et 12 : certains traducteurs ont vacillé entre les deux traductions sans raison apparente. Voir aussi à propos de la structure de RS 24.260.

18. Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 11 ; Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 14 ; Dahood, *Psalms* II (1968), p. 47 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 97 ; idem, *UF* 12 (1980), p. 6 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1) ; Caquot, *ACF* 78 (1978), p. 572-73 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:11 et RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8 – l'alternative proposée, à savoir, d'y voir un dénominateur de *p*, « bouche », n'emporte pas la conviction : cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 119-20 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 111) ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1407 (de même) ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 (1979), p. 298 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:11), 300 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8) ; Bordreuil, *Retrospect* (1981), p. 46 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8) ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151 ; idem, *TRU* I (1981), p. 110, 348 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:11), 352 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 112, 119-20 ; idem, *TO* II (1989), p. 172, 230 (traduisant RIH 77/2B<sup>+</sup>:11), 232-33 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8) ; Levine, Freedman (1983), p. 473, n. 9 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 337 ; idem, *Modi* (1988), p. 237 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 321 (traduisant RIH 77/10B<sup>+</sup>:1, 8) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 91 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 215 (« visita » ; il s'agirait d'« un rituel de 'consulta-oráculo' ») ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 60 (de même). Pour les travaux traitant indirectement de cette formule, cf. *Afo* 34 (1987), p. 438-39.

19. Tarragon, *Culte* (1980), p. 112, 119-20 ; idem, *TO* II (1989), p. 172 (n. 100), 230 (n. 251) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 111 ; Meyer, *OBO* 129 (1993), p. 536.

20. Xella, *ibid.*, se demande s'il ne s'agit pas de l'observation par le roi d'un événement astronomique (cf. RS 12.061, où le théonyme *ršp* semble représenter la planète Mars). On objectera que le rite PHY n'est connu qu'en rapport avec deux divinités, toutes les deux étant la manifestation particulière de divinités importantes (*ršp hgb* et '*nt slh*' [RIH 77/10B<sup>+</sup>:8-9]), et qu'il n'existe aucun lieu de croire que ces hypostases aient été identifiées avec des astres (pour '*nt slh*', probablement une manifestation locale de '*Anatu*, voir plus bas, notre commentaire du texte cité). Cf. déjà del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 216, qui, sans donner ses raisons, trouve l'interprétation astronomique « poco probable ».



permettre une interprétation des circonstances précises<sup>21</sup> et de la signification du rite. Que ce rite soit ou non en rapport avec le rite d'« entrée » d'une divinité (voir commentaire de RS 1.005:1) on ne peut dire, mais les textes à notre disposition ne fournissent aucun détail permettant de penser que les deux rites soient identiques, ni même nécessairement liés. Il est certain que les deux rites ne sont pas nommés dans un seul et même texte, et les divinités qui participent aux deux rites sont sensiblement différentes. RŠP figure aux deux rites, mais non pas sous précisément la même forme (PHY : *ršp hgb* ; 'RB : *ršpm* en RS 19.015:11 et, restitué, [*ršp mh*]*bn* en RIH 78/16:1, où le verbe aussi est restitué [*si vera restitutio*]). Les *Gaṭarūma* figurent seulement dans le rite 'RB (RS 1.005:9). Quant aux déesses, elles sont différentes dans les deux rites (PHY : '*nt slh*' en RIH 77/10B:8-9 ; 'RB : '*ttrt hr*' en RS 1.005:1 et '*ttrt šd*' en RS 19.015:10 et RS 24.643:18). Dans la formulation des deux rites, c'est la divinité qui « entre » qui est toujours le sujet du verbe 'RB, alors que le seul sujet attesté du verbe dans le rite-PHY est le roi, le théonyme étant le complément d'objet direct<sup>22</sup>.

Jusqu'à plus ample informé, donc, on pensera que dans le rite-PHY le roi contemple la représentation plastique de la divinité d'une façon particulière, soit qu'il entre chez la divinité dans des circonstances particulières, soit qu'on porte la divinité devant le roi d'une façon particulière. Comme hypothèse de travail, nous suggérons que si dans le rite-'RB la divinité entre chez le roi, dans le rite-PHY le roi entre chez la divinité, à savoir il la « voit » chez elle<sup>23</sup>. Pour le moment, cette interprétation se trouve appuyée par le fait que l'endroit où a lieu le rite n'est jamais mentionné dans ces textes<sup>24</sup>, permettant de conclure que le rite s'accomplit chez la divinité — si un texte est un jour découvert qui modifie cet état des choses, on modifiera par conséquent l'hypothèse.

Ligne 2. La divinité *Rašap Hagab* ne paraît que quatre fois dans ces textes : deux fois dans la formule-PHY (ici et en RIH 77/10B<sup>+</sup>:1-2), une fois dans un texte mutilé (RS 24.294:9'), la dernière fois dans une sorte d'en-tête (*l ršp hgb*, où la préposition ne fonctionne pas comme indicateur du bénéficiaire d'une offrande précise) dans un texte qui ressemble aux deux premiers textes cités en ce qu'il ne débute pas par une formule de datation (RS 24.250). Deux principales étymologies du second élément ont été proposées : (1) l'hébreu *hāgāb*, une espèce de sauterelle<sup>25</sup>, et (2) l'arabe *hāgib*<sup>un</sup>, « gardien de l'entrée, chambellan »<sup>26</sup>.

21. Tarragon parle du « dévoilement de la statue, son apparition à la lumière » (*Culte* [1980], p. 112, citant des parallèles égyptiens) et de la présentation de la divinité au roi (ibid., p. 119). Xella se demande si la statue divine n'entre pas au palais, portée devant le roi (ibid.).

22. Pour l'indépendance des textes attestant le rite-PHY l'un par rapport à l'autre, voir ci-dessus, « Structure du texte » et la note 8.

23. Cf. les parallèles égyptiens cités par Tarragon, *Culte* (1980), p. 112.

24. L'état du texte RIH 77/2B<sup>+</sup>:10-11 interdit de l'utiliser pour appuyer l'argument contraire (voir commentaire *ad loc.*).

25. Le mot hébreu est mentionné par Virolleaud, mais celui-ci ne va pas jusqu'à expliquer l'épithète de *Rašap* par ce terme, semblant préférer le sens de « gazelle » (*PRU* V [1965], p. 11-12) ; selon Eissfeldt, *hgb* fait penser au mot hébreu (*SDAWB* 1965, p. 14) ; Gordon cite l'anthroponyme hébreu *hāgāb*, parmi d'autres, mais ne propose pas de traduction (*UT* [1965], § 19.836) ; Gese traduit « Heuschrecken » avec point d'interrogation et constate que le sens de l'élément de l'onomastique est inconnu (*Religionen* [1970], p. 142 et la note 314). L'étymologie hébraïque est adoptée sans point d'interrogation par Gröndahl, *PTU* (1967), p. 134 ; Jirku, *ArOr* 37 (1969), p. 8 ; Sasson, *RSP* I (1972), p. 411 (cf. la critique par De Moor et Van Der Lugt, *BiOr* 31 [1974], p. 25, et l'absence de critique chez Müller, *ZA* 65 [1975], p. 308) ; Fulco préfère le sens de « sauterelle » à celui de « gazelle » mais ne s'engage pas à choisir entre « sauterelle » et « portier » (*Rešep* [1976], p. 44) ; Herdner préfère « sauterelle » à « portier » (*Ugaritica* VII [1978], p. 28) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 320 (« Raschap der 'Heuschrecke' »).

26. Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 260 ; du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens* (1970), p. xvii ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 150 ; idem, *RSF* 9 (1981), p. 122 ; Scandone Matthiae et Xella, *RSF* 9 (1981), p. 151 ; Xella, *WO* 19 (1988), p. 51 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 174, 179 (n. 31) ; idem, *TO* II (1989), p. 172, 185, 232 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 58, 66 (n. 19) ; cf. idem, *Religiōn* (1992), p. 152 (n. 32), 215, signalant un changement d'avis (voir plus loin, le commentaire) ; Israel, *SMSR* 53 (1987), p. 16 ; Watson, *AuOr* 8 (1990), p. 123 ; idem, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 133.

En plus des deux étymologies principales, Cooper a proposé le syriaque *hwgb'*, « fana, sacella idolorum », qui lui a suggéré la traduction « Reshep of the Sanctuary' or the like » (*Pope* [1987], p. 5, n. 52). La racine HGB étant autrement inconnue en syriaque, ce mot semble refléter le sens arabe du verbe, à

La justification de la première étymologie est que *Nergal/Rašap* est la divinité de la peste alors que la sauterelle, « qui dévore tout sur son passage »<sup>27</sup>, constitue une plaie ; celle de la seconde est que le rôle de « portier » est établi pour *Rašap* par RS 12.061. La principale difficulté associée à la première étymologie est que la divinité *Nergal/Rašap* n'est jamais, à notre connaissance, représentée sous la forme de sauterelle<sup>28</sup>. À celle-ci, on ajoutera que l'origine du /h/ dans le mot hébreu/araméen n'est pas encore établie par une langue où existe la distinction entre /h/ et /ḥ/. La principale difficulté associée à la seconde étymologie est le fait que celle-ci vient de l'arabe, sans autre attestation en nord-ouest sémitique de cette racine ayant ce sens. À celle-ci, on ajoutera que la traduction de « portier » que l'on trouve assez souvent dans les études de RS 19.013 n'est pas exacte si elle est prise au pied de la lettre, car la notion du terme arabe est « celui qui tire le rideau (le *ḥigāb<sup>un</sup>*) », autre chose que la porte en dur qu'est le *tgr*. Pourtant, la tradition biblique est capable de décrire la demeure du soleil comme une *ḥuppā<sup>h</sup>*, soit une sorte de tente ou de pavillon, d'où sort le soleil le matin (Ps. 19:6). On peut donc prendre en compte la possibilité que le rôle de « gardien de l'entrée » aux enfers que détenait *Rašap* se soit exprimé de deux façons, suivant deux façons d'envisager le séjour de *Šapaš* dans le domaine infernal. Rapprochant le texte biblique de RS 12.061, on arrive même à penser que *tgr* était propre au rôle de *Rašap* lors du coucher de *Šapaš*, tandis que son rôle le matin, à l'est, était celui de *hgb*.

Dans l'état actuel des données sur le théonyme composite, il nous paraît impossible de décider entre les propositions qui ont été faites. Il faut même garder présente à l'esprit la possibilité que *hgb* ait été un toponyme — n'oublions pas la réinterprétation qui s'est avérée nécessaire pour *ršp gn* et pour *ršp bbt*<sup>29</sup>.

Signalons enfin le nouvel avis de del Olmo Lete selon lequel *hgb* désignerait une offrande<sup>30</sup>. Si la nouvelle analyse facilite quelque peu l'interprétation de RS 24.250+:1, il n'est pas moins vrai que la formule *ršp hgb* n'est pas encore apparue dans un texte qui permette de réfuter définitivement l'une et l'autre des deux analyses, qui demeureront donc comme des options d'interprétation jusqu'à la découverte d'un texte clair. En faveur de l'interprétation traditionnelle signalons trois faits : (1) *Rašap* est l'une des divinités qui se manifestent sous plusieurs formes, et cela depuis la plus haute époque<sup>31</sup> — que *hgb* en désigne une n'aurait donc rien d'étonnant, si cela peut être prouvé. (2) Si l'on convient que l'état de RS 24.294 ne permet aucune conclusion sûre concernant la fonction de la formule *ršp hgb* dans ce texte, l'on peut tout de même dire que la nature du passage ne ressemble pas aux autres où elle se trouve, et le rite que rapporte RS 24.250+ n'est pas du même genre que celui que l'on rencontre dans RS 19.013 et RIH 77/10B+. Or, il paraît trop demander au hasard que l'offrande *hgb* soit toujours consacrée à *Rašap*, quel que soit le rite où elle figure. (3) L'existence de l'élément théophore *hgb* dans l'anthroponymie ougaritique<sup>32</sup> ne laisse planer aucun doute sur l'existence d'une divinité *Hagab* — mais il n'est pas du tout sûr que celle-ci corresponde directement à *Rašap Hagab*.

---

savoir « cacher, voiler », et être donc plutôt en rapport avec l'aspect caché et honteux du culte des idoles (cf. un des sens de *ḥijāb<sup>un</sup>* en arabe, à savoir « état de celui qui meurt dans l'idolâtrie » : Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* [1960] I, p. 380).

27. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28.

28. Les données iconographiques concernant *Rašap* au Bronze Récent et à l'Âge du Fer I sont rassemblées par Cornelius, *Iconography* (1994).

29. Cf. le principe énoncé par Tarragon, *Culte* (1980), p. 167. Pour les éléments bibliographiques concernant *ršp*, voir *AfO* 36-37 (1989-90), p. 473-76 (nous nous sommes sans doute trompé en indiquant un lien entre *ršp hgb* et le théonyme <sup>d</sup>*ra-sa<-ap>* NE-NI<sup>ki</sup> à Ébla dans la pensée de Xella à *UF* 15 [1983], p. 290 : malgré la position de <sup>d</sup>*ra-sa-ap gú-nu<sup>ki</sup>* en face de *ršp gn*, les autres éléments des deux listes semblent être indépendants l'un de l'autre) ; cf. ci-dessous, sur *ršp bbt* en RS 24.249:25', et sur *ršp gn* en RIH 77/4+:3, et Pardee, *Textes para-mythologiques* (1988), p. 211, n. 59 et 60.

30. *AuOr* 10 (1992), p. 151-52 ; *Religión* (1992), p. 33, cf. 152, n. 32 (changement d'avis – voir plus haut, la note 26).

31. Concernant *Rašap* à Ébla, voir Archi, *MARI* 7 (1993), p. 73, et l'index des théonymes dans les divers volumes d'ARET.

Lignes 3-4. Les quantités d'argent et d'or étant parfois nommées comme consistant en des « sicles » (par ex. RS 1.005 — voir notre commentaire des lignes 14-15), on peut penser que, même quand le mot *ṭql* est absent, il s'agit toujours d'un sicle<sup>33</sup>. Le raisonnement permettant cette interprétation est celui-ci : comme le mot *š* désigne « (un) bélier », de même quand on trouve *ksp* on peut y voir « (une unité d') argent ». L'unité de base étant le sicle, c'est à celle-ci qu'il faut penser. Dans tous les cas, ni la syntaxe ni des considérations d'ordre pratique ne recommandent d'interpréter les lignes 2-4 comme désignant des modèles du *āp* et du *npš* en argent et en or (voir déjà le commentaire de RS 1.005:12).

Lignes 5-6 *ḥz* ... *ṛšlp*. Devant le caractère guerrier de *Rašap*, l'attestation ultérieure du théonyme *ršp* *ḥš*<sup>34</sup>, et la formule ougaritique *ḥz ršp* dans un texte « mythico-magique »<sup>35</sup>, Xella s'est plu à souligner comme le don d'une flèche<sup>36</sup> convient bien au bénéficiaire<sup>37</sup>. Il n'est pas sans ironie que le savant italien a suivi *KTU* pour lire *l ll* à la ligne suivante, et a donc pensé que le *Rašap* en question était *Rašap Hagab* à la première ligne. La lecture de *l ll* étant impossible à la ligne 6 (voir la remarque textuelle), et les traces convenant bien à la lecture du théonyme *Rašap*, on préférera voir dans ces lignes la même structure que l'on trouve en RIH 77/10B<sup>+</sup>:8-11, à savoir « PHY + 'nt *slḥ* ... 'nt », c'est-à-dire, une manifestation d'une divinité suivie par une autre manifestation. Le bénéficiaire de la flèche ici n'était donc pas la manifestation particulière *Rašap Hagab*, mais soit le dieu principal lui-même, soit *Rašap Guni* (voir la remarque textuelle). Que le lien entre *Rašap* et la flèche soit principalement en rapport avec son côté guerrier ou que le concept en question soit celui du projectile porteur de maladie, comme Xella le croit<sup>38</sup>, est impossible à déterminer à la lumière de nos sources actuelles<sup>39</sup>.

Ligne 7. La lecture de l'offrande typique des *'Ināšu 'Ilīma* semble s'imposer, mais la situation épigraphique n'est pas sans difficulté (voir la remarque textuelle).

Lignes 8-10. Dans la mesure où ces lignes correspondaient à RIH 77/10B<sup>+</sup>:1-7 et 8-13, elles auraient rapporté la mention des sacrifices-*šrp* et *šlmm*, mais l'état de la tablette interdit de juger de cette correspondance.

Ligne 20. La structure apparente de cette section du texte laisse croire que *ālīt* est un théonyme, comme on l'a cru depuis l'étude du panthéon ougaritique par De Moor<sup>40</sup>. Le nom n'est pourtant connu que par ce texte et par RIH 77/10B<sup>+</sup>:15, où la restitution du même nom ({[ā]līt}) est probable. Qu'il

32. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 134-35 ; Watson, *AuOr* 8 (1990), p. 123.

33. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 320, n. 4a.

34. À Chypre, au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : *KAI* 32:3, 4.

35. *PRU* II 1 I:3. Cf. Caquot, *TO* II (1989), p. 63-64, qui fait du mot qui précède cette formule, à savoir *b'l*, le sujet du verbe et y voit le grand dieu *Ba'lu* (d'autres ont interprété la séquence *b'l ḥz ršp* comme une formule à trois termes : « le maître de la flèche, *Rašap* » : voir les éléments bibliographiques rassemblés dans *AfO* 36-37 [1989-90], p. 473-75, auxquels on ajoutera Garbini, *RSF* 20 [1992], p. 93).

36. La traduction « un demi-bœuf » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 172) ne peut être agréée, car le mot signifiant « la moitié » s'écrit avec {s} (comme le reconnaît Tarragon en RS 1.001:10, voir *ibid.*, p. 137), et il existe de bonnes raisons de croire que le phonème original était /s/ (cf. *HAL*, p. 329).

37. *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 150-51 ; *Religione* (1981), p. 58 ; *RSF* 9 (1981), p. 123 ; *TRU* I (1981), p. 111 ; *UF* 13 (1981), p. 330 ; *WO* 19 (1988), p. 51-52. Remarquons ici que la lecture du mot *ḥz* en RIH 77/10B<sup>+</sup>:4, que l'*editio princeps* a indiquée comme étant possible et que Xella accepte, est hors de propos (voir nos remarques textuelles *ad loc.*).

38. *WO* 19 (1988), p. 51-52.

39. D'après l'étude iconographique de Cornelius, les attributs particuliers de *Rašap* sont la lance, la masse d'armes, le bouclier, et le carquois, mais la flèche est accessoire alors que l'arc n'apparaît que tardivement (*Iconography* [1994], p. 23-133, en part. p. 54-55).

40. *UF* 2 (1970), p. 190, 199 ; *idem*, *Seasonal Pattern* (1971), p. 69 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 111-12 ; Vattioni, *AION* 42 (1982), p. 332 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1981), p. 321 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 173 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 55.

s'agisse d'une forme féminine parallèle à *ālīyn* ( $\sqrt{L}^2Y$  : /ʔalʔiytu/ → /ʔalʔītu/) <sup>41</sup> ou de la transcription d'un théonyme non sémitique <sup>42</sup>, on ne peut le savoir.

Ligne 22. Au sujet de l'absence ici du verbe *ŠLM*, voir la remarque textuelle.

Ligne 23. Le verbe *NŠL* est *hapax legomenon* en ougaritique, et son interprétation ici dépend donc du contexte et de considérations étymologiques. Jugeant de la conservation du /n/ <sup>43</sup>, il s'agira soit du schème-N (/yinnašil-/), ayant un sens intransitif <sup>44</sup>, soit du schème-D (/yanaššil-/), ayant un sens factitif <sup>45</sup>. Du point de vue étymologique, le sens de base semble être du genre de « se distancer de », et le schème-G prend facilement la nuance de « se sauver, être délivré », alors que les schèmes factitif et causatif prennent tantôt la nuance positive de « sauver, délivrer », tantôt la nuance neutre ou même négative de « prendre, reprendre, se saisir de, dérober, spolier » (cf. l'usage technique en araméen impérial de « reprendre quelque chose qui était dans un premier temps légué ») <sup>46</sup>. Le contexte ne comportant ni un mot signifiant « des dons » (*ty* en ougaritique), ni même un mot signifiant « offrande » (*tʿ* en ougaritique) <sup>47</sup>, l'acte *NŠL* aura eu trait soit à « l'officiant-*tʿy* » (comme RS 24.266:8 et RIH 78/20:2), soit au fait d'« effectuer l'offrande-*tʿ* » (comme en RS 34.126:27-30). D'après les usages des autres langues sémitiques, on ne s'attendrait pas à ce que le roi « prenne » les animaux qui viennent d'être nommés, car on ne voit aucune motivation pour le choix de ce verbe, dont les résonances ont souvent rapport à la violence ou la contrainte, au lieu de *LQH*, le verbe signifiant simplement « prendre (en vue de sacrifier) » (comme dans RS 13.006 ; cf. RS 24.277:24', 26'). Et, sans pouvoir en faire une règle, on attendrait aussi que le complément d'objet direct soit exprimé s'il s'agissait de la « prise » des animaux nommés aux lignes précédentes, car non seulement cette liste est séparée du verbe par la conjonction *w*, mais la formule « victime + *I* + ND » s'emploie fréquemment dans ces textes sans être liée à une forme verbale. On pourrait toujours conjecturer la présence d'une formule liant cette liste explicitement au verbe *NŠL* et qui serait tombée dans la lacune, mais cela ne serait qu'une supposition. Nous préférons donc voir ici un usage intransitif, mais dont le sens précis nous échappe : le roi était-il porté ? le rite-PHY comportait-il un élément d'extase nécessitant que le roi reçût de l'aide pour se déplacer <sup>48</sup> ? Ne voyant pas de raison pour laquelle le roi s'éloignerait ni « du » sacrificateur-*tʿy* <sup>49</sup>, ni « auprès de » celui-ci, ni comment *NŠL* / pourrait

41. De Moor, *ibid.*

42. Tarragon, *TO II* (1989), p. 173, n. 102.

43. On sait que le /n/ se trouve parfois là où on attendrait son assimilation (cf. ici RIH 78/14:12'), mais en règle générale il s'assimile à la consonne suivante dans le schème *YvQTvL-*.

44. Virolleaud, *PRU V* (1965), p. 12 « Et le roi se réfugiera auprès (cf. AT *nsl el*) de (ou du) *Š'y* » ; Gordon, *UT* (1965), § 19.1688 « to get gifts from (someone) » ; Fisher, *Lexical Relationship* (1969), p. 143 (suit Gordon) ; Pardee, *UF 7* (1975), p. 360 « The king will escape to *t'y* [sic!] (?? – context broken) » ; Xella, *TRU I* (1981), p. 110 « e il re si apparti per compiere le offerte » ; del Olmo Lete, *UF 20* (1988), p. 31 « y el rey cesarà de ofrecer/en la función de oferente/oficiante » ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 216 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 321 « und der König entferne sich (dann wieder) vom Opferpriester » ; Korpel, *Rift* (1990), p. 196 « the king will be saved for offering », cf. p. 305 [n. 681], 518).

45. Tarragon, *Culte* (1980), p. 59 « le roi reçoit en offrande » (sans analyse grammaticale ; cf. p. 62) ; idem, *TO II* (1989), p. 173 « le roi (en) met de côté pour l'offrande-*t'y* » (aussi sans analyse grammaticale). Pour Freilich (*SEL 9* [1992], p. 25, n. 21) *NŠL* en ougaritique serait apparenté à *WSL* en arabe dont un des sens est celui de « donner » (traduction ici : « he should give »). Elle n'indique pas son analyse grammaticale, mais le choix de la racine laisse entendre qu'il s'agit du schème-D (ou schème-G avec conservation du /n/). Outre le problème de la racine *I-N* correspondant à *I-W* en arabe, on se demande pourquoi ce verbe était employé au lieu de *YTN*, et on remarque (1) que le sens de « donner » semble secondaire en arabe par rapport au sens primitif de « joindre à » ; (2) que le schème-D est rare en arabe et qu'il n'exprime pas le sens de « donner » ; et (3) que l'acte rituel consistant dans le fait que le roi donne des objets au sacrificateur n'est pas attesté dans ces textes.

46. Szubin et Porten, *BASOR* 252 (1983), p. 36.

47. Pour la distinction entre *tʿ* et *ty*, d'un côté, et entre *tʿ* et *tʿy*, de l'autre, voir commentaire de RS 1.001:1 *tʿ*.

48. Le contexte rituel semble infirmer la notion de refuge que Virolleaud a empruntée à l'usage biblique (*PRU V* [1965], p. 12 ; suivi par Pardee, *UF 7* [1975], p. 360).

49. Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 321.

indiquer que le roi cesse de fonctionner « comme » sacrificateur <sup>50</sup>, nous préférons le voir s'éloigner « pour » effectuer l'offrande-*t'* <sup>51</sup>, car si le rite-PHY avait lieu en présence de certaines divinités, on peut concevoir que ce lieu n'ait pas été propre à l'acte-*t'* (dont, d'ailleurs, la forme précise nous échappe — voir commentaire de RS 1.001:1 *t'*). Que le roi soit nommé comme responsable de cette offrande n'a rien pour nous étonner, et n'enlève rien à la gloire du sacrificateur-*t'*, car on sait que l'exécution des sacrifices est attribuée au roi, même lorsqu'on peut douter qu'il ait lui-même brandi le couteau (voir commentaire de RS 1.003:50).

### Conclusions générales

Si on accepte la lecture de {[ā]līit} en RIH 77/10B<sup>+</sup>:15 comme indice que le texte au verso de RS 19.013 correspondait *grosso modo* à la deuxième partie du texte de Ras Ibn Hani, il est légitime de conclure que le texte de Ras Shamra, comme le texte parallèle, faisait état d'une série de rites ayant lieu l'un à la suite de l'autre très vraisemblablement au cours d'une même journée <sup>52</sup>. Les différences certaines entre les deux textes interdisent la restitution détaillée de l'un des textes à partir de l'autre, mais il est légitime de postuler que le texte au verso de RS 19.013 ait traité aussi d'un rite-PHY, peut-être, comme RIH 77/10B<sup>+</sup>:8s, de la forme de ce rite où figure la déesse 'Anatu Salḫi. Le rite-PHY comportait des offrandes en métaux précieux et en animaux, ces derniers étant voués aux sacrifices classiques des types *šrp* et *šlmm*, car les deux termes sont conservés en RIH 77/10B<sup>+</sup>:11-12 (et sont vraisemblablement à restituer aux lignes 5-6). Les circonstances et la signification du fait même de PHY, à savoir de « voir, regarder, contempler » la divinité en question, demeurent mystérieuses. Nous avons proposé sous toutes réserves qu'il s'agisse d'un rite antithétique au rite-*'RB*, où le roi, au lieu de recevoir la divinité chez lui, entre chez la divinité. D'après RS 19.013, le second volet du rite se termine par la présentation des offrandes du type *t'* (cf. RS 34.126) ; on peut vraisemblablement voir vers la fin de RIH 77/10B<sup>+</sup> (l. 22-23) l'indication que le roi est libéré d'obligations cultuelles. D'après les données que ces deux textes très mutilés nous fournissent, le rite-PHY (comme le rite-*'RB*) aurait eu lieu au cours d'une seule journée, et il était même possible de le célébrer deux fois en une seule journée, une divinité différente étant chaque fois l'objet de la contemplation royale <sup>53</sup>. D'après RIH 77/2B<sup>+</sup>:10-11, le rite-PHY eut lieu un jour après deux rites sacrificiels royaux. Jusqu'au moment où de nouveaux textes nous instruisent plus amplement, il est impossible de dire si ce rite s'accomplissait à un moment fixé selon le calendrier cultuel d'Ougarit <sup>54</sup> ou si sa célébration était plus sporadique ; impossible aussi de définir la fonction précise du rite <sup>55</sup>.

50. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 216 ; cf. idem, *AuOr* 8 (1990), p. 187.

51. Xella, *TRUI* (1981), p. 110.

52. On peut tirer cette conclusion de la séquence *id ... id ... 'Im* en RIH 77/2B<sup>+</sup> (deux rites-DBH suivis peut-être d'un rite-PHY) qui laisse entendre que les deux premiers rites ont eu lieu en une seule journée, le troisième au jour suivant.

53. Ce fait peut s'interpréter comme indice que le rite-PHY en l'honneur de 'Anatu Salḫi n'avait pas lieu dans le village qui était le siège de cette manifestation de 'Anatu, mais à Ougarit.

54. Il y a des indices, très faibles, qu'un des rites rapportés en RIH 77/2B<sup>+</sup> verso ait eu lieu le 15 du mois (voir notre commentaire des lignes 13'-14' du texte de Ras Ibn Hani), mais le bas de cette tablette ayant disparu, on ne sait quels sont les rapports entre le rite-PHY à la ligne 11 (où le mot est en partie restitué) et le texte au verso.

55. Cf. plus haut, la note 18, où est citée l'hypothèse proposée par del Olmo Lete, selon laquelle il s'agirait de la recherche d'un oracle.

## Chapitre 33 : RS 19.015

RS 19.015 = DO 5002 = PRU V 4 = UT 2004 = KTU 1.91

Fig. 15, 37

Dimensions : hauteur 87 mm ; largeur 130 mm ; épaisseur 29 mm<sup>1</sup>.

État : Tablette dont la forme originale est claire, mais qui a beaucoup souffert : un grand fragment a disparu au coin supérieur droit, ainsi que des éclats importants du bord gauche et de la tranche inférieure.

Caractéristiques épigraphiques : La tablette est inscrite dans le sens de la largeur, avec une écriture administrative/épistolaire typique, de la forme particulière décrite dans cette rubrique du chapitre consacré à RS 1.017. Là où le bord gauche est conservé, une ligne verticale se voit, marquant la marge gauche de l'écriture, au recto comme au verso. Cette ligne se voit sur notre copie, mais nous ne l'avons pas indiquée dans les autres représentations du texte (transcription ...).

Lieu de trouvaille : Voir RS 19.013 (ch. 32).

Editio princeps : Virolleaud, PRU V (1965), p. 7-10, n° 4.

### Principales études

Del Olmo Lete, UF 19 (1987), p. 11-18.

---- Religión (1992), p. 67, 98, 171-77.

De Moor, New Year (1972) II, p. 26-28.

Dietrich et Loretz, Rituale II (1988), p. 321-22.

Fisher, HTR 63 (1970), p. 491-95.

Heltzer, UF 22 (1990), p. 127-28.

Lipiński, OLA 23 (1988), p. 140, 142.

Tarragon, Culte (1980), p. 98-112, 167-69.

---- TO II (1989), p. 174-77.

Virolleaud, CRAI 1956, p. 61-62.

---- PRU V (1965), p. 7-10, n° 4.

Xella, UF 11 (1979), p. 833-38.

---- TRU I (1981), p. 335-45.

### Texte

#### Recto

1) yn . d . ykl . bd . lrl [...]

2) b . dbh . mlk ——— [...]

3) dbh špn

4) t'lzgm

5) t'lib

6) t'lib bldn

7) [p]dry . bt . mlk

8) [-]lp . izr

9) [-]rz

10) k . t'rb . t'rt . šd . bt l. mlk

11) k . t'rbn . ršpm . bt . mlk

12) hlú . dg

13) hđm

14) dbh . b'l - - - . k . tdd . b'lt . bhtm

15) b . gb . ršp . šbi

16) [ ] l'm'm

#### Tranche inférieure

17) [ ] l' iln

18) [ ] . šmd [.] r[-] l'š'pd' -- l' [...]

19) [ ] l'

20) [-] l'[-] l't

#### Verso

21) lb'n'm — [.] š'r . yn

22) h'lb . gngnt . t'lt . y[n]

23) bšr . š'r . yn

24) nnú — [.] arb' . y

1. L'indication « 130 x 87 x 29 » dans TEO (p. 197) ne tenait pas compte de l'orientation horizontale de l'écriture sur cette tablette.

- |   |  |
|---|--|
| 25) šql ——— tlt . yn                              | 32) šrš ——— . šb <sup>c</sup> . mšb[...]   |
| 26) šmny ——— . kdm . yn                           | 33) rqd ——— . tlt . mšb . 'w' . 'l' [...]  |
| 27) šmgy ——— . kd . yn                            | 34) ũhnp ——— . tt — . mšb                  |
| 28) hzp ——— . tš <sup>c</sup> . yn                |  |
| 29) 'b'lr ——— . 'šr [.] 'mšl[b] ]f-lm hsp         | 35) tgm <sup>r</sup> . 'yln . mšb . š[...] |
| 30) 'h'pty ——— . kdm ' . mšl[b ...]               | 36) w . hš[p .] tn . kbd[...]              |
| 31) 'ālgm ——— . ārb <sup>c</sup> ' . 'm'šl[b ...] |  |

### Remarques textuelles <sup>2</sup>

La ligne horizontale au début est absente dans *KTU* et dans le texte proposé par Xella. L'éditeur n'a indiqué sur sa copie ni cette ligne ni la ligne verticale qui marque la marge gauche.

- 1) Quant au dernier signe partiellement visible : après les deux premiers clous, qui pourraient appartenir à {k/w/r}, on voit un troisième clou qui par sa position fait préférer {r} (*KTU* : {k} ; Xella : {k/r}).
- 10) Le dernier séparateur est partiellement visible (restitué entièrement par Virolleaud, *KTU*, et Xella). Comme l'indiquent les auteurs de *KTU*, le {m} suivant est en partie visible (restitué entièrement par Virolleaud et Xella). Par contre, les crochets entourant les deux derniers signes dans *KTU* ne peuvent être que des coquilles, car le {l} et le {k} sont parfaitement conservés.
- 14) Du texte effacé on ne voit rien <sup>3</sup>. Le dernier mot est bien *bhtm* (chez Xella on trouve {btm} <sup>4</sup>).
- 17) Le premier signe visible contient trois clous, non pas deux (tous les témoins) et sera donc soit {h} soit {i}, avec préférence pour {h} parce qu'on ne voit aucune trace du clou vertical du {i}. Le clou séparateur après ce signe est certain (absent chez tous les témoins) <sup>5</sup>.
- 18) La place est insuffisante pour insérer un {m} entre {šmd} et {r} (*KTU* et Xella). Dans la lacune suivante l'espace est suffisant pour un seul signe.  
Sur le fragment de droite on voit devant le {p} signalé par tous les témoins les traces des trois clous d'un {š}. Le quatrième signe n'est pas {g} (*KTU* et Xella) : on voit le bord supérieur de {n/r} suivi par les traces de trois clous qui proviendraient vraisemblablement de {y} (*KTU* et Xella), peut-être de {s}).
- 20) Nous n'avons pas trouvé la trace du premier signe indiquée par Virolleaud, et les deux clous encore visibles du deuxième signe semblent se placer plus bas par rapport à la médiane de l'écriture que les trois clous indiqués dans la copie de *PRU V* (rien de ceci n'est indiqué dans *KTU*).
- 21-34) Ni le trait horizontal au début du *verso*, marquant la transition entre les noms de fête et les noms des villes fournissant le vin, ni celui après la ligne 34 qui marque la division entre les noms de ville et le total des quantités de vin, ne sont indiqués dans l'*editio princeps* (on les trouve dans *KTU*). Le trait entre le nom de ville et la quantité de vin est absent partout dans l'*editio princeps* et dans *KTU* <sup>6</sup>. Sur la tablette, ce trait se trouve à chacune des lignes, à l'exception des lignes 22 et 23.
- 21) Le séparateur qui est placé après le trait horizontal aux lignes suivantes n'est pas visible ici (contre *KTU* et Xella).
- 24) La place est suffisante pour restituer un séparateur devant {ārb<sup>c</sup>} (le clou vertical est indiqué dans les éditions précédentes comme ayant été omis par le scribe). Sa restitution ne peut pourtant être certaine car, si le petit clou vertical se trouve aux lignes 22-23, 26-34, il est bien omis à la ligne 25.
- 29) La trace devant le {m} vers la fin de la ligne est mieux conservée que la copie de Virolleaud ne le laissait croire : il s'agit de la pointe d'un clou horizontal.

2. Le texte proposé par Xella dans *UF* 11 (1979), p. 834-35, est présenté comme fondé sur la « lettura dell'originale » (p. 834), et nous citerons donc sous cette rubrique les propositions de lecture qui s'y trouvent.

3. De ce fait toute « restitution » n'est que conjecture. Celle de *'rkm* (Dahood, *Or* 38 [1969], p. 159) ne s'admet pas, car le sens du terme ne convient pas ici (voir commentaire de RS 24.249:17'-18').

4. La présence du {h} étant certaine, nous avons pensé à une simple faute de frappe avant de voir que la prétendue absence du signe est soulignée dans le texte (*UF* 11 [1979], p. 835 ; cf. *TRU* I [1981], p. 338, 340).

5. Contre la suggestion de lire ici un mot *piln*, « Wildwein » (Heltzer, *UF* 12 [1980], p. 414, n. 6) pèsent donc les deux nouvelles lectures.

6. Xella signale la présence de ces traits dans ses « note testuali » (*UF* 11 [1979], p. 835 ; cf. *TRU* I [1981], p. 339), mais il les fait commencer seulement à la ligne 24.

- 30) Après {kdm} on voit la trace du séparateur (absent chez tous les témoins). Après ce séparateur, les deux signes mutilés qu'ont signalés *KTU* et *Xella* sans les identifier sont très vraisemblablement {mš}.
- 31) Il semble que l'on voie la trace d'un séparateur après {ārb'} (absent chez tous les témoins).
- 36) L'espace est suffisant pour restituer le clou séparateur après le {p} (indiqué par tous les témoins comme ayant été omis par le scribe).

**Traduction****Recto**

- 1) Vin qui sera consommé sous l'intendance de [...]
- 2) au cours des sacrifices royaux.
- 3) Le sacrifice (pour les dieux du mont) *Šapānu* ;
- 4) (ceux des) *tzg* ;
- 5) (celui de) *ʾiluʾibī* ;
- 6) (celui des) dieux du pays ;
- 7) [(celui de) *Piʾdray* au palais royal ;
- 8) [(celui de) -]LP *ʾIZR* ;
- 9) [(celui de) -]RZ
- 10) (celui qui a lieu) quand *ʿAṭṭartu Šadī* entre au palais royal ;
- 11) (celui qui a lieu) quand les *Rašap* entrent au palais royal ;
- 12) (celui de) *ḪLʾU DG*
- 13) (ceux des) néoménies ;
- 14) sacrifice de *Baʿlu* ; - - - (celui qui a lieu) quand *Baʿlatu Bahatīma* se lève ;
- 15) (celui qui a lieu) dans la fosse sacrificielle de *Rašap Šabaʿi* ;
- 16) [(celui de) ]*ʾMʾM*

**Tranche inférieure**

- 17) [(celui de) ]*ʾ-ʾ ILN*
- 18) [(celui de) ] *ŠMD[-]R[-]ʾŠʾPD[-]*  
[...]
- 19) [(celui de) ]*ʾ-ʾ*
- 20) [(celui de) -]ʾ[-]ʾLT

**Verso**

- 21) *Labnuma* : dix (*kd* de) vin ;
- 22) *Ḫalbu Ganganati* : trois (*kd* de) v[in ;]
- 23) *Baširu* : dix (*kd* de) vin ;
- 24) *Naniʾu* : quatre (*kd* de) vin ;
- 25) *Šuqalu* : trois (*kd* de) vin ;
- 26) *Šamnaya* : deux *kd* de vin ;
- 27) *Šammēgaya* : un *kd* de vin ;
- 28) *Hizpu* : neuf (*kd* de) vin ;
- 29) *Biʾru* : dix (*kd* de) vin-*mš*[*b*, X-*kd* de] vin-*ḥsp* ;
- 30) *Ḫupatayu* : deux *kd* de vin-*mš*[*b* ...] ;
- 31) *ʾAgimu* : quatre (*kd* de) vin-*mš*[*b* ...] ;
- 32) *Šurašu* : sept (*kd* de) vin-*mšb* [ ...] ;
- 33) *Raḡdu* : trois (*kd* de) vin-*mšb* et [ ...] ;
- 34) *ʾUḥnappu* : six (*kd* de) vin-*mšb*.
- 35) Total : vin (et) vin-*mšb* : s[oit]ante-quatorze (*kd*) ;
- 36) et du vin-*ḥs*[*p*] : [X-dizaines et] deux (*kd*).

**Texte vocalisé**

- 1) yēnu du yiklā bîdê ʾRl[...]
- 2) bi dabahī malki
- 3) dabḥu šapāni
- 4) ʾTʾZGM
- 5) ʾiluʾibī
- 6) ʾilū bildāni
- 7) [pi]dray bêta malki
- 8) [-]LP ʾIZR
- 9) [-]RZ
- 10) kī tiʿrabu ʿaṭṭartu šadī bêta malki

- 11) kī tiʿrabūna rašapūma (ou : rašapāma ?)  
bêta malki
- 12) ḪLʾU DG
- 13) ḥudaṭūma (ou : ḥadṭāma ?)
- 14) dabḥu baʿli - - - kī tiddādu baʿlatu  
bahatīma
- 15) bi ḡabbi rašap šabaʿi
- 16) [ ]*ʾMʾM*
- 17) [ ]*ʾ-ʾ ILN*
- 18) [ ] *ŠMD[-]R[-]ʾŠʾPD[-]*[...]
- 19) [ ]*ʾ-ʾ*
- 20) [-]ʾ[-]ʾLT



- |                                   |                                      |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| 21) labnuma 'ašru yênu            | 30) ħupatayu kaddāma 'MŠI[B ...]     |
| 22) ħalbu ganganati ʔalātu yê[nu] | 31) 'agimu 'arba'u M'ŠI[B ...]       |
| 23) baširu 'ašru yênu             | 32) šurašu šab'u MŠB [...]           |
| 24) nani'u 'arba'u yênu           | 33) raqdu ʔalātu MŠB wa [...]        |
| 25) šuqalu ʔalātu yênu            | 34) 'uĥnappu ʔittu MŠB               |
| 26) šamnaya kaddāma yênu          |                                      |
| 27) šammēgaya kaddu yênu          | 35) tagmaru yênu MŠB ša[b'ūma (wa) 7 |
| 28) hizpu tiš'u yênu              | 'arba'u]                             |
| 29) bi'ru 'ašru 'MŠI[B JI-IM HSP  | 36) w HŠ[P] ʔinā kabda [...]         |

### Structure du texte

Ce texte épouse la forme des textes administratifs<sup>8</sup>, tant par sa disposition sur la tablette que par le contenu et la structure du texte. Deux éléments de la disposition du texte sur la tablette sont caractéristiques des textes administratifs : l'orientation de l'écriture dans le sens de la largeur de la tablette<sup>9</sup> et l'usage régulier de traits séparateurs<sup>10</sup>. Quant au contenu et à la structure, on mentionnera surtout la forme du titre, à savoir « entité + *d* », et celle de la conclusion, à savoir en forme de total (*tgmr* ...).

Les quatre sections indiquées sur la tablette correspondent donc aux quatre divisions du texte :  
 — l. 1-2 : le titre, indiquant le produit compté, à savoir le vin, la personne responsable (ou les personnes responsables — donnée qui a disparu), et les circonstances de l'utilisation, à savoir les rites royaux ;  
 — l. 3-20 : le nom de chacun de ces rites ;  
 — l. 21-34 : les quantités et origines<sup>11</sup> du vin ;  
 — l. 35-36 : le total de ces quantités, où le vin-*yn* et le vin-*mšb* sont groupés, le vin *hsp* compté à part.

7. La restitution est incertaine, car les formules exprimant la dizaine + *n* tantôt comportent la conjonction, tantôt expriment les deux noms en apposition.

8. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 26 ; Marcus, *JAOS* 93 (1973), p. 591 ; Liverani, *L'alba* (1976) II, p. 51-52 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1338 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 833 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 98 (« une sorte de liste économique ») ; idem, *TO* II (1989), p. 174 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 468 ; del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 47 ; idem, *UF* 19 (1987), p. 11 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 171 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 74. On ne peut donc pas accepter la description suivante : « we have to remember that it is a cultic text, remembering [sic!] among other things also wine-offerings » (Heltzer, *UF* 22 [1990], p. 127). Bien que sa pensée ne soit pas exprimée sans ambiguïté, Dijkstra semble entrevoir la possibilité que la tablette ait porté deux textes sans rapport l'un avec l'autre : « Though this text is counted with the religious texts in KTU it is clear that its reverse contains an ordinary administrative text ... » (*UF* 23 [1991], p. 135), hypothèse qui ne serait à adopter que dans l'absence d'explication vraisemblable permettant d'établir un lien entre les deux passages, ce qui n'est pas le cas.

La question concernant le caractère de l'administration, soit royale, soit sacerdotale, doit rester ouverte faute de données. Liverani, par exemple, ne voit que l'administration palatiale, alors que Levine parle de « temple records ». Le lieu de trouvaille, dans tous les cas, n'appuie pas la désignation d'« archive sacerdotale » proprement dite. D'autre part, le culte en question étant royal (*dbḥ mlk*!), la division entre les deux administrations est peut-être artificielle (cf. del Olmo Lete, *UF* 19, p. 11, n. 3).

9. Nous n'avons pas fait le contrôle, mais d'après notre expérience avec les tablettes rituelles et administratives, ce sont les dernières qui ont tendance à s'inscrire dans le sens de la largeur de la tablette.

10. On trouve, certes, beaucoup de séparateurs dans les textes rituels, et nous insistons donc sur le mot « régulier » : ici les séparateurs correspondent immédiatement aux divisions du texte d'après le sens, alors que dans les textes rituels l'usage est plus aléatoire.

11. Cette interprétation remonte à l'éditeur (voir le commentaire). De Moor (*Seasonal Pattern* [1971], p. 79 ; *New Year* [1972] II, p. 26) et Dietrich/Loretz (*Rituale* II [1988], p. 321-22) sont les seuls à voir dans la liste de villages les destinataires du vin.

Presque tous les commentateurs ont mal compris le sens de la formule *dbḥ mlk* dans la première section et la structure de toute la deuxième section. Liverani était le premier à faire porter l'analyse de *dbḥ mlk* comme un pluriel directement sur la deuxième section, de sorte que *dbḥ mlk* se comprend comme servant d'énoncé à cette section<sup>12</sup>. On a généralement pris *dbḥ mlk* pour un singulier et la deuxième section comme un mélange de noms de rituels et d'offrandes<sup>13</sup>. On aurait dû remarquer le fait — étonnant au possible dans un texte qui est supposé rapporter les offrandes présentées lors des rites nommés — qu'aucun sacrifice ordinaire n'est mentionné : aucun bœuf (celui de la ligne 8 étant en partie restitué), aucun bélier, aucune vache, aucune brebis, etc. La conclusion semble s'imposer que, malgré certaines difficultés (que nous discuterons au cours du commentaire), l'interprétation de *dbḥ* comme un pluriel dans la formule *dbḥ mlk* fait d'une énumération désordonnée un texte cohérent et intelligible, et on ne peut plus douter de son bien-fondé.

Ce texte de forme administrative se trouve dans ce recueil parce que le texte entier est consacré à l'administration des rituels, alors que dans d'autres textes administratifs les données rituelles sont mélangées à des éléments de la vie profane.

### *Les dieux*

#### *Sommaire des offrandes*

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

Les bénéficiaires du vin ne sont pas nommés dans ce texte, sauf dans la mesure où tel rituel porte le nom de la divinité principale (*'Ilū'ibī* à la ligne 5, *Pidray* à la ligne 7, *'Attartu Šadī* à la ligne 10, *Ba'lu* et *Ba'latu Bahatīma* à la ligne 14, et *Rašap Šaba'i* à la ligne 15 ; on trouve les pluriels *'Ilū Bildāni* et *Rašapūma* aux lignes 6 et 11 — le second peut être au duel) ; cf. l'élément *iln* à la ligne 17. Il est clair, dans la mesure où sont conservés des textes rapportant ces rites par le détail, d'une part que les divinités dont le nom figure au titre du rite ne sont pas les seuls bénéficiaires des offrandes présentées, et d'autre part que le vin ne figure pas toujours au menu de la fête tel que nous le connaissons par la liste des offrandes : voir par exemple le récit détaillé du « Sacrifice de *Šapānu* » et de l'« Entrée de *'Attartu Šadī* » (RS 24.643 *recto*), et celui du « Sacrifice (pour) les dieux du pays » (RS [Varia 20]) où le vin n'est pas nommé<sup>14</sup>. En outre, les sous-types de vin, le vin-*mšb* et le vin-*hsp* ne sont jamais nommés dans les listes d'offrandes. On est obligé de conclure que les quantités de vin nommées ici sont à l'intention du festin qui accompagne chacun de ces rites, et que les vrais bénéficiaires sont donc les participants au festin<sup>15</sup>. La quantité semble être de soixante-quatorze *kd*

12. Liverani, *L'alba* (1976) II, p. 116, n. 65 : « su un lato 'Vino consumato nei sacrifici del re', segue la lista dei sacrifici ». Cf. Milano, *VOr* 1 (1978), p. 87 : « 'Vino che è stato consumato ... nei sacrifici del re', cui fanno seguito i nomi dei sacrifici » (cf. idem, *Sacrificio* [1988], p. 74). Apparemment sans connaître l'interprétation des savants italiens (qui ne l'ont jamais présentée sous forme développée), del Olmo Lete nous propose une étude détaillée de RS 19.015 fondée sur la même analyse de la formule *dbḥ mlk* : *UF* 19 (1987), p. 11-18 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 171-77.

13. De Moor parle de « very truncated memoranda » (*New Year* [1972] II, p. 26). Voir ci-dessous, commentaire de *dbḥ mlk* à la ligne 2.

14. Cette absence de la mention de vin dans les autres textes qui donnent davantage de détails sur les rites mentionnés ici aux lignes 3-20 nous fait douter de l'hypothèse proposée par del Olmo Lete, selon laquelle les rites de notre texte seraient ceux où le vin jouait un rôle, par rapport à d'autres rites où l'usage du vin était absent (*UF* 19 [1987], p. 12-13 ; *Religión* [1992], p. 172). Nous reviendrons sur la question de la motivation de cette liste de rites dans les conclusions générales.

15. Concernant l'usage du vin dans le culte ouest-sémitique, voir Milano, *DiAr* 3/3 (1981), p. 121. Sans davantage de détails, il paraît impossible de distinguer entre le vin compté dans tel texte administratif et le vin nommé comme offrande dans tel texte rituel. On pourrait conjecturer que le vin d'offrande est à l'intention des seuls prêtres et que ceux-ci en disposaient comme et quand ils voulaient, alors que le vin de ce texte-ci était à l'intention de tous les participants au festin et qu'il se consommait entièrement (√KLY !) au cours de ces fêtes — mais cela resterait une conjecture. Il nous paraît quand même nécessaire d'envisager la distinction entre l'offrande proprement dite et d'autres comestibles qui pouvaient figurer au menu du festin (nous ne voyons pas cette distinction chez Levine, *Freedman* [1983], p. 468), tout en admettant d'une part que l'explication que nous venons d'esquisser n'est qu'une conjecture et d'autre part que les

des deux sortes de vin s'appelant *yn* et *mšb*<sup>16</sup> et d'un nombre incertain de *kd* du type de vin s'appelant *hsp*, pour un total vraisemblable d'au moins deux mille litres (pour le calcul, voir le commentaire des lignes 21-34 et 35-36), à savoir plus de cent caisses de douze de nos bouteilles modernes de 75 cl. Cette quantité se consommera au cours d'une vingtaine de festins (nous comptons dix-neuf, mais le décompte n'est pas certain : voir le commentaire). On ne peut pourtant rien en déduire quant au taux de consommation par individu, car on ne sait rien sur le nombre de participants, ni sur les différences dans le nombre d'assistants d'une fête à l'autre. Prenant le calcul à rebours : une « bouteille » par personne indiquerait une assistance moyenne d'une soixantaine de personnes — et l'on peut multiplier ou diviser selon que l'on pense que les Ougaritains étaient grands ou petits buveurs (deux « bouteilles » par personne = trente personnes, un « verre » par personne = deux cent quarante personnes, et ainsi de suite).

### Commentaire

Ligne 1 *yn*. Comme le détail des villages contributeurs l'indiquera aux lignes 21-34, il s'agit en fait de trois sortes de vin, le vin normal qu'indique le terme *yn* lui-même, et deux autres sortes, le *mšb* et le *hsp*, qui ne sont pas bien définies (voir commentaire de la ligne 29). Les trois sortes de vin sont fournies par quatorze villages du royaume d'Ougarit (l. 21-34), et le total est de plus de soixante-quinze *kd* (l. 21-36).

Il importe de remarquer que ce texte administratif apporte un précieux complément d'information concernant les rites nommés aux lignes 3-20 : d'après ce texte le vin doit s'écouler pendant les fêtes nommées à ces lignes, mais le vin n'est pas mentionné dans d'autres textes qui énumèrent les offrandes propres à tel « sacrifice » mentionné ici. Qui plus est, les sortes de vin nommées ici, à savoir le *mšb* et le *hsp*, ne sont pas encore attestés dans les textes rituels. Ces faits semblent nous permettre deux conclusions : (1) l'usage du vin dans le culte ougaritique était beaucoup plus répandu que les textes rituels proprement dits ne nous l'auraient laissé croire ; (2) le vin énuméré dans ce texte ne servait pas principalement d'offrande aux divinités au même titre que les éléments figurant dans le texte rituel correspondant à tel rite nommé ici et ce vin a dû être consommé au cours du festin auquel servaient certains des sacrifices<sup>17</sup>. Nous nous croyons donc obligé par la comparaison des deux sortes de textes d'attribuer au vin nommé dans certains rituels (par ex., RS 1.003:23) un statut différent du vin dont l'auteur de ce texte s'occupe, à savoir celui d'offrande proprement dite.

Le rapprochement des formes *kly*, *ykly*, *ykl*, *nkly* a eu pour résultat un accord général pour voir dans ces formes la racine KLY, qui sera apparentée au verbe hébreu *kālā*<sup>h</sup>, « s'épuiser, s'achever, arriver à sa fin » ; et l'étude fondamentale de Milano a cerné la place qu'occupe dans le langage administratif ce terme<sup>18</sup>. La variation entre *kly* et *nkly* au parfait montre qu'il est possible de

---

catégories n'étaient sûrement par hermétiquement closes à Ougarit. Le titre même de ce texte, comportant le mot *dbh*, nous fait tout de même hésiter devant la formule « a purely secular affair » que l'on trouve dans telle réfutation (Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 441) de l'hypothèse selon laquelle la nature du sacrifice biblique s'explique par le repas commun qui pouvait l'accompagner. Pour repousser la théorie en question il n'est pas nécessaire de nier le caractère sacré du repas en présence de la divinité (cf. Levine, *Leviticus* [1989], p. 11), c'est-à-dire que la nature du repas parmi les Sémites du nord-ouest n'explique pas forcément l'origine du sacrifice dans la nuit des temps.

16. Le chiffre est brisé à la ligne 35 mais il commence par {š}, comme *šb'm*, « soixante-dix », alors que le total des chiffres indiqués aux lignes 21-34 est de soixante-quatorze.

17. Ce texte étant en prose, la proximité des termes *yn* et *dbh* n'apporte rien à nos connaissances concernant le parallélisme poétique (cf. Dahood, *RSP I* [1972], p. 207).

18. *VOr I* (1978), p. 83-97 ; cf. idem, *Sacrificio* (1988), p. 74. Voir aussi Gordon, *UT* (1965), § 19.1236 : « spent » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491, n. 23 : « *ykl* may mean 'to be completed', 'finished', or 'held' in the hand » ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79-80, 311 : soutient, sans citer de preuve, que le schème-N de la racine KLY signifie « to be made ready » (sens diamétralement opposé au sens de base qui concerne l'« usure », non pas la « préparation ») ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 353 : « was used » ; Liverani, *L'alba* (1976) II, p. 116, n. 65 : « Vino consumato » ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1338 : « est consommé » ; Xella, *UF* 11

déterminer si les formes à l'imparfait sont au schème-G ou au schème-N. La similarité des contextes où paraissent les formes *kly* et *nkly* et l'intransitivité du verbe en hébreu nous font hésiter devant l'analyse des formes *kly* et *ykly* comme transitives, le sujet étant indéfini (« on consomme, ils consomment »)<sup>19</sup>, comme devant celle qui voit dans *kly* le passif du schème-G<sup>20</sup> : l'existence du schème-N à côté d'un schème-G intransitif est banal dans les langues sémitiques. Par contre, la variation entre les formes au parfait et à l'imparfait, dans ces textes en prose, nous semble refléter une véritable distinction entre l'accompli et l'inaccompli ; il ne s'agit donc pas de deux formes au passé<sup>21</sup>, et dans les textes où se trouve l'imparfait il sera question de denrées qui ne sont pas encore consommées<sup>22</sup>, non pas, donc, d'un rapport sur la consommation de ces denrées<sup>23</sup>. Cette interprétation est sans doute préférable dans notre texte, où il s'agit de quantités de vin arrivant des villages du royaume et qui sont attribuées à l'usage rituel, en toute probabilité sur au moins deux mois à venir (la mention des *hdtm* à la ligne 13 paraît formelle dans ce sens, mais on n'a pas toujours

(1979), p. 834 : « si è consumato » (cf. p. 835) ; idem, *TRU I* (1981), p. 339 (de même) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 107 : « complété (?) » (laissant ouverte la possibilité qu'il s'agisse de la racine KLL ; changement d'avis en 1989, voir plus bas, cette note) ; Levine, *Freedman* (1983), p. 468 : « is 'used up' » ; Sivan, *UF 16* (1984), p. 290 : « was spent » ; del Olmo Lete, *UF 19* (1987), p. 12 : « se consumirá/ha de consumirse » (la seconde traduction se trouve à la p. 13) ; idem, *Religión* (1992), p. 67, 98, 172, 173 (la seconde traduction) ; Lipiński, *OLA 23* (1988), p. 142 : « will be consumed » (cf. p. 140) ; Heltzer, *UF 22* (1990), p. 128 : « is consumed » (changement d'avis par rapport à *Rural* [1976], p. 40, où *ykl* était expliqué comme désignant soit l'origine, soit la sorte du vin) ; Aartun, *Studien* (1991), p. 67 (« gebraucht wurde (wörtlich : anvertraut, übergeben wurde) ») ; Tropper, *UF 23* (1991), p. 355 (« aufgebraucht wurde »).

La seule alternative valable pour l'interprétation des formes sans -y serait la racine KL (*mediae infirmae*) qui, dans l'hébreu tardif et l'araméen, signifie « mesurer » et peut s'utiliser là où il s'agit de liquides (en hébreu biblique le sens de base est « contenir » ; on ne peut pas traiter ici du problème que posent les formes *kl* à la ligne 5 du Calendrier de Gézer et *ykl*, *kl*, et *klt* aux lignes 5, 6, 8 de la lettre de Mešad Hashavyahu : cf. Pardee, *Handbook* [1982], p. 21). On ne la trouve proposée que par Albright, *Yahweh* (1968), p. 210 : « Wine which is measured ». Sans indiquer la racine à laquelle il pensait, Virolleaud a traduit « livré », ajoutant « pour être consommé » entre parenthèses (*CRAI* 1956, p. 61) ; en *PRU V* (1965), p. 8, ce même auteur a indiqué la racine comme étant KLY, mais sans la traduire. Dietrich et Loretz ont essayé de démontrer que KLY signifie en même temps « aufbrauchen » et « ausgeben » (*UF 13* [1981], p. 294-96), traduisent notre passage par « ausgegeben wurde » dans cet article et par « man auslieferte » dans *Rituale II* (1988), p. 322 ; acceptant ces conclusions, Verreet traduit par « ausgegeben hat » (*UF 17* [1986], p. 332 ; *Modi* [1988], p. 134) et par « auslieferte » (*Bib 72* [1991], p. 294), et Tarragon traduit par « présenté » (*TO II* [1989], p. 175 – changement d'avis, voir plus haut) ; cf. la traduction « wörtlich » d'Aartun, plus haut, cette note. Que la confusion entre KLY et KL', « enfermer, retenir », ait déjà eu lieu en ougaritique (cf. Fensham, *JNSL 7* [1979], p. 27-30), on peut en douter, et la traduction « preserved » (ibid.) est non seulement étrangère à cette racine mais tout aussi étrangère au contexte administratif (voir Milano, ibid.). Bien que la racine soit différente, l'usage de *kly* en ougaritique n'est pas sans rappeler celui d'*akālu* dans tel texte de Mari (cf. *ARM 23* : 73:25-40).

19. Verreet, *UF 17* (1986), p. 332 ; idem, *Modi* (1988), p. 134.

20. Sivan, *UF 16* (1984), p. 290.

21. Tropper, *UF 23* (1991), p. 355 (analyse explicite – voir aussi la traduction au passé proposée par plusieurs spécialistes cités plus haut, n. 18). L'existence du prétérit YQTL n'est pas encore démontrée dans les textes ougaritiques en prose (voir commentaire de RS 1.001:1 *t'*, de RS 1.005:1 *t'rb*, de RS 1.009:11 *yqln*, et Mallon, *Ugaritic Verb* [1982]).

22. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « will be made 'ready' » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 26 : « to be prepared » ; p. 27 : « shall be made 'ready' » ; Lipiński, *OLA 23* (1988), p. 142 : « will be consumed » ; cf. del Olmo Lete, *UF 19* (1987), p. 12 (voir les gloses citées plus haut, n. 18) ; idem, *Religión* (1992), p. 67, 98, 172, 173.

23. Pardee, *UF 7* (1975), p. 353 : « was used » ; Liverani, *L'alba* (1976) II, p. 116, n. 65 : « Vino consumato » ; idem, *SDB 9* (1979), col. 1338 : « est consommé » ; Milano, *VOr 1* (1978), p. 87 : « è stato consumato » ; idem, *Sacrificio* (1988), p. 74 (de même) ; Xella, *UF 11* (1979), p. 834 : « si è consumato » ; idem, *TRU I* (1981), p. 339 (de même) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 107 : « complété (?) » ; idem, *TO II* (1989), p. 175 : « présenté » ; Dietrich et Loretz, *UF 13* (1981), p. 295 : « ausgegeben wurde » ; idem, *Rituale II* (1988), p. 322 : « man auslieferte » ; Sivan, *UF 16* (1984), p. 290 : « was spent » ; Verreet, *UF 17* (1986), p. 332 : « ausgegeben hat » ; idem, *Modi* (1988), p. 134 (de même).

interprété le terme dans ce sens — voir le commentaire). En effet, nous ne voyons aucune raison de douter que ce texte ait été rédigé lors des arrivages dans la métropole du vin des villages, au terme de la vinification et de la mise en jarre <sup>24</sup>. Rapprochant le lien tant soit lâche entre le *dbh spn* et le mois de *hiyyāru* en RS 24.643 au fait que le *dbh spn* est la première fête mentionnée ici laisse penser que l'attribution de vins dont s'occupe au moins une partie de ce texte eut lieu en hiver, peut-être vers le début de la saison, en tout cas avant le solstice d'hiver <sup>25</sup>. La spécificité des points d'origine indique soit un système de distribution assez perfectionné, soit la participation volontaire au culte royal par les villages en question, mais il n'y a rien dans cette spécificité qui irait à l'encontre de notre hypothèse quant au point où se place ce texte dans la chaîne distributive et quant au sens de la forme verbale. Bien que ce texte ne soit pas un texte rituel proprement dit, la perspective de l'inaccompli est caractéristique des textes rituels <sup>26</sup>, et ce texte administratif s'accorde donc parfaitement avec cette façon de s'organiser et de s'exprimer.

La lecture de {k} dans la cassure à droite (voir les remarques textuelles), et la restitution de {ʔkʔ[hnm]} qui s'en est suivie <sup>27</sup>, s'est avérée pernicieuse à deux égards, l'un grammatical, l'autre socio-économique : 1° elle a laissé croire que *bd* pouvait indiquer l'agent du verbe passif (ou simplement intransitif) <sup>28</sup>, 2° elle a été interprétée comme fournissant une donnée quant à l'utilisation directe des offrandes rituelles, c'est-à-dire que les prêtres auraient été nommés comme consommateurs directs des quantités de vin énumérées dans ce texte <sup>29</sup>. Or, la lecture probable de {r} indique une

24. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79, 95, voyant dans ce texte le rapport d'une seule fête et laissant de côté la possibilité du stockage du vin, identifie la fête à celle du nouvel an en automne (cf. idem, *New Year* [1972] II, p. 26). Lipiński, OLA 23 (1988), p. 140, parle de « firstfruits of the new wine » sans expliquer l'interprétation.

25. La comparaison avec RS 24.643 est importante (cf. De Moor, *UF* 2 [1970], p. 306) car, si les sections de RS 24.643 ne désignent pas toutes une même fête, il est tout de même légitime de penser que, pour se trouver mentionnées dans un même texte rituel, les fêtes dont les éléments y étaient indiqués devaient être proches l'une de l'autre dans le temps — cela découle de l'hypothèse selon laquelle les textes rituels sont plutôt prescriptifs que descriptifs (cf. déjà le commentaire de RS 1.001:1 ʔ et la note 55, et de RS 1.005:1 ʔʔrb et la note 19). Pour la difficulté que pose le rapprochement des textes du *recto* et du *verso* de RS 24.643, voir le commentaire. D'après nos calculs, le mois de *hiyyāru* se plaçait, en termes modernes et correspondant à l'année solaire, à cheval sur les mois de janvier/février (voir commentaire de RS 12.061:1-2), et le *dbh spn* a pu avoir lieu un peu plus tôt (voir ci-dessous, commentaire de *dbh spn*, ligne 3).

26. Voir la note précédente.

27. La restitution du mot entier n'est pas proposée dans *KTU*, où la lecture du {ʔkʔ} se trouve pour la première fois dans une édition du texte, mais elle est indiquée formellement par Dietrich et Loretz dans *UF* 13 (1981), p. 295 (cf. idem, *Rituale* II [1988], p. 322 : « an die Pr[ie]ster ... »), et la proposition de lecture est suivie, avec réserves, par Lipiński, OLA 23 (1988), p. 142 ; Verreer, *Modi* (1988), p. 134 ; Tropper, *UF* 23 (1991), p. 355. Xella a lu {ʔkʔrʔ} sans choisir entre ces deux possibilités et sans proposer de restitution (*UF* 11 [1979], p. 834 ; cf. idem, *TRU* I [1981], p. 338). Tarragon mentionne lecture et restitution de Dietrich et Loretz sans les adopter (*TO* II [1989], p. 175, n. 104). Utilisant la copie de Virolleaud, Fisher avait déjà proposé la restitution de *khn* (*HTR* 63 [1970], p. 491, n. 23). La copie de Virolleaud se prête à quatre possibilités : {k}, {w}, {r}, et {p} (on trouvera la dernière lecture chez De Moor, *New Year* [1972] II, p. 27).

28. Lipiński, OLA 23 (1988), p. 142 : « Wine which will be consumed by ... » ; Tropper, *UF* 23 (1991), p. 355 : « Wein, der aufgebraucht wurde durch ... ». On trouve la même interprétation chez des auteurs qui n'ont pas adopté la restitution du mot *khn(m)* : Albright, *Yahweh* (1968), p. 210 : « measured by the hand of » ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « will be made 'ready' by » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27 (de même) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 107 : « complété (?) par » ; idem, *TO* II (1989), p. 175 : « présenté par » ; Heltzer, *UF* 22 (1990), p. 128 : « Wine, which is consumed by » (changement d'avis par rapport à *Rural* [1976], p. 40).

29. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 321 : « Der Einleitungsvermerk (Z. 1-2) eines Palastschreibers erwähnt Wein, der nach dem Mahl an Priester verschiedener Heiligtümer im Hoheitsgebiet verteilt wurde » (on verra dans cette citation que la lecture et la restitution ont mené à une interprétation de la fonction des lignes 21-34 qui va carrément à l'encontre de la fonction normale de telles listes dans les textes administratifs — voir le commentaire ci-dessous) ; Lipiński, OLA 23 (1988), p. 142 : « Wine which will be consumed by the p[riests] ».

restitution beaucoup plus vraisemblable de {r|b khnm}}, ayant pour résultat que *bd* signifie comme normalement « sous l'intendance de » (lit. « entre les mains de »)<sup>30</sup> et que le grand prêtre aurait eu la fonction administrative de s'occuper de la distribution et du stockage du vin attribué au culte royal et qui venait d'arriver des villages nommés.

Ligne 2. La formule *dbḥ mlk* n'a aucun rapport direct avec le sacrifice-*mlk* du monde phénico-punique<sup>31</sup> (du moins pour autant que nous puissions en juger d'après les textes ougaritiques ; le terme phénico-punique n'est toujours pas expliqué de façon entièrement satisfaisante). Il ne s'agit pas, non plus, d'un seul et unique sacrifice<sup>32</sup>. Comme del Olmo Lete l'a démontré, ce texte n'a de cohérence que si le premier terme de la formule est interprété comme un pluriel, portant sur la liste de fêtes que l'on trouve aux lignes 3-20 : il s'agit des sacrifices royaux<sup>33</sup>. Le génitif ne dénote guère plus

30. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61 : « à » ; idem, *PRU V* (1965), p. 8 : « Dans la main de » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491 : « in the hand » ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 353 : « under the supervision of » ; Fensham, *JNSL* 7 (1979), p. 27 : « through or by », remarquant à la n. 7 : « *bd* quite probably the same technical term as *ina qāti* in the Akkadian texts of Ugarit » (on peut approuver le renvoi à *ina qāti* sans accepter la seconde traduction) ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 : « da/per » ; idem, *TRU I* (1981), p. 339 (de même) ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 295 : « zu Händen » ; idem, *Rituale II* (1988), p. 322 : « an » ; Verreest, *Modi* (1988), p. 134 : « zu Händen ».

31. Xella, *UF* 11 (1979), p. 833 ; idem, *TRU I* (1981), p. 336. Virolleaud a discuté la question (*CRAI* 1956, p. 61-62 ; *PRU V* [1965], p. 8), n'acceptant pas de lien direct entre ce *dbḥ mlk* et le monde phénico-punique et prenant en ligne de compte plusieurs autres interprétations possibles (cf. ci-dessous, la note 34, et Dhorme, *AnSt* 6 [1956], p. 60 ; Schaeffer, *AAAS* 7 [1957], p. 44-45 ; idem, *Ugaritica IV* [1962], p. 77, 79, 81, 83 ; Albright, *Yahweh* [1968], p. 209-10).

32. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61 : « dans le sacrifice *mlk* » ; idem, *PRU V* (1965), p. 8 ; Dhorme, *AnSt* 6 (1956), p. 60 : « un sacrifice à *mlk* » ; Eissfeldt, *SDABW* 1965, p. 14 : « Liturgie des *mlk*-Opfers » ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 210 : « in the *mlk* sacrifice » ; Segert, *ArOr* 36 (1968), p. 446 : « the sacrifice *mlk* » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 306 : « sacrifice of the king » ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « sacrificial meal », qui serait le même que le *dbḥ spn* (l. 3) et le *dbḥ b'l* (l. 14) ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27 : « sacrificial banquet » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491 : « in the banquet » ; Levine, *Presence* (1974), p. 9, n. 16 : « the (slain) offering of the king » ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 98 : « le 'sacrifice du roi' », p. 107 : « au banquet (sacrificiel) du roi » ; idem, *TO II* (1989), p. 175 : « au sacrifice-*dbḥ* du roi » ; Levine, *Freedman* (1983), p. 468 : « the sacral celebration » ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 80, n. 7 : « the cultic celebration of the king » ; Pardee, *UF* 7 (1975), p. 353 : « the *mlk*-sacrifice » ; Heltzer, *Rural* (1976), p. 40 : « the royal sacrifice » ; idem, *UF* 22 (1990), p. 128 (de même) ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 : « au 'sacrifice du roi' » ; Fensham, *JNSL* 7 (1979), p. 27 : « the meal of the king » ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 : « il *dbḥ* del re » ; idem, *TRU I* (1981), p. 339 (de même) ; idem, *UF* 13 (1981), p. 329 : « nel *dbḥ* del re » ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 295 : « das Festmahl des Königs » ; idem, *Rituale II* (1988), p. 321 : « von einem Opfermahl des Königs », p. 322 : « beim Opfermahl des Königs » ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 89, n. 48 : « Königsopfer » ; Heider, *Molek* (1985), p. 143, n. 286 : « 'royal sacrifice' or 'sacrifice by the king' » ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 140 : « a sacrificial banquet » ; Verreest, *Modi* (1988), p. 134 : « das Festmahl des Königs » ; Smith, *Early History* (1990), p. 143, n. 60 : « royal sacrifice » ; Aartun, *Studien* (1991), p. 67 : « in einem Opfer des Königs » ; Tropper, *UF* 23 (1991), p. 355 : « beim Opfer des Königs ».

33. *UF* 19 (1987), p. 11-18 ; *Religión* (1992), p. 67, 98, 171-77. Voir ci-dessus, « Structure du texte », où nous avons signalé que cette interprétation remonte à Liverani et Milano (références bibliographiques dans la note 12). Dans sa première description du texte, Virolleaud a parlé d'« une sorte de catalogue de cérémonies cultuelles » (*CRAI* 1956, p. 61), et dans l'*editio princeps* il a parlé de « l'énumération [aux lignes 3 et suivantes] des actes ou des paroles qui devaient accompagner le *dbḥ mlk* » (*PRU V* [1965], p. 8). Cette perspective est généralement adoptée. L'incohérence du texte est soulignée par certains auteurs (De Moor, *New Year* [1972] II, p. 26 [déjà cité ci-dessus à la note 13] ; Lipiński, *OLA* 23 [1988], p. 142 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 107, parle d'« un texte de contenu composite »), tandis que d'autres s'efforcent d'y voir une unité (Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 491-95 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 321-22). C'est Xella qui s'est approché le plus de l'interprétation globale que l'on ne trouve que chez del Olmo Lete, mais le savant italien a gardé des éléments de l'interprétation qui voit ici certaines offrandes précises, et sa traduction est pour cette raison incohérente, par ex., aux lignes 11-12 où l'on trouve juxtaposés des offrandes et des jours fêtés, sans signes de ponctuation (*UF* 11 [1979], p. 834 ; *TRU I* [1981], p. 339). Ainsi dans le commentaire

ici, donc, que la catégorie à laquelle appartiennent tous ces rites : ils sont ceux auxquels le roi participe, auxquels, dans un sens ou un autre, il préside <sup>34</sup>.

Lignes 3-20. Dans ces lignes sont énumérés les « sacrifices du roi » auxquels fait allusion la ligne 2 <sup>35</sup>. L'interprétation de la liste est rendue difficile par deux éléments : l'état de la tablette, où l'on trouve que les premiers signes aux lignes 8 et 9 ont disparu alors que les dégâts sont plus importants aux lignes 16-20. S'ajoute à ces problèmes textuels le fait que certains termes sont nouveaux, par exemple *hlû dg* à la ligne 12. Cet exemple de la ligne 12 montre que même si le texte était intact, il y aurait des problèmes d'interprétation.

Ces deux problèmes d'ordre épigraphique et philologique font obstacle aussi au décompte du nombre de rituels nommés <sup>36</sup>. Ici trois questions se posent : (1) Le « sacrifice de *Ba'lu* » était-il compté comme identique au rite d'« entrée » de *Ba'latu Bahatīma* (l. 14) ? (2) La formule prépositionnelle à la ligne 15 est-elle liée au rite d'« entrée » de *Ba'latu Bahatīma* nommé à la ligne précédente ou introduit-elle un rite à part ? (3) Les lignes 16-20 sont en si mauvais état que l'on ne peut pas être absolument certain que l'énumération de noms de rites continue ici. Nous arrivons au chiffre de dix-neuf rites en proposant les solutions suivantes à ces trois questions (voir le commentaire pour de plus amples discussions) : (1) nous prenons la rature qui se trouve entre {b'l} et { . k } à la ligne 14 pour l'indice d'une hésitation de la part du scribe, permettant de conjecturer que le principe d'« une ligne : un rite » <sup>37</sup> était oublié momentanément par le scribe et que ces deux entrées constituent deux noms de rite — l'appui que fournit le fait de l'effacement est pourtant assez faible et l'analyse comme un seul nom de rite est vraisemblable, comme l'est celle qui coupe la ligne 14 au milieu pour attacher la fin de cette ligne à la ligne suivante ; (2) le fait que la ligne 15 commence par une préposition ne constitue pas un indice infallible que cette formule ait fait corps avec la formule précédente, car toutes ces entrées sont des phrases incomplètes et trois d'entre elles commencent par une particule (la conjonction *k*) ; (3) l'usage régulier du trait horizontal par ce scribe pour marquer les coupures du texte permet d'interpréter l'absence de tout trait entre la ligne 15 et la ligne 20 comme indice que la liste de noms de rites a continué jusqu'à la ligne 20.

La désignation explicite *dbḥ* ... qui se trouve aux lignes 3 et 14 laisse s'interroger sur le sens des autres lignes, où aucun terme de classification ne se trouve. En raison principalement de la ligne 6, il paraît légitime d'interpréter le rite en question comme étant le *dbḥ* : en effet, si la formule *dbḥ-X* n'est pas attestée pour illuminer les autres entrées <sup>38</sup>, RS [Varia 20] commence par la formule *dbḥ il bldn* <sup>39</sup>. Moins décisif mais aussi important est le fait que le *tzg* (ligne 4) est connu depuis longtemps pour être un type de sacrifice. Enfin, nous savons par plusieurs textes rituels qu'un nombre important de sacrifices eurent lieu le jour de la nouvelle lune : *hdtm* (ligne 13), qui s'expliquait difficilement lorsqu'on pensait que ces lignes avaient rapport à un seul sacrifice-*mlk*, ne fait qu'ajouter aux noms de rites précis une catégorie plus large, à savoir la fête qui avait lieu à chaque nouvelle lune.

qui suit, nous citerons l'avis de Xella tantôt comme s'accordant *grosso modo* avec l'interprétation proposée par del Olmo Lete (par ex. aux lignes 3-6), tantôt comme étant nettement contraire (par ex. à la ligne 12).

34. Nous savons que le génitif a plusieurs fonctions sémantiques dans les langues sémitiques, et l'effort soutenu par Virolleaud de donner un sens identique aux formules *dbḥ mlk*, *dbḥ spn*, et *dbḥ b'l* dans ce texte est donc vain (CRAI 1956, p. 61-62 ; PRU V [1965], p. 8 ; cf. Fisher, HTR 63 [1970], p. 492, n. 32, qui souscrit à l'interprétation de Virolleaud selon laquelle le mot *mlk* aux lignes 2 et 7 désigne la divinité *Ba'lu* par souci de conformité avec la formule *dbḥ b'l* à la ligne 14 ; et Tarragon, *Culte* [1980], p. 107-8, qui souscrit en partie aux conclusions de Fisher).

35. Voir ci-dessus « Structure du texte », commentaire de *dbḥ mlk* à la ligne 2, et notes 12 et 33.

36. Del Olmo Lete, le seul à avoir présenté une étude détaillée du texte selon l'interprétation adoptée ici, compte dix-huit noms de rite, suivant le principe que chaque ligne en comportait un (UF 19 [1987], p. 12 — dans la note 6 la possibilité est présentée que les lignes 17-20 (sur la tranche inférieure) aient été consacrées à un autre sujet, peut-être à « la situación » ; idem, *Religión* [1992], p. 172 [de même]).

37. Del Olmo Lete, UF 19 (1987), p. 17 ; idem, *Religión* (1992), p. 176.

38. Voir toutefois notre explication de la ligne 5 à partir de la formule *ydbḥ l*.

39. Del Olmo Lete, UF 19 (1987), p. 15 ; idem, *Religión* (1992), p. 174.

Une dernière question se pose quant à la structure de ces lignes : pourquoi le mot *dbḥ* se trouve-t-il répété à la ligne 14 ? La réponse qui au premier abord paraît facile, à savoir que les lignes 3-20 sont divisées en deux parties dont la première énumérerait les *dbḥ špn* et la seconde les *dbḥ b'ī*, est sûrement fautive, car nous possédons un texte rapportant le *dbḥ špn* (RS 24.643:1-12), et les divers éléments des lignes 3-13 de ce texte n'y figurent pas. Nous ne voyons pas de solution qui ne fasse pas appel à l'aléatoire : le mot *dbḥ* étant partout sous-entendu après la ligne 3, le scribe s'est oublié à la ligne 14 pour écrire le mot en toutes lettres.

Après ces questions relatives à la structure interne du texte, on s'interroge sur le système rituel que reflète cette liste de rites. On trouve en effet, par rapport aux rites mentionnés ici, deux sortes d'absences : (1) il existe plusieurs recoupements très plausibles entre éléments mentionnés ici et rites connus par d'autres textes, mais lorsqu'il arrive que deux rites ou plus sont mentionnés dans un texte, on peut n'en rencontrer qu'un ici (sont absents ici, par exemple, les sacrifices aux dieux de *ḥiyyāru* [RS 24.643 *verso*], ou l'entrée des *Gaṭarūma* [RS 1.005:9ss]) ; (2) certains rites sacrificiels où préside le roi ne figurent pas ici (*prgl šqrn* [RS 1.003:50], *ušḫr ḥlmz* [RS 24.260:1-2]). Nous avons trouvé quatre explications principales : (1) peut-être ces rites sont-ils nommés dans l'une et l'autre des lignes mutilées vers la fin de cette section ; (2) certains des rites absents ici n'entraînaient peut-être pas la consommation de vin ; (3) les rites nommés ici ne s'étendent que sur une partie de l'année ; (4) les absences reflètent les aléas du système distributif. La première n'est pas très prometteuse, du fait qu'aucun des restes se trouvant aux lignes 16-20 ne correspond aux éléments qui manquent. De par leur nature, et de par l'état des données qui nous sont parvenues, les autres explications peuvent être valables dans un cas ou dans un autre. Pour ce qui concerne l'élément temporel, puisque RS 19.015 n'indique pas la durée dans l'année des fêtes nommées aux lignes 3-20, nous n'avons aucun moyen de savoir si ce registre s'occupe de toute l'année ou d'une partie seulement (sur cette question, voir aussi le commentaire de la ligne 5). Mais l'explication temporelle ne peut évidemment pas résoudre le problème de deux rites nommés dans un seul texte, dont un est absent ici. Il est certes possible que ces absences sont toutes dues au système de distribution et d'allocation du vin, mais de cela nous ne saurons rien avant de mieux connaître le système administratif du royaume <sup>40</sup>.

Ligne 3. Les détails du rite de *dbḥ špn* <sup>41</sup> se trouvent rapportés en RS 24.643:1-12, et les bénéficiaires des sacrifices qui ont eu lieu au cours de ce rite correspondent pour ainsi dire précisément aux

40. Il ne paraît pas indiqué de faire appel à deux administrations indépendantes pour expliquer l'absence ici de certains rites connus par d'autres textes, à savoir que ces rites relèveraient d'une autre administration que celle d'où est sorti RS 19.015 : d'abord parce que le roi participe à ces rites, ensuite parce que notre texte semble relever de l'administration du « chef des prêtres » (voir commentaire de la ligne 1), qui tenait vraisemblablement en main l'ensemble du culte royal. Si la limite est administrative, on pensera donc plutôt au système distributif des produits alimentaires du royaume (par ex., il aurait pu incomber à certains villages de fournir le vin pour certaines fêtes ; ou, autre possibilité, notre texte ne parle que de certains arrivages qui sont attribués arbitrairement à certaines fêtes, d'autres fêtes étant fournies par d'autres arrivages).

41. Voici les diverses traductions proposées pour la formule *dbḥ špn* dans ce texte : Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 62 « Sacrifice offert à la montagne du Nord » ; idem, *PRU V* (1965), p. 8 : « sacrifice offert au (dieu) *Špn*, ou à la montagne du même nom » ; Albright, *Yahweh* (1968), p. 210 : « sacrifice of the north » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 306 : « sacrifice of *Šapānu* » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27 : « Sacrificial banquet of *Šapānu* » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491 : « banquet of *Šapān* » ; Levine, *Presence* (1974), p. 9, n. 16 : « the (slain) offering of/to *špn* » ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 168 : « (repas) sacrificiel (au dieu) *špn* » (cf. p. 27, 56) ; Levine, *Freedman* (1983), p. 468 : « The sacral celebration in honor of *Šapān* » ; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 651, n. 5 : « The sacred celebration in honor of *Saphān* » ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 175 : « Sacrifice-*dbḥ* : (à) *Šapon* » (traduction de RS 19.015:3) ; p. 225 : « (En) sacrifice-*dbḥ* : (à) *Šapon* » (traduction de RS 24.643:1) ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 78 « the Cultic Celebration in Honor of *Saphan* » ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 : « sacrifice (offert au[x] dieu[x] du) *Šapon* » ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 : « *dbḥ* del *Safon* » ; idem, *TRU I* (1981), p. 92, 339 (de même) ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 89, n. 44 : « das *Šapānu*-Opfer » ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 13 : « el 'sacrificio' de *Šapānu* » (traduction de RS 19.015:3) ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 12 : « 'Sacrificio' de *Šapānu* » (traduction de



théonymes énumérés dans RS 1.017 (voir commentaire de RS 1.017 et de RS 24.643). La comparaison entre les trois textes du « panthéon » et le texte proprement rituel de RS 24.643:1-12 nous a amené à conclure que le *dbḥ špn* était un rite où des sacrifices furent offerts aux divinités du « panthéon » ; l'examen de RS 24.643 montre que l'ensemble des divinités bénéficiaient du sacrifice-*šrp*, alors que seules celles nommées en RS 1.017:2-11 bénéficiaient du sacrifice-*šlmm*<sup>42</sup>. Si la fête du *dbḥ špn* appartient au même moment de l'année que les sacrifices (d'un moment du mois) de *ḥiyyāru*, comme RS 24.643 semble l'indiquer (voir ci-dessus, commentaire de *ykl*, ligne 1)<sup>43</sup>, le *dbḥ špn* eut lieu en hiver, peut-être même au solstice d'hiver<sup>44</sup>. La disposition des sections du texte sur la tablette de RS 24.643, aussi bien que les divers noms de rite qui se placent ici entre le *dbḥ špn* et le rite de l'« entrée de 'Aṭartu Šadī » (autre rite nommé en RS 24.643), nous font croire que ces deux rites, tout en pouvant être proches l'un de l'autre dans le temps, constituaient deux rites indépendants (voir ci-dessus, commentaire des lignes 3-20). Il existe de bonnes raisons de croire que le *tzg*, lui aussi, a dû être indépendant du *dbḥ špn*. En effet, si ce rite est nommé ici à la ligne 4 et dans la section placée après le rite-*dbḥ špn* en RS 24.643 (l. 17), le mot *tzg* se trouve à la dernière ligne de la section que nous venons de nommer ; et celle-ci est de toute façon en langue hourrite, alors que *tzgm* est ici au pluriel, comme *ḥdṭm* à la ligne 13.

Ligne 4 *tzgm*. Comme certains l'ont vu, surtout à partir de l'étude d'autres passages où le mot *tzg* figure dans un contexte suivi, ce mot désigne un type d'offrande englobant une série d'objets offerts<sup>45</sup>,

---

RS 24.643:1) ; idem, *Religión* (1992), p. 67, 89, 173 (de même) ; Lipiński, *Histoire économique* (1987), p. 24 : « repas sacrificiel ... en l'honneur du divin Saphon » ; idem, OLA 23 (1988), p. 139 (de même, trad. ang.) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 306 : « Schlachtopfer für (die Götter des) Sapan » (traduction expliquée en note comme « Der heilige Berg nördlich von Ugarit ... » [traduction de RS 24.643:1]) ; p. 322 : « Opfermahl für Sapan » (traduction de RS 19.015:3, sans note explicative). Nous avons déjà établi, dans notre commentaire sur *il špn* en RS 1.017:1, que *špn* dans la formule *dbḥ špn* ne peut pas correspondre immédiatement à la divinité *Šapānu*, que l'on trouvera dans certaines de ces traductions, car ce théonyme figure à l'énumération des divinités bénéficiant du *dbḥ špn* (RS 24.643:6 = RS 1.017:[15] = RS 24.264\*:14 = RS 20.024:14). Il va sans dire que nous n'acceptons pas l'identification du *dbḥ špn* avec *dbḥ mlk* (l. 2) que certains de ces auteurs proposent : De Moor (cf. aussi *Seasonal Pattern* [1971], p. 79), Tarragon, *Culte*. Dans notre commentaire de RS 1.017:1 nous avons indiqué les raisons de douter que *dbḥ špn* désigne une fête ayant lieu au mont *Šapānu*, à savoir sur la montagne elle-même.

42. Pardee, *Syria* 69 (1992), p. 158-63, et ci-dessous.

43. Les rapports entre les différentes sections de RS 24.643 posent un problème difficile, que nous discuterons au cours du commentaire de ce texte.

44. Si le mois de *ḥiyyāru* correspond effectivement à janvier/février, les rites nommés au *recto* de RS 24.643 ont pu se dérouler pendant le mois de *'iba'latu*, entre le solstice d'hiver et le début du mois suivant, à savoir *ḥiyyāru*. Devant l'absence d'indice chronologique concernant ces rites, nous proposerons ci-dessous (commentaire de RS 24.249 et de RS 24.643) que le *dbḥ špn* a pu avoir lieu indépendamment du cycle lunaire, à savoir au jour du solstice d'hiver.

Le lien que s'efforce De Moor d'établir entre le *dbḥ špn* et la fête du nouvel an ayant lieu en automne, d'une part, et la fête du printemps, de l'autre (il préconise deux célébrations de la même fête : *UF* 2 [1970], p. 306 ; cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 94-95), est inadmissible dans ses deux aspects. Le rapprochement avec la fête d'automne est fondé principalement sur l'interprétation de RS 19.015 comme ayant rapport à une seule fête (ibid., et *Seasonal Pattern*, p. 79) et ne peut pour cette raison être admis, alors que le lien avec la fête du printemps est fondé sur l'identification du nom de mois *ḥiyyāru* avec le nom de mois mésopotamien *Iyaru/Ayyaru* (*UF* 2, p. 306 ; cf. Marcus, *JAOS* 93 [1973], p. 591), identification qui paraît aujourd'hui inadmissible (De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 71). Si le lien entre le *dbḥ špn* et les fêtes d'automne et de printemps est rompu, il ne reste plus d'appui pour l'hypothèse selon laquelle la fête du *dbḥ špn* aurait été particulièrement en rapport avec les vicissitudes de *Ba'lu* (De Moor, *UF* 2, p. 306 ; idem, *Seasonal Pattern*, p. 79, 95 ; Xella, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 147 ; Ribichini et Xella, *UF* 12 [1980], p. 436 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 95 ; Ribichini, *Adonis* [1981], p. 152 ; Xella, *RAI* 25 [1982], p. 333-34, n. 16 ; cf. d'autres difficultés déjà citées par Pardee, *Eblaite Personal Names* [1988], p. 140-41).

45. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 168 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 322 ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 14, met l'interprétation d'« offrande » à égalité avec celle de « catégorie

non pas une seule offrande précise <sup>46</sup>. Ce texte ne fait que confirmer cette hypothèse, car les éléments nommés aux lignes 3-20 reflètent des catégories larges. D'après les quelques attestations du terme, donc, celui-ci ne désigne pas un moment rituel (comme les fêtes figurant dans cette liste et dont le nom même comporte le terme *dbḥ* et, surtout, comme les noms de fête débutant par *k*), mais une catégorie large sous laquelle sera mentionnée une série d'offrandes précises. Il appartient ainsi à la classe de termes où figurent *šrp*, *šlmm*, et *šnpt*, fait qui invite à restituer {[šl]m} à la ligne 16. Deux textes font penser qu'un rapport particulier a dû exister entre *spn* et *tzg* : (1) en RS 24.643:17 on trouve *tzg* figurant à la section hourrite qui est placée à la suite du *dbḥ spn* (l. 1-12) ; (2) en RS 24.249:21' on trouve mention du *tzg* ayant lieu *b gb spn*. La structure de notre texte et de RS 24.643 et le fait que le terme est ici au pluriel nous ont fait douter que le *tzg* et le *dbḥ spn* soient identiques (voir la remarque précédente). On ajoutera ici que le rite de RS 24.249 *verso* a lieu au mois de *h̄yr*. Or, on ne sait pas si le *dbḥ spn* avait lieu pendant ce mois ou avant ce mois ; mais selon l'hypothèse que nous avons proposée plus haut le *dbḥ spn* aurait eu lieu avant le mois de *hiyyāru* et le *tzg* au cours de ce mois (le 19 du mois et au mois précédent selon RS 24.249). Si les attestations ougaritiques montrent un rapport avec *spn*, deux textes hourrites témoignent de rapports avec *Šauška* (= 'Attartu) et *Tešub* (= Ba'lu), rapports difficiles à saisir en raison du niveau de déchiffrement de la langue hourrite <sup>47</sup>. Les données actuellement à notre disposition ne permettent donc pas de cerner avec précision les rapports entre le *tzg* et le *dbḥ spn*. Il semble que l'on puisse dire qu'il s'agit d'un terme d'origine hourrite <sup>48</sup> désignant un type d'offrande ; pour l'heure actuelle les textes ougaritiques ne témoignent de cette offrande que comme ayant lieu en rapport avec le *dbḥ spn* qui, lui, eut lieu en hiver. Quoi qu'il en soit de la fréquence du *tzg* au cours de l'année rituelle, on peut dire que, si les lignes 3-10 ont une organisation *grosso modo* chronologique, les *tzgm* sont nommés en deuxième lieu dans ce texte parce que ce type de sacrifice a été offert au cours d'un rite dont la prescription suit immédiatement celle du *dbḥ spn* (d'après RS 24.643) et du fait qu'il a été célébré (aussi ?) au mois de *hiyyāru* (d'après RS 24.249:21').

La forme de *tzgm* peut s'analyser soit comme un duel, soit comme un pluriel <sup>49</sup>. Nous avons préféré le pluriel parce que les attestations du terme ne semblent pas limiter son usage à deux occasions. Dans RS 24.249 on le trouve deux fois, une fois au singulier (l. 21'), une fois au pluriel ou encore au duel (l. 13' — voir commentaire). Cette distribution dans ce texte aussi bien que les

---

d'offrandes » ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834, 835 ; idem, *TRU* I (1981), p. 36, 37, 39 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 13, 14-15 ; idem, *Religión* (1992), p. 67, 173, 174 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 175.

46. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 320 : « an offering material » (mais, d'après son interprétation de RS 24.249:10'-14', il décrit aussi le *tzg* comme « a rather general term for sacrificial meat ») ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27 : « two portions of sacrificial meat » (dans son interprétation, il y a deux portions parce que chacune des deux divinités suivantes en reçoit une) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 14 (voir note précédente).

47. Il s'agit de RS 24.644:10 (voir Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 516-17) et de RS 24.643:17 (pour la section en langue hourrite, voir idem, p. 517-18). Une troisième attestation ne montre pas cette association : RS 24.278:8 (idem, p. 510).

48. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 320 (sans explication proprement hourrite) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 168 ; Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 835 (le même auteur est plus hésitant dans *TRU* I [1981], p. 39-40) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 175, n. 105 ; Tropper, *JNSL* 20/2 (1994), p. 36, 53. Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 14. Sur le mot dans les textes hittites (*tuḫueššar*) voir dernièrement Kühne, *OBO* 129 (1993), p. 231-32. Le fait que le mot se trouve autant de fois en hourrite qu'en ougaritique montre que le mot est vraisemblablement d'origine hourrite, et les explications à partir de racines sémitiques, toutes plus ou moins tirées par les cheveux, nous paraissent désespérées : ZGY/W, signifiant « crier » en ougaritique (Cazelles, *VT* 19 [1969], p. 505 ; Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 486, 487 [n. 5], 491), WZG, signifiant « laisser tomber ça et là » en arabe (Herdner, *ibid.*), et ZYG, signifiant « dévier » en arabe (Gray, *Ugaritica* VII [1978], p. 106, n. 134).

49. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 27 (duel) ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834, 835 (pluriel) ; idem, *TRU* I (1981), p. 339, 341 (de même) ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 13 (laisse ouvertes les deux possibilités) ; idem, *Religión* (1992), p. 173 (radie « (dos?) » de la version d'*UF* 19) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322 (pluriel) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 175 (pluriel).

attestations en langue hourrite, qui ne semblent ni correspondre aux occasions attestées en ougaritique, ni se réduire à deux moments rituels précis, constituent des éléments allant à l'encontre de l'analyse de *tzgm* comme un duel.

Le vin n'est pas mentionné comme faisant partie de l'offrande-*tzg* et on conclura— jusqu'au jour où des données prouvant le contraire paraîtront dans de nouveaux textes — qu'à l'offrande-*tzg* était joint un festin où figurait la consommation de vin.

Ligne 5. La formule *dbh ilib* n'est pas connue par les textes actuellement à notre disposition. Toutefois, dans un texte qui n'est pas daté selon le calendrier cultuel, on trouve une section commençant par ce qui peut être la formule verbale correspondante : *[i]d<sup>1</sup> ydbh mlk l ilib* (RIH 77/2B<sup>+</sup>:3). Cette section s'étend jusqu'à la ligne 9, et la rubrique suivante débute par le mot *Im*, signifiant une coupe importante. La section consacrée à *'Ilu'ibī* comporte aussi des sacrifices aux divinités *'Ilu* et *Šamnu*. Ce passage correspond-il au rite de *'Ilu'ibī* auquel fait allusion RS 19.015:5<sup>50</sup> ? L'envergure du rite n'est certes pas celle du *dbh spn* tel qu'il est envisagé d'après RS 24.643:1-12, mais il paraît légitime de conjecturer que tous les rites nommés ici n'avaient pas l'ampleur du grand rite du « panthéon », ni de celui des « dieux du pays » (voir ici, ligne suivante). Le seul autre exemple de recoupement assez clair entre notre texte et un texte de la pratique garde des proportions plus réduites : le rite d'« entrée de *'Aḫartu Šadī* au palais royal », tel qu'il s'annonce en RS 24.643:18-22, consiste surtout en offrande de vêtements, d'étoffes, et de produits végétaux.

Deux autres textes comportent la mention de sacrifices accomplis par le roi en faveur d'une divinité précise : en RS 1.003:50 on trouve le sacrifice à *prgl šqrn*, et en RS 24.260:1-2 le sacrifice à *ušḫr ḫlmz*. Si RIH 77/2B<sup>+</sup>:3-9 correspond à l'entrée *ilib* ici, on se demande pourquoi les autres rites où le roi jouait un rôle principal sont absents (voir déjà plus haut, introduction aux lignes 3-20). Le calendrier rituel peut avoir joué ici, car on sait que le sacrifice à *prgl šqrn* eut lieu vers le début du mois suivant le mois de *Ra'šu Yēni*, d'après nous au début de l'année qui commençait en automne, vers la fin des vendanges, et qu'il s'agissait du cinquième mois avant le mois de *ḫiyyāru*<sup>51</sup>. RS 24.260 n'est pas daté. On peut toujours conjecturer que les rites nommés ici ne s'étendaient pas jusqu'aux fêtes de *prgl šqrn* et de *ušḫr ḫlmz*. Il paraît en tout cas loisible de penser que la fête particulière de *'Ilu'ibī* eut lieu très généralement à l'époque du *dbh spn*, parce qu'elle est nommée vers le début de cette liste.

Au cours du « sacrifice » que fait le roi en faveur de *'Ilu'ibī* d'après RIH 77/2B<sup>+</sup>:3-9 il n'est pas plus question de vin que dans les textes qui recoupent plus précisément telle entrée de RS 19.015. Dans la mesure où le texte de Ras Ibn Hani correspond au (*dbh*) *ilib* nommé ici, ce « sacrifice » royal a donc dû être suivi d'un festin où fut consommé une partie du vin mentionné ici.

Ligne 6. Le rapport évident entre cette entrée et le *dbh il bldn* qui est mentionné à la première ligne de RS [Varia 20]<sup>52</sup> est important pour l'interprétation des lignes 3-20 et du texte entier (voir plus

50. Xella mentionne la possibilité, sans adopter cette interprétation (*UF* 11 [1979], p. 835-36 ; *TRU* I [1981], p. 341). D'après del Olmo Lete *ilib* ici « se refièr probablement a RIH 77/2B3ss » (*UF* 19 [1987], p. 15 ; *Religión* [1992], p. 174), mais le savant espagnol tient aussi pour valable l'hypothèse de Fisher (*HTR* 63 [1970], p. 493) selon laquelle RS 19.015:5 correspondrait à RS 24.643:10-12. Or cette identification est sans doute fautive : comme nous nous sommes efforcé de le démontrer (*Syria* 69 [1992], p. 158-63), ce dernier passage ne constitue que la seconde partie du *dbh spn*, et la première partie de ce texte a sûrement débuté, elle aussi, par *ilib*. Cette analyse de la structure de RS 24.643 a pour résultat de rompre tout lien particulier entre *ilib* en RS 24.643:10 et la désignation de la fête consacrée particulièrement à cette divinité que l'on trouve en RS 19.015:5.

51. Si on accepte les conclusions qu'ont tirées De Jong et Van Soldt quant à la séquence des mois (*JEOL* 30 [1987-88], p. 69-71), l'écart entre le mois en question en RS 1.003:50 et le mois de *ḫiyyāru* restera le même, quelle que soit la place qu'occupent ces mois au cours de l'année solaire.

52. Nougayrol avait signalé l'existence du texte en 1968 mais sans citer l'intitulé (*Ugaritica* V, p. 45). Xella connaît cet intitulé par une communication orale de P. Bordreuil (*UF* 11 [1979], p. 836 ; *TRU* I [1981], p. 341). Caquot a eu accès à la transcription du texte par Nougayrol (*SDB* 9 [1979], col. 1405 ; cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 168, où la transcription contient une faute de frappe : {h} pour {h} ; idem, *TO* II [1989],

haut, commentaire des lignes 3-20). En effet, *dbḥ il bldn* est par rapport à *il bldn* ici comme *dbḥ špn* (RS 24.643:1) par rapport à *dbḥ špn* (ici à la ligne 3), à l'exception près de l'omission de *dbḥ* à la ligne 6, explicable par le fait que l'auteur de ce texte a voulu exprimer ce mot seulement au tout début de la liste.

La formule *dbḥ il bldn* paraît plus proche par son contenu de *dbḥ špn* (que nous avons expliqué en fonction de la formule *il špn* qui se trouve en RS 1.017:1) qu'à (*dbḥ*) *ilīb*. En effet, la forme de RS [Varia 20] est plus proche de celle de RS 24.643:1-12 (le récit du *dbḥ špn*) que de celle de RIH 77/2B<sup>+</sup>:3-9 (peut-être le récit du *dbḥ ilīb*). À savoir : le texte de Ras Shamra consiste en une série de sacrifices où chacun est attribué à une divinité (pour les exceptions, voir notre commentaire), et les divinités correspondent de près au « panthéon » de RS 1.017 *et par.* ; on trouve cette même structure, *grosso modo*, dans RS [Varia 20] : une liste de divinités (qui ne sont pas exactement les mêmes que dans RS 1.017/RS 24.643) dont chacune bénéficie d'un sacrifice (toujours *grosso modo* ; pour les importantes différences entre les deux textes, on regardera le commentaire). Au récit du sacrifice de 'Ilu 'ibī, par contre, on ne trouve que trois divinités, qui partagent entre elles plusieurs sacrifices.

Nous en tirons la conclusion que la formule *il bldn* désigne une pluralité de divinités<sup>53</sup>, comparable par ce détail aux *il špn* nommés dans le « panthéon ». Il s'agit pourtant d'un autre « panthéon », bien que bon nombre de divinités figurent dans les deux listes. Il nous paraît impossible, dans l'état actuel de nos informations, d'identifier l'un ou l'autre de ces deux « panthéons » à l'un ou l'autre des deux groupements divins mentionnés dans un texte accadien comme « les dieux du pays d'Ougarit » (DINGIR.MEŠ ša KUR-u-ga-ri-it) et « les dieux du roi ton maître » (DINGIR.MEŠ ša-a LUGAL EN-ka)<sup>54</sup>. En effet, les rites où figurent les dieux des deux « panthéons » (à savoir les dieux de RS 1.017 *et par.* et ceux de RS [Varia 20]) sont ici classés parmi les « rites royaux », et l'intitulé de l'un de ces rites (royaux !) incorpore le mot *bld* signifiant « pays ». Ce mot de « pays » figurant dans le titre d'un des « panthéons », il faudrait conclure que c'était l'autre « panthéon », à savoir les *il špn*, qui constituait « les dieux du roi ». Or, nous ne saurions dire comment les *il špn* étaient plus propres au roi que les *il bldn*, surtout quand il faudrait tenir compte du fait que la plupart des divinités de RS [Varia 20] (liste plus courte que celle de RS 1.017) se trouvent aussi dans l'autre « panthéon ». Si les paroles de la lettre accadienne constituent des formules techniques, désignant deux groupements de divinités précisément définis — ce qui est loin d'être certain — il nous faut un complément d'information pour identifier les membres de ces groupements.

Il va peut-être sans dire que l'identification du *dbḥ il bldn* comme un « sacrificio básicamente funerario »<sup>55</sup> ne trouve, à notre avis, aucun appui dans le texte qui le relate (cf. déjà nos remarques dans la note 30 du commentaire de RS 1.001, et le commentaire de RS 1.005:8 *gtrm*).

Ligne 7. Pour identifier le rite auquel fait allusion cette ligne, on ne dispose ni de la formule explicite *dbḥ pdry bt mlk* (cf. *il bldn*, l. 6), ni de la formule verbale *ydbḥ mlk l pdry* (cf. *ilīb*, l. 5). En RS 24.300:13' on trouve {...p}l'dry bt mlk} et à la ligne 14' {...}h . pdry} ; suivent sacrifices et

p. 175, n. 106, ne cite pas l'intitulé). Del Olmo Lete cite le texte d'après la mention de Caquot (UF 19 [1987], p. 13, n. 8, p. 15, n. 13 ; *Religión* (1992), p. 172, n. 7, p. 174, n. 12). Xella a mentionné ce rapport sans l'exploiter pour l'interprétation globale du texte. Ce rapport s'intègre parfaitement à l'interprétation proposée par del Olmo Lete. Les autres auteurs cités ne font pas de rapport entre *dbḥ*, premier mot de RS [Varia 20], et notre texte.

53. Voir la discussion de l'interprétation de la formule, avec références bibliographiques, par Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 46-48. La suggestion de voir ici un « Göttlicher Gerichtsherr », à vocaliser « Il Bēl-dinī », et qui serait « ein aus dem Babylonischen entlehntes Epitheton » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 322) n'a donc rien pour elle : la structure des textes va à son encontre, tout comme le fait qu'il s'agirait de l'emprunt d'une formule accadienne (le {'} de la formule ouest-sémitique correspondante est absent) pour servir d'épithète à une divinité d'Ougarit inconnue.

54. PRU III, p. 18 (RS 15.024<sup>+</sup>):6-7. Cf. del Olmo Lete, UF 19 (1987), p. 15, n. 14 ; idem, *Religión* (1992), p. 174, n. 13.

55. Del Olmo Lete, UF 19 (1987), p. 15 ; idem, *Religión* (1992), p. 174.

offrandes. On peut vraisemblablement supposer que notre entrée fasse allusion à ce rite <sup>56</sup>, et que la racine DBH se trouve soit au début de la ligne 13' (dans une formule semblable à celle qui désigne le sacrifice pour 'Ilu'ibī en RIH 77/2B<sup>+</sup>:3), soit à la ligne 14' (dans une autre formule). Cela étant, la question est de savoir si le rite qui nous est parvenu presque intégralement mais dans un mélange linguistique d'ougaritique et d'hourrite, à savoir RS 24.291, correspond à ce rite <sup>57</sup>. Au début de RS 24.291 on trouve la formule *b tš' šrh trbd rš pdry b št mlk* (l. 1-3), suivie par une liste de sacrifices où sont mélangés des termes hourrites et ougaritiques. En faveur de l'identification est le fait que le premier mot de la ligne 4, c'est-à-dire de la liste de sacrifices, est le mot hourrite *āthlm*, qui semble correspondre d'assez près au mot ougaritique *dbh* <sup>58</sup>. Contre l'identification, on peut citer le fait que les sacrifices ne sont pas les mêmes dans les deux textes : en RS 24.291:4-12 on ne trouve que des *gdlt* et des *dqt*, une seule fois *š* et plus loin (l. 20) des *šrmm*, alors que dans le texte très mutilé de RS 24.300:13'-18' on trouve *ālp w š* et *ksp*. La présence de ces offrandes indique qu'une meilleure restitution du début de la ligne 13' serait peut-être la formule d'« entrée », car les offrandes du bœuf, du bélier, et de l'argent se rencontrent non seulement au *dbh* de 'Ilu'ibī d'après RIH 77/2B<sup>+</sup>:3-9, mais aussi au rite d'« entrée » des *Gaṭarūma* d'après RS 1.005:9-16. Pourtant, un rite d'« entrée » de *Pidray* n'étant pas attesté, nous préférons nous tenir aux données actuellement à notre disposition, et proposons que le rite principal de *Pidray* à Ougarit soit celui « du lit » rapporté par RS 24.291, la présence de *Pidray* au palais royal d'après RS 24.300:13' étant en rapport avec ce rite. Le fait que les offrandes nommées en RS 24.300:15'-18' diffèrent de celles qui figurent au rite de RS 24.291, cette hypothèse suppose soit (1) que le contenu des offrandes pouvait varier d'une célébration du rite à un autre ; soit (2) que les offrandes de RS 24.300 reflètent une seconde participation au rite, par rapport à celle de RS 24.291 (par ex., RS 24.291 pourrait refléter un contingent hourrite, RS 24.300 le cercle royal ougaritique). La seconde explication n'est pas invraisemblable, car selon le texte de RS 24.291, le rite s'étend sur trois jours, et pour une durée de trois jours relativement peu de sacrifices sont nommés. Puisque RS 24.291 ne parle que de trois jours, commençant par le dix-neuvième jour d'un mois qui n'est pas nommé, alors que la partie conservée de RS 24.300 est assez petite par rapport à la tablette originale, on peut penser que le texte primitif que portait cette dernière tablette énumérait les événements d'un mois entier. Raison de plus pour croire que RS 24.291 fut rédigé pour fixer les détails du rite qui relevaient d'un élément particulier du personnel cultuel d'Ougarit.

À titre d'hypothèse, nous proposons donc de voir dans RS 19.015:7 une allusion au rite du « lit de *Pidray* », dont une série de détails est connue par RS 24.291, une autre série, très mutilée, par RS 24.300:13'-18'. Ce rite s'étendait sur trois jours et comportait un assez grand nombre de sacrifices (RS 24.291) aussi bien que des offrandes non sanglantes (RS 24.300:17'). Il s'agit sûrement d'un rite royal, car RS 24.291:27-28 contient la formule *rb špš w hl mlk*. RS 19.015 fournit un nouveau détail sur ce rite : aucun des deux textes cités ne contenant la mention du vin, notre texte montre qu'à côté des deux interprétations de ce rite dans RS 24.291 et RS 24.300 il y en a une troisième, celle qui

56. Xella, *UF* 11 (1979), p. 836 ; idem, *TRU* I (1981), p. 342 ; cf. del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 15 ; idem, *Religión* (1992), p. 175. Il n'est sûrement pas question de « *Pidray* fille de *mlk* (ou : du roi) », comme certains l'ont cru (Virolleaud, *PRU* V [1965], p. 8 ; Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 491 ; Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] II, p. 150, n. 37 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 108, corrigé dans *TO* II [1989], p. 175). Albright semble avoir été le premier à traduire correctement (*Yahweh* [1968], p. 210 ; cf. De Moor, *New Year* [1972] II, p. 27 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 322 ; Aartun, *Studien* [1991], p. 109).

57. Del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 15 ; idem, *Religión* (1992), p. 174, préfère cette identification, et cite en comparaison RS 24.250<sup>+</sup> et RS 24.300 ; Xella préfère l'identification avec RS 24.300:13'-18', comparant ensuite RS 24.250<sup>+</sup> et RS 24.291 (*UF* 11 [1979], p. 836 ; *TRU* I [1981], p. 342). Il est nécessaire, croyons-nous, de laisser de côté l'identification avec RS 24.250<sup>+</sup>, car à la ligne 11 de ce texte on lit [fpldr . 'yl[...]], où la lecture du séparateur est certaine. L'existence de la divinité indépendante *pdr* paraissant assez solide (voir le commentaire de RS 1.022:4'), il est de meilleure méthode d'identifier ce théonyme en RS 24.250<sup>+</sup>:11 que de corriger le texte en rayant le clou séparateur.

58. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 501.

envisage au moins un festin sacré (le roi n'est *hl* qu'au coucher du soleil le troisième jour) où figure le vin <sup>59</sup>.

Ligne 8. Devant la disparition du premier signe, dont il ne reste pas la moindre trace, l'identification du rite nommé ici paraît désespérée <sup>60</sup>. Il peut s'agir d'un rite de vestition, si *izr* ici est un nom de vêtement <sup>61</sup> apparenté au nom *mizrt* connu par deux textes mythologiques (*CTA* 5 VI:17 ; 17 I:16 ; cf. aussi *izr*, dans la légende de 'AQHT, dont on discute encore le sens), mais ce nom n'est attesté nulle part dans les listes de vêtements et de tissus que l'on trouve dans ces textes de la pratique (voir commentaire de RS 1.005:4 et de RS 24.643:18-22). Le seul indice possible de la présence de 'ZR dans ces textes est la formule énigmatique {tizrpn} qui se trouve en RS 24.261:9. Le texte est principalement en langue hourrite, mais il pourrait s'agir de deux mots ougaritiques : *tizr pnm* (voir commentaire *ad loc.*).

L'absence dans ce texte d'autres termes classiques désignant la victime du sacrifice sanglant nous fait douter d'abord de la restitution {[ā]lp} <sup>62</sup>, ensuite, si la restitution s'impose, de l'interprétation comme désignant le bœuf sacrificiel <sup>63</sup>.

Ligne 9. L'existence d'un texte hourro-ougaritique où figurent *il prz* à la première ligne et *in prznd* (« pour le dieu *prz* » en hourrite) à la cinquième ligne, aussi bien que le nom hourrite désignant une sorte de sacrifice (*āthlm*), ont suggéré la restitution de {[p]rz} ici et l'identification avec le rite rapporté par l'autre texte (RS 24.255) <sup>64</sup>. Devant l'absence d'autres éléments de comparaison, on ne peut pas trancher la question (le problème principal, c'est que l'élément *prz* n'est peut-être pas un théonyme proprement dit : voir commentaire de RS 24.254:1-10 et de RS 24.255:1). Le rite rapporté par RS 24.255 n'est pourtant pas facile à comprendre, en raison de l'état de la tablette et du mélange linguistique. Il semble s'agir, comme le rite du lit de *Pidray*, d'un rite s'étendant sur trois jours (*'lm ... b tlt*, l. 13, 15), où figurent deux types de sacrifice, le *šrp* (l. 6, en ougaritique, au pluriel) et le *āthlm* (l. 3, 8). La dernière partie du texte (l. 16-23) est particulièrement énigmatique (voir le commentaire). On remarquera ici aussi l'absence de la mention de vin.

Ligne 10. Le texte de cette ligne reproduisant précisément celui de RS 24.643:18, il est impossible depuis la publication du second texte de ne pas faire le rapport entre les deux formules <sup>65</sup>. Pour

59. Il est vrai que RS 24.300 est très mutilé (la fin du texte ayant entièrement disparu) et que la mention de vin a pu ainsi être emportée. Il n'est pas moins vrai que RS 24.291 ne contient pas cette mention et que le vin ne se trouve mentionné dans aucun des textes de la pratique correspondant aux entrées de RS 19.015.

60. Les efforts de Xella (*UF* 11 [1979], p. 836 ; *TRU* I [1981], p. 342) et de del Olmo Lete (*UF* 19 [1987], p. 15-16 ; *Religión* [1992], p. 175) n'ont abouti à rien de précis.

61. Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491, n. 28 (première interprétation : une libation) ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 27 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 836 ; idem, *TRU* I (1981), p. 342 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 30-31 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 48 ; idem, *TO* II (1989), p. 175, n. 108 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 15-16 ; idem, *Religión* (1992), p. 175 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322.

62. Même Xella, qui accepte l'interprétation du texte comme comportant la mention d'offrandes, ne restitue pas ici le mot *ālp* (*UF* 11 [1979], p. 834, 836 ; idem, *TRU* I [1981], p. 338, 342 ; Ribichini et Xella, *Tessili* [1985], p. 30-31). Sur la restitution de {[ā]lp} et l'interprétation comme sacrifice, voir Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 491 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 27 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322.

63. Del Olmo Lete parle d'un lien possible avec le mythe de *Ba'lu* d'après *CTA* 5 V (*UF* 19 [1987], p. 15 ; *Religión* [1992], p. 175).

64. Xella, *UF* 11 (1979), p. 834, 836 ; idem, *TRU* I (1981), p. 339, 342 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 13, 16 ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 29, n. 52 ; idem, *Religión* (1992), p. 173, 175. Fisher et De Moor restituent {[ā]rz}, traduisant respectivement « [A c]edar » (*HTR* 63 [1970], p. 492) et « A fir tree » (*New Year* [1972] II, p. 27). Dietrich et Loretz ne proposent pas de restitution, mais interprètent le mot comme un nom d'offrande : « [ein .]. » (*Rituale* II [1988], p. 322).

65. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 582 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 493 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 310 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 836 ; idem, *TRU* I (1981), p. 342 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 98 et *passim* ; idem, *TO* II (1989), p. 175, n. 109 ; Levine, *Freedman* (1983), p.

l'interprétation de ce texte-ci, il s'agit de savoir si son auteur voulait classer ce rite parmi les *dbḥ* au sens strict, c'est-à-dire s'il faut entendre le mot *dbḥ* comme préfixé à chaque ligne du texte. La question se pose parce que le texte de RS 24.643:18-22 ne fait aucune mention de sacrifices sanglants. Il est possible qu'une fin de ligne dans ce texte ait comporté cette mention, car le côté droit de la tablette a disparu en cet endroit. Il ne nous paraît pas nécessaire, pourtant, de recourir à de telles restitutions, car, comme nous l'avons vu à propos de tous les rites mentionnés jusqu'ici, le vin est destiné au festin qui accompagnait le rite, et le mot *dbḥ* désigne en même temps ce festin et le rite sacrificiel proprement dit. Le fait que la formule *dbḥ mlk* désigne tous les éléments cultuels nommés aux lignes 3-20 signifie que le mot *dbḥ* désignait la « fête sacrée », certainement pour une raison étymologique, à savoir que la fête sacrée comportait normalement des sacrifices, mais aussi, comme RS 19.015 nous l'apprend, parce qu'un festin accompagnait la présentation des sacrifices et offrandes <sup>66</sup>. Ceci dit, on peut douter que le mot de *dabḥu* ait fait partie intégrante de la formule des lignes 10 et 11 en raison de la difficulté grammaticale (« sacrifice quand ») ; si ce mot était présent à l'esprit de l'auteur du texte il s'agissait plutôt d'une construction d'apposition : « (Autre) fête royale : quand ... ». Cette syntaxe paraît évidente à la ligne 12, où le {ù} de *hlù* montre — s'il ne s'agit pas d'une particule — que cette forme est au nominatif (et non pas donc au génitif, « sacrifice de HL' »). La fête qui accompagnait le rite d'« entrée » d'une divinité au palais royal est beaucoup mieux connue par les textes de Mari que par nos textes : voir le commentaire de RS 1.005.

Comme cela s'est vu pour chaque texte parallèle cité jusqu'ici, le vin ne figure pas dans RS 24.643:18-22 parmi les offrandes étant propres à la célébration de l'« entrée » de 'Attartu Šadī.

Si le nom du rite est précisément le même ici et en RS 24.643:18, on peut douter qu'il s'agisse du même rite ayant lieu le même jour de la même année, pour deux raisons principales : (1) dans RS 24.643 on ne trouve aucune mention des divers rites nommés ici entre le *dbḥ špn* et l'entrée de 'Attartu Šadī ; (2) les textes de Mari, beaucoup plus prolifiques en données concernant les fêtes d'entrée divine, présentent celles-ci comme occasionnelles, ne figurant pas dans un calendrier rituel d'ordre invariable.

Ligne 11. Le lien possible avec RS 24.250<sup>+</sup> ne nous paraît pas assez sûr pour nous permettre de déterminer si la forme de *ršpm* ici est celle du duel ou du pluriel <sup>67</sup>. En effet, si le texte de la vingt-quatrième campagne mentionne deux manifestations de *Rašap*, à savoir *ršp hgb* et *ršp mhbn*, l'intitulé comportant la formule d'« entrée » ('RB) est absent. En faveur de l'identification est le fait que ce dernier texte commence *in medias res*, et il n'est donc pas difficile de penser que ce texte n'ait été

468 (à la lumière des parallèles mariotes cités dans le commentaire de RS 1.005, on laissera de côté l'interprétation de *bt mlk* comme signifiant « the temple of Mulku ») ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 16 ; idem, *Religión* (1992), p. 175. La présence ici (et l. 11) de la formule-'RB ne permet pourtant pas de parler de « thematische Ähnlichkeit » (Dietrich et Loretz, *Jahwe* [1992], p. 63) entre ce texte et RS 1.005 (rite d'entrée de 'Attaru Hurri et des Gařarūma) : ce texte-ci, par sa forme et structure, aborde un grand nombre de « thèmes », alors que son « thème » principal est le vin, mot qui ne se rencontre pas dans RS 1.005.

66. Cf. l'équivalence accadienne de *dabḥu* dans le vocabulaire polyglotte, à savoir *issinu*, « fête », et le commentaire de RS 1.001:17 et de RS 1.003:20.

67. Certains présentent les deux possibilités (Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 62 ; idem, *PRU* V [1965], p. 8 ; Vattioni, *AION* 25 [1965], p. 53 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 108 ; del Olmo Lete, *UF* 19 [1987], p. 13, 16 ; idem, *Religión* [1992], p. 173, 175). D'autres indiquent soit une analyse (Matthiae, *OrAn* 2 [1963], p. 39, n. 61 ; Fulco, *Rešep* [1976], p. 42 ; Xella, *AAAS* 29-30 [1979-80], p. 152, 158 [n. 63] ; idem, *WO* 19 [1988], p. 54 ; Emerton, *ZAW* 94 [1982], p. 7 ; Hendel, *JBL* 104 [1985], p. 673, n. 15 ; Verreet, *Modi* [1988], p. 227), soit une vocalisation (Liverani, *RANL* VIII/19 [1964], p. 186 ; De Moor, *New Year* [1972] II, p. 27 ; Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1406) reflétant le pluriel, sans discuter la question du duel. D'autres encore emploient le pluriel dans telle langue moderne où le duel n'existe pas, ce qui ne permet pas la détermination certaine de l'analyse que cache la traduction (Rainey, *UF* 3 [1971], p. 165 ; idem, *JAOS* 94 [1974], p. 191 ; Aartun, *Partikeln* II [1978], p. 94). Enfin, certains parlent de statues (Dahood, *Le antiche divinità semitiche* [1958], p. 84 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 322, n. 11a ; pour ces mêmes auteurs en 1992 *ršpm* serait au duel : *Jahwe*, p. 53).

qu'une partie d'un rite plus ample où a pu figurer la formule d'« entrée »<sup>68</sup>. Par contre, si RS 19.015:11 ne fait pas allusion au rite dont RS 24.250<sup>+</sup> ferait partie, il n'existe pas de raison particulière de voir en *ršpm* un duel, car on connaît plusieurs manifestations de la divinité *Rašap*, et on peut concevoir un rite où figurerait cette pluralité de manifestations<sup>69</sup>.

Beaucoup moins plausible est l'identification de ces *Rašap* avec les *Gašarūma*<sup>70</sup> que nous avons déjà vus entrer au palais du roi dans RS 1.005:9-16, car nous ne voyons pas d'autre motivation pour cette identification que le besoin impératif d'identifier ici chaque entrée avec un texte déjà connu. Or, non seulement les *Gašarūma*, nous semble-t-il, représentent un tout autre groupement (voir commentaire de RS 1.005:9), mais l'état de notre documentation est sûrement loin d'être complet, et il est donc légitime de penser qu'un rite débutant par la formule *k t'rbn ršpm bt mlk* a pu exister, qu'il fasse ou non partie du rite que nous connaissons sous le sigle de RS 24.250<sup>+</sup>.

Ligne 12. *hlù*, en tant que nom commun, est *hapax legomenon* en ougaritique. L'interprétation qui y voit un terme pour une sorte de tissu ou un vêtement est fondée d'abord sur l'interprétation de la ligne comme énumérant des offrandes, et l'appui étymologique est venu ensuite<sup>71</sup>. Or, si le texte est une liste de rites, il faut repenser la question de l'identification du nom. Le seul à avoir adopté cette perspective est del Olmo Lete, qui explique *hlù* par le mot hittite *hali-*, désignant une sorte de pâtisserie, soit « el [sacrificio] del 'pastel' (?) de pescado »<sup>72</sup>. Plusieurs anthroponymes étant attestés à Ougarit où figure l'élément *HL'*<sup>73</sup>, il faut prendre en compte la possibilité de l'existence en ougaritique d'une racine *HL'* dénotant autre chose que le vêtement ou le gâteau de poisson. Ici le sémitique comparé ne nous vient pas en aide, car la racine *HL'* est peu usitée<sup>74</sup>. Si le mot suivant signifie bien « poisson »<sup>75</sup>, il nous paraît tout aussi vraisemblable, à en juger d'après la nature de

68. Cf. del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 16 ; idem, *Religión* (1992), p. 175 (voir aussi l'étude par le même savant de RS 24.250<sup>+</sup> dans *SEL* 3 [1986], p. 55 ; idem, *Religión* [1992], p. 149). N'oublions pas, pourtant, que s'il existe une autre partie du rite rapporté par RS 24.250<sup>+</sup>, la partie manquante a pu contenir la mention d'autres manifestations de *Rašap*.

69. Cf. Matthiae, *OrAn* 2 (1973), p. 39, n. 61 ; Vattioni, *AION* 25 (1965), p. 53 ; Xella, *WO* 19 (1988), p. 54.

70. Xella, *UF* 11 (1979), p. 836 ; idem, *TRU* I (1981), p. 342. Cf. del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 16 ; *Religión* (1992), p. 175, qui, sans accepter l'hypothèse, la place au niveau du possible.

71. De Moor a traduit par « a woollen garment », sans explication étymologique (*New Year* [1972] II, p. 27), bien que la précision de la traduction indique qu'il connaissait sans doute le terme accadien, *halû*, « a kind of wool and a garment made of it » (*CAD H*, p. 53), auquel font appel Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 5 [1973], p. 108 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 322) pour confirmer la traduction du savant néerlandais. L'étymologie accadienne se voit à l'arrière-plan de la plupart des traductions proposées par la suite : Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 (avec point d'interrogation), 836 (où l'on trouve la précision : « si tratta di annotazioni di *Opfermaterie* ») ; idem *TRU* I (1981), p. 339 (sans point d'interrogation), 342-43 (avec la même précision qu'en 1979) ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 335, n. 38 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 37-38 ; Xella, *UF* 22 (1990), p. 470-71 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 48, 108 (avec réserves) ; idem, *TO* II (1989), p. 176 (sans réserves). S'il ne s'agit pas d'une offrande, l'interprétation « fish-shaped jewel » (Baldacci, *BiOr* 46 [1989], col. 119) paraît inadmissible, quels que soient les autres points faibles de l'interprétation (voir la critique de Xella, *ibid.* [*UF* 22]), car le fait de donner à une fête le nom d'un bijou n'est pas, à notre connaissance, attesté dans le monde sémitique.

72. *UF* 19 (1987), p. 13, commentaire p. 16-17 ; *Religión* (1992), p. 173, commentaire p. 176 : il s'agirait d'une fête funéraire, car la seule autre mention de poisson dans ces textes est en RS 24.250<sup>+</sup>:22, autre texte que le savant espagnol prend pour un rite funéraire.

73. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 138.

74. Il n'est guère possible qu'il s'agisse de la racine signifiant « être malade », comme le pense Gröndahl, *ibid.*, car, si l'étymologie de la racine *HLH* en hébreu est incertaine, on ne trouve aucun appui dans le sémitique comparé pour conjecturer que la forme primitive en ait été *HL'* (cf. *HAL*, p. 303). Puisque la racine est *HL'*, on ne peut admettre le rapprochement avec une racine éventuelle *HLY* signifiant « être pur » (Cazelles, *MUSJ* 49 [1975-76], p. 446-47 ; idem, *SDB* 9 [1979], col. 472).

75. Comme on le pense généralement : Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 8 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.642 ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 27 ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 385 ; idem, *UF* 11 (1979), p. 834, 836 ; idem,



cette liste, de voir en *hlû* un sens en rapport avec la pêche que d'y voir un plat (del Olmo Lete) : par exemple, une fête célébrant la reprise de la pêche maritime après les orages d'hiver (cf. le commentaire de *šbšlt dg*, RS 24.250<sup>+</sup>:22) <sup>76</sup>.

À ce que nous sachions personne n'a pensé à la possibilité d'analyser le {û} comme la conjonction, ceci au moins en partie en raison de la tendance générale à y trouver une ou des offrande(s) mais aussi en raison du clou séparateur entre {û} et {dg}, le séparateur étant absent devant {û}. Ce dernier fait infirme toute tentative d'interprétation dans ce sens, mais, vu les difficultés d'interprétation qu'a rencontrées la lecture {hlû}, il nous paraît nécessaire de laisser ouverte cette voie. De la racine HL(L) en arabe, HL(L) dans les langues nord-ouest sémitiques, sont attestés plusieurs mots désignant des comestibles qui pourraient s'associer au « poisson ». Il s'agirait de la fête de « X et de poisson ».

La seule conclusion à peu près certaine est que l'usage ougaritique ne nous oblige pas à voir ici de l'*Opfermaterie* au sens étroit. Jusqu'à ce que la question philologique ait reçu une réponse satisfaisante, l'interprétation de la ligne comme désignant une sorte de rite ou de sacrifice est tout aussi admissible. D'après les autres entrées de la liste, il faut même préférer la seconde option.

Ligne 13. Voir un lien syntaxique entre *hdtm* et les lignes suivantes <sup>77</sup>, c'est méconnaître : 1° la nature de la liste où figure ce mot, 2° la forme du mot lui-même <sup>78</sup>, et 3° la disposition du texte sur la tablette <sup>79</sup>. En effet, dans une liste de rites/sacrifices où figure déjà un duel/pluriel (*tzgm*, l. 4), il faut sans doute préférer l'analyse du -m comme le morphème du duel ou du pluriel <sup>80</sup>. Nous n'avons pas trouvé de critère capable de faire la part entre ces deux analyses possibles : aucun élément du texte dont l'interprétation est sûre n'est fixé dans le temps de sorte à nous permettre de déterminer jusqu'à quel moment de l'année ces provisions de vin sont censées durer.

C'est donc à la fête de la néoménie d'au moins deux mois, peut-être de plusieurs, qu'une partie de ce vin est destinée. La fête de la néoménie est nommée dans plusieurs des textes à notre disposition <sup>81</sup> ; mais la mention du vin n'y est pas suffisante pour nous permettre d'identifier l'une des

TRU I (1981), p. 339, 342 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 35, 48, 108 ; idem, *TO II* (1989), p. 176 ; del Olmo Lete, *UF 19* (1987), p. 13, 16 ; idem, *Religión* (1992), p. 173, 176 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 322.

76. Il faudrait une recherche par un arabisant pour déterminer l'origine des usages « to leave a th[ing] for another » (III<sup>e</sup> forme) et « food and drink » (schème nominal à *t*-préformante) que nous n'avons trouvé rapportés que dans le dictionnaire arabe de Hava. Si l'origine ancienne était envisageable, il serait légitime de penser à un rite de « la déposition du poisson », peut-être un poisson pris à la première sortie maritime du printemps, qui aurait été « déposé » devant telle divinité. On pense aux nombreuses ancres trouvées aux environs du temple de *Ba'lu* (Frost, *RSO VI* [1991], p. 355-410). Pour le rapport possible entre la représentation plastique du poisson et l'offrande, voir Courtois, *Syria* 67 (1990), p. 139.

77. De Moor, *New Year* (1972) II, p. 27-28 (cf. *Seasonal Pattern* [1971], p. 95), voit une unité syntaxique au moins jusqu'à la fin de la ligne 15, où se trouve une virgule dans sa traduction. La même interprétation des trois lignes se trouve chez Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 157) et Dietrich et Loretz (*Rituale II* [1988], p. 322). Avant De Moor, Fisher semble avoir adopté la même analyse de ces lignes, mais la présence de deux-points trois fois dans sa traduction obscurcit l'interprétation (*HTR* 63 [1970], p. 492).

78. Selon cette interprétation, on prend *hdtm* pour un singulier, où le -m joue un rôle adverbial (Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 492 : « The new moon : » ; De Moor, *New Year* [1972] II, p. 27 : « At the New Moon » ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 157 : « New Moon : » ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 322 : « Zum Neumond »).

79. Pourquoi *hdtm*, au singulier, occuperait-il une ligne à lui seul ?

80. Virolleaud, *PRU V* (1965), p. 8 ; Xella, *UF 11* (1979), p. 834 ; idem, *TRU I* (1981), p. 339 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 108 ; idem, *TO II* (1989), p. 176 ; del Olmo Lete, *UF 19* (1987), p. 14, 17 ; idem, *Religión* (1992), p. 173, 176.

81. *b yrh riš yn b ym hdt* (RS 1.003:1 ≈ RS 18.056:1) ; *b ym hdt* du mois suivant celui de *riš yn* (RS 1.003:48 ≈ RS 18.056:52-53), qui serait le *yrh š-l*[...] d'après RS 18.056:54 ; *yrh hyr b ym hdt* (RS 24.249:15' ; cf. RS 12.061:1-2 : *b tt ym hdt hyr*) ; *b yrh š/l*[... *b ym*] *hdt* (RS 24.256:1-2).

néoméniées visées ici <sup>82</sup>, car nous avons vu jusqu'ici que le vin n'est pas nommé dans les rites correspondant aux entrées de ce texte (voir commentaire des lignes 3-10).

Lignes 14-15. Il pourrait s'agir ici d'un, de deux, ou de trois rites, selon que *dbḥ b'ḷ* est lié ou non à la formule *k tdd* ... à la même ligne, et selon que *b ḡb* ... (l. 15) dépend ou non du texte de la ligne précédente. Nous avons proposé dans le commentaire des lignes 3-20 le décompte maximum, faisant appel pour cette interprétation au texte effacé à la ligne 14 et au fait que d'autres entrées commencent par une particule. Aucun de ces noms de rite n'étant actuellement attesté tel quel, la vérité sur le nombre de rites nommés ici ne deviendra évidente que si d'autres textes sont découverts où figurent ces éléments. Pour l'absence de lien particulier entre ces lignes et la ligne 13, voir la remarque précédente.

Ligne 14 *dbḥ b'ḷ*. Par RS 1.009:[16] ≈ RS 24.253:11 on connaît l'existence d'un temple de *Ba'lu 'Ugārīta*, et on trouve en RS 1.003:41 la mention de l'autel de *Ba'lu*. Au cours du commentaire sur RS 1.003 (voir à propos des lignes 34-35 et 41) nous avons conjecturé que le culte de toutes les manifestations de *Ba'lu* connues à Ougarit se déroulait dans le temple de *Ba'lu 'Ugārīta*. RS 19.015:14 laisse entendre que, outre les sacrifices qui avaient lieu régulièrement dans ce temple selon le calendrier cultuel, il existait une fête consacrée tout particulièrement au grand dieu de l'orage. Aucun texte énumérant les détails de ce rite ne nous est parvenu.

Pour notre explication de la présence de *dbḥ* ici, voir plus haut commentaire global des l. 3-20.

Si on connaît plusieurs exemples du rite d'« entrée », dont la formule est « *k* + 'RB + ND », la seule allusion à un rite éventuel de « lever » est celle-ci <sup>83</sup>. En raison de l'identité de forme entre cette expression et le titre du rite d'« entrée », à savoir « *k* + verbe + ND », il paraît néanmoins légitime de postuler l'existence de ce rite de « lever », aussi bien que l'existence de tel texte rituel, encore à découvrir, donnant les détails sur ce rite, tout comme le cas du rite d'« entrée ». Pourtant, ce texte étant encore à découvrir, il est actuellement impossible de donner des réponses définitives aux questions qui se posent quant aux rapports entre cette formule et les formules précédentes et suivantes et quant à la nature du rite. Les hypothèses qui suivent sont formées, donc, par analogie à d'autres données textuelles.

Rien dans les textes rituels tels que nous les connaissons ne nous laisse envisager un lien particulier, malgré la similarité des noms, entre les divinités *Ba'lu* et *Ba'latu Bahatīma*. C'est pour cette raison fondamentale que nous préférons l'hypothèse selon laquelle deux rites seraient énumérés sur cette ligne au lieu d'un seul <sup>84</sup>. L'unique appui épigraphique pour cette hypothèse se trouve dans les signes effacés après {*dbḥ . b'ḷ*}, qui peuvent témoigner d'une certaine hésitation de la part du

82. Del Olmo Lete envisage l'identification possible avec RS 24.256 en raison de la mention de *kd yn* aux lignes 12-13 de ce dernier texte (UF 19 [1987], p. 17 ; *Religión* [1992], p. 176).

83. Le « lever » du dieu 'Ilū d'après RS 4.474:9 semble être d'une tout autre sorte que celui qui est envisagé ici – si on accepte le rapprochement de ce rite avec celui de l'« entrée ». Il va sans dire que la comparaison avec une expression semblable dans tel texte mythologique (De Moor, UF 2 [1970], p. 199) n'a aucune valeur, ni pour identifier *Ba'latu Bahatīma*, ni pour identifier le rite auquel fait allusion RS 19.015:14.

84. Del Olmo Lete, le seul à poursuivre systématiquement l'analyse des l. 3-20 comme rapportant une liste de rites/sacrifices, voit ici un seul rite, qui aurait porté deux titres : « el 'sacrificio' de *Ba'lu* (o) de "cuando se desplaza la 'Señora de las Mansiones'" » (UF 19 [1987], p. 14 ; dans *Religión* [1992], p. 173 le « o » est radié). Dans son commentaire (UF 19, p. 17 ; *Religión*, p. 176), le savant espagnol explique la rature comme un indice que le scribe a voulu se corriger, et il explique le rapport entre les deux textes soit comme une correction ({*b'ḷ*} au début de la ligne serait une faute pour {*b'lt*}), soit comme une précision (« especificó »). Mais selon nous, la rature ne peut s'interpréter comme un indice que {*b'ḷ*} aurait dû s'écrire {*b'lt*}, car le scribe aurait pu corriger aussi la première entrée. Del Olmo Lete ne cite aucun argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle *k tdd b'lt bhtm* aurait précisé le sens de *dbḥ b'ḷ*. Des signes effacés rien n'est visible aujourd'hui, et il n'existe donc aucune base épigraphique pour expliquer la motivation de la rature.

scribe. Pour avoir la certitude dans un sens ou l'autre, il faut attendre la découverte de textes donnant les détails du/des rite(s).

Comme le montre clairement la structure de CTA 3 I, le sens de base du verbe NDD en ougaritique est celui de « se lever »<sup>85</sup>. Le lever peut être suivi, comme de nature, par le départ, mais le départ lui-même s'exprime dans ces textes par le verbe YŠ'. Jusqu'à preuve du contraire, il paraît préférable de ne pas envisager l'existence d'un rite d'« entrée » de *Ba'latu Bahatīma*, pour la bonne raison que cette déesse semble être la divinité tutélaire du palais royal, et elle est donc censée y habiter du moins ordinairement, sinon perpétuellement. Pour ces raisons, il ne paraît pas indiqué de voir en √(N)DD le terme technique désignant le rite de départ<sup>86</sup> ayant lieu à la fin du séjour que sous-entend le rite d'« entrée » (voir commentaire de RS 1.005). Il s'agira donc d'une autre sorte de lever, peut-être en rapport avec le fait que *Ba'latu Bahatīma* réside ordinairement dans le palais royal. Si ce rite est lié au « sacrifice de *Ba'lu* », on envisagera le lever de la déesse en vue d'une rencontre avec le dieu, rencontre dont la nature nous échappe. On peut douter qu'il s'agisse d'un rite d'« entrée » de *Ba'lu*, car la formule habituelle n'est pas employée. Pour le rapport possible entre le « lever » de *Ba'latu Bahatīma* et la formule de la ligne 15, voir la remarque suivante.

Ligne 15. La perturbation du texte dont témoigne la rature de plusieurs signes à la ligne précédente est une raison suffisante pour interpréter cette ligne comme constituant une unité syntaxique avec la formule *k tdd* ..., ce que la plupart des interprètes n'ont pas manqué de faire<sup>87</sup>. Nous suivons pourtant del Olmo Lete pour voir ici un rite indépendant du précédent<sup>88</sup>, car les noms de rites débutant par *k* montrent que la particule en début de titre est légitime. L'explication grammaticale est que ces « noms de rite » ne sont parfois que des extraits de la prescription du rite (comme le montre la ligne 10 ≈ RS 24.643:22) et que le mot *dbh*, au sens large, s'entendait partout ici. Cela étant, il est vrai aussi que cette formule constituerait le seul cas où le nom de rite commence par une préposition, ce qui nous oblige à laisser ouverte la possibilité du lien syntaxique avec la ligne précédente. On pourrait en effet prendre la rature à la ligne 14 comme indice que le rite de « lever » est indépendant du « sacrifice de *Ba'lu* » et enchaîner la conclusion que celui-là se tient *b gb ršp šbi*. Cette interprétation pourrait s'appuyer aussi sur la structure de RS 1.003:24-29, où *Ba'latu Bahatīma* et *'Ināšu 'Ilīma* se rangent avec *Rašap* dans une catégorie de divinités infernales (voir le commentaire de RS 1.003:27). Les formules des lignes 14-15 n'étant pas attestées telles quelles dans les textes actuellement à notre disposition, la question du rattachement de cette ligne à la ligne 14, comme nous l'avons vu pour les

85. Voir l'étude détaillée de la structure de ce passage dans Pardee, *Trial Cut* (1988), ch. 1, et les éléments bibliographiques sur NDD réunis en *AfO* 34 (1987), p. 426, auxquels on ajoutera l'importante étude par Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 339-50, en part. p. 347, et les remarques de Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 48. Notre texte n'appuie guère l'interprétation du verbe comme signifiant « go » (Halpern, *Maarav* 2 [1979-80], p. 136, n. 46 ; cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 108-9 : « se hâte » ; Margalit, *Retrospect* [1981], p. 145, n. 52 : « proceeds » ; del Olmo Lete, *UF* 19 [1987], p. 14 : « se desplaza » ; idem, *Religión* (1992), p. 173 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 322 : « in Prozession kommt »). La traduction « chases », sans complément d'objet direct (De Moor, *Seasonal Pattern* [1971], p. 95 ; idem, *New Year* [1972] II, p. 27-28 ; Spronk, *Beatific Afterlife* [1986], p. 157), est inintelligible (cf. Marcus, *JAOS* 93 [1973], p. 591 ; Van Der Toorn, *ibid.*).

86. La présence de √RB dans notre texte ne peut pas servir de prétexte pour interpréter NDD comme signifiant « départ » (Gordon, *UT* [1965], § 19.1615), car les lignes 3-20 constituent des entrées disparates. Et RS 77/8A<sup>+</sup>, pour sa part, est trop mutilé pour appuyer soit le sens de « parade », soit celui de « exit » (Levine et Tarragon, *JAOS* 104 [1984], p. 656).

87. Liverani, *AION* 27 (1967), p. 333 ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 95 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 27-28 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 109 ; idem, *TO* II (1989), p. 176 ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 157.

88. *UF* 19 (1987), p. 14, 17 ; *Religión* (1992), p. 173, 176. Fisher semble aussi avoir vu aux lignes 14-15 deux rites indépendants, mais son usage des deux-points rend difficile la compréhension de sa traduction (*HTR* 63 [1970], p. 492). Devant l'absence de signes de ponctuation dans la traduction de Xella, et devant l'absence de commentaire à propos de cette question, il est impossible de déterminer l'avis du savant italien (*UF* 11 [1979], p. 834, 836-37 ; *TRU* I [1981], p. 340, 343).

différentes coupures de la ligne précédente, ne pourra se résoudre qu'après la découverte de nouveaux textes attestant l'une ou l'autre des formules envisagées.

L'accord est aujourd'hui assez général pour voir dans *gb* une espèce de « fosse », mais l'accord est moins général sur le sens précis du terme<sup>89</sup>. Une difficulté s'oppose à cette interprétation au point de vue du déroulement du rite : la « fosse sacrificielle » serait trop petite pour recevoir toutes les bêtes sacrifiées d'après RS 24.249<sup>90</sup>. Il se peut que cette objection soit fondée sur une représentation fautive de l'usage de la fosse : on peut facilement envisager soit que les victimes aient été abattues l'une après l'autre au-dessus de la fosse, soit que l'égorgeage ait eu lieu à côté de la fosse et que seul le sang y fût versé<sup>91</sup>. Toutefois, le côté étymologique de la question n'est pas du tout clair : (1) la tradition arabe quant à la nature du *gabgab<sup>un</sup>* n'était pas uniforme, car d'après les sources citées par Lane, le *gabgab<sup>un</sup>* serait une pierre ou même une « small mountain »<sup>92</sup> ; (2) l'autre interprétation plausible, celle qui y voit soit un « podium », soit un « bosquet »<sup>93</sup>, n'a pour appui qu'un seul texte phénicien et quelques versets bibliques dont l'interprétation est très débattue, et, de plus, on ne sait pas si le /ʿ/ du mot hébreu/phénicien remonte à /g/, car jusqu'à présent on n'a pas trouvé la réplique du terme dans une langue conservant la distinction entre les deux phonèmes<sup>94</sup>. Pour le moment, l'identification avec le *gabgab<sup>un</sup>* arabe semble préférable<sup>95</sup>, car le point commun de toutes les

89. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 320 : « sacrificial pit » (≈ l'arabe *gabgab<sup>un</sup>*, l'accadien *habb/ppu* – à propos de l'étymologie accadienne, voir aussi Xella, *UF* 13 [1981], p. 328 ; idem, *RSF* 12 [1984], p. 23, n. 19 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 190) ; idem, *Seasonal Pattern* (1971), p. 95 : « pit », n. 6 : « sacrificial pit » ; idem, *New Year* (1972), p. 28 : « pit » ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834, 836 (n. 11) : « pozzo sacrificale » (changement d'avis, voir ici plus bas) ; idem, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151 (cite De Moor) ; idem, *TRU* I (1981), p. 36-37 (traduisant RS 24.249), p. 340 (traduisant ce texte : « pozzo sacrificale ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 328 (de même) ; idem, *RSF* 12 (1984), p. 23, n. 19 : « 'fossa/pozzo' sacrificale » ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 157 : « pit » (il s'agirait d'un usage métaphorique pour « underworld ») ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 14 « aljibe (?) » ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 173, où *gb* dans ce texte n'est pas traduit, et p. 166, où est préconisé un rapport avec *gb* (rapport inadmissible – voir sur ce mot dans RS 1.005:1) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314-15 : « Opfergrube » (traduisant RS 24.249:1', 3', 21' [les numéros de lignes sont les nôtres]), p. 322 : « Grube » (traduisant ce texte) ; cf. Mettinger, *Graven Image* (1995), p. 71, à propos de l'arabe *gabgab<sup>un</sup>*. D'autres y ont vu le sens de « podium/porche » (≈ l'hébr. 'āb : Cazelles, *VT* 19 [1969], p. 504-5 ; Xella, *SMSR* 42 [1973-76], p. 381 [changement d'avis en 1979, voir plus haut, cette note] ; Herdner, *Ugaritica* VII [1979], p. 14 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 22, 109, 111, 115-16, 116-17 [ce sens est mentionné, sans être adopté dans la traduction où *gb* n'est pas traduit, par ce même auteur dans *TO* II (1989), p. 176, n. 110]) ou de « nuage/obscurité » (Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 492 ; idem, *RSP* II [1975], p. 142 ; cf. Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 590).

90. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 320 (qui résout le problème en supposant que seul le sang fut versé dans la fosse) ; Coacci Polsell, *RSO* 56 (1982), p. 22 (qui penche pour un tout autre sens de *gb*, à savoir celui de « bosco' o 'bosco sacro' » [p. 26]).

91. La seconde solution est celle qu'a proposée De Moor, *ibid.* La fosse a pu fonctionner pour véhiculer le sang jusqu'aux divinités infernales, qui pouvaient bénéficier des rares offrandes de sang dans le Proche-Orient ancien (cf. McCarthy, *JBL* 88 [1969], p. 171-73, 175 ; idem, *JBL* 92 [1973], p. 205-7, 210 ; Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 190). Concernant l'absence de la mention du sang dans ces textes, voir le chapitre des conclusions, fin des remarques aux §§ I et II.

92. *Lexicon* I/6 (1877), p. 2222. Pour la description du *gabgab<sup>un</sup>* comme étant une fosse, voir Höfner, *WdM* I (1965), p. 438, et les sources qu'elle cite.

93. Coacci Polsell, *RSO* 56 (1982), p. 21-26, renvoyant à Garbini, *Henoch* 4 (1982), p. 170-73, qui identifie le terme censé signifier « podium » en I Rois 7:6 et Ézék. 41:25 avec le terme 'āb, signifiant « bosquet » ; cf. aussi Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 49, 50 (« porch, canopy »).

94. Dans *HAL*, p. 730, 'āb dans le seul verset reconnu pour attester le sens de « Wald », à savoir Jér. 4:29, est classé avec le mot signifiant « nuage, obscurité ». Garbini, qui, dans l'article précité, élargit le champ des attestations de 'āb, « bosquet » (voir la note précédente), ne propose ni repère étymologique dans le sémitique comparé, ni explication des différences inhérentes à la vocalisation massorétique ('āb et 'ubbī<sup>m</sup> devraient normalement remonter à deux racines différentes).

95. La différence de forme entre les mots arabe et ougaritique ne constitue pas une difficulté insurmontable, car ce schème redoublé en arabe remonte ordinairement à la racine gémée

sources sur ce terme est qu'il désigne un lieu de sacrifice ; or, le terme ougaritique désigne un lieu où se présentent des offrandes (RS 24.249:21'-22') et des sacrifices sanglants (ibid., lignes 1', 3'-5', 22')<sup>96</sup>. Il est clair que le *gb* désigne un lieu, n'ayant point de rapport avec le concept du type de sacrifice, car les sacrifices ayant lieu au *gb* sont aussi désignés selon leur type, soit *tzg* (ibid., ligne 21'), soit *šrp* (ligne 2'). Si ce dernier terme désigne bien l'holocauste, et si cet holocauste était brûlé sur un autel, comme cela se faisait ailleurs dans le monde sémitique, on peut en conclure que le *gb* servait principalement de lieu où étaient présentés les offrandes et les sacrifices et où, vraisemblablement, étaient égorgées les victimes sacrificielles. L'hypothèse de la fosse sacrificielle est donc plausible, bien qu'il faille attendre de nouvelles données textuelles pour en avoir la certitude.

Bien que le théonyme composé *ršp šbi*<sup>97</sup> ne se trouve qu'ici, il paraît préférable d'interpréter les deux mots comme constituant en effet un théonyme composé à l'interprétation qui voit dans le second une désignation temporelle<sup>98</sup>, parce que la pluralité de manifestations est caractéristique de la divinité *Rašap* et que la forme de *šbi* ne se prête pas à l'analyse comme adverbe<sup>99</sup>. La syntaxe de la formule ne permet pas de savoir si l'une ou l'autre des deux analyses syntaxiques proposées pour le théonyme composé, à savoir l'apposition ou l'état construit, est correcte, car le théonyme fait partie lui-même d'une formule au génitif<sup>100</sup>. Le fait que *šaba'u* a normalement en ougaritique comme dans les autres langues sémitiques le sens collectif d'« armée, équipe »<sup>101</sup>, aussi bien que l'existence d'une épithète divine comportant l'élément « camp, armée »<sup>102</sup>, font préférer l'interprétation « *Rašap* de l'armée ». L'épithète constitue sans doute une allusion à l'aspect guerrier de la divinité, aspect

---

correspondante, et le terme ougaritique peut dériver directement de la racine géminée. Le problème de l'étymologie demeure, pourtant, car l'origine du terme arabe est encore discutée (voir Höfner, *WdM I* [1965], p. 438).

96. Ce dernier fait sert pour exclure l'hypothèse selon laquelle le *gb* serait le « trésor » (Gray, *Ugaritica VII* [1978], p. 106).

97. Virolleaud, *PRU V* (1965), p. 8 : « *Ršp* de l'armée » ou « *Ršp*-le soldat » ; Liverani, *AION* 27 (1967), p. 333 : « Reshef il soldato » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 492 : « *Ršp* of host » ; Gese, *Religionen* (1970), p. 142 : « *Rešep* des Heeres » ; Conrad, *ZAW* 83 (1971), p. 172 : « ein 'Reschef der Armee' oder ein 'Reschef, der Soldat' » ; De Moor, *New Year* (1972) II, p. 28 : « *Rašpu* of the Army » ; idem, *Rise* (1990), p. 127 : « *Rashpu*-of-the-Army » ; Dahood, *Or* 44 (1975), p. 440, n. 5 : « Resheph of the Gazelle » ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 42 : « *Rešep* of the army/host » ; Barré, *JAOS* 98 (1978), p. 466 : « either 'Rešep the soldier' or 'Rešep of the army' » ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 : « *Rašap-šbi* » ; idem, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151 : « R. de l'armée [infernale ?] ou, peut-être, du coucher du soleil » ; idem, *TRU I* (1981), p. 340 : « *Rašap-šbi* » ; idem, *UF* 13 (1981), p. 328, 331 : « *Rashap-šbi* » ; Müller, *ZDPV* 96 (1980), p. 8 : « *Rašap* des Heeres » ; Mettinger, *Studies* (1982), p. 135 : « Reshep of the sunset » ; idem, *Rendtorff* (1990), p. 397 (de même) ; Spronk, *Beatific Afterlife* (1986), p. 157 : « Reshep of the Army » ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 14 : « *Rašpu* de la milicia » ; idem, *Religiön* (1992), p. 173 (de même) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 499 : « *Rashpu*-of-the-army » ; Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 51 : « *Rashap*-of-the-Army » ; Cornelius, *Iconography* (1994), p. 123, n. 1 : « Reshef of the army ». D'après nous, il faut éliminer d'emblée l'interprétation ayant rapport au « coucher du soleil », car *SB'* désigne le « lever (du soleil) » (voir commentaire de RS 1.003:47). Enfin, du point de vue de la syntaxe, ce théonyme n'a rien à faire avec le problème que présentent les formes *šbù* et *šbá* dans l'expression *SB' + špš*, car aucune raison ne permet de croire que cette ligne a constitué une unité avec la 16 et que *špš* est à restituer au début de la ligne suivante (comme le suppose Tropper, *UF* 25 [1993], p. 392).

98. Tarragon, *Culte* (1980), p. 109 : « au déclin du soleil » ; idem, *TO II* (1989), p. 176 (de même) ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 322 : « beim Sinken (der Sonne) ».

99. On attendrait {*šbá*}, comme en *CTA* 16 I:36. Pour les autres formes attestées, voir commentaire de RS 1.003:47.

100. Liverani, *AION* 27 (1967), p. 332, n. 10 ; cf. Emerton, *ZAW* 94 (1982), p. 9, n. 6.

101. Gordon, *UT* (1965), § 19.2138 ; pour l'accadien, voir *CAD S*, p. 54-55.

102. Hittite KI.KAL.BAD ≈ *tu-uz-zi-aš*, épithète du dieu de l'orage (voir Liverani, *AION* 27 [1967], p. 332 ; Barré, *JAOS* 98 [1978], p. 466).

généreusement souligné dans les études de la nature de *Rašap* ; mais il reste à savoir l'identité précise de l'armée visée (voir les gloses citées dans la note 97).

Au cours de notre discussion du terme *gb*, nous avons eu plusieurs fois l'occasion de citer RS 24.249, le seul autre texte où le terme est attesté. Est-ce à ce rite-là que fait allusion notre texte ? Dans l'état actuel du texte de la vingt-quatrième campagne, la réponse doit être négative, car *Rašap Šaba'i* n'y est pas mentionné (il s'agit de *Rašap-MHBN*, à la l. 1')<sup>103</sup>. On pourrait conjecturer sa présence dans la partie du texte qui a disparu, mais cette hypothèse n'aurait pas plus de valeur que celle qui envisagerait l'allusion à un tout autre texte, qui ne nous serait pas parvenu. RS 24.249 parle de trois *gb*, celui de *Šapānu*, celui de *Rašap-MHBN*, et celui de *Hiyyāru*, et on ne peut s'étonner de l'existence d'un ou de plusieurs autres.

Ligne 16. La lecture de {...}m<sup>1</sup>m étant assez sûre, il faut au moins envisager la restitution du nom *šlmm*, désignation d'un type de sacrifice, car le type-*tzg* s'est déjà rencontré à la ligne 4. À en juger d'après la ligne précédente, l'espace ne permettrait la restitution que de deux signes supplémentaires, peut-être trois, devant ce mot. Il ne s'agit donc sûrement pas de la formule *šrp w šlmm*.

Ligne 17. *iln* n'est connu jusqu'ici en ougaritique que comme anthroponyme, mais l'existence de la forme de base comme désignation divine est supposée d'après le terme *ilnym*, « les divinoïdes », qui serait *iln* + -y (*nisbe*) + -m (pluriel), et le mot peut avoir une signification divine encore en RS 24.256:30, autre passage mutilé. À moins que ce texte n'ait pris une direction nouvelle (voir ci-dessus, commentaire global des lignes 3-20), on préférera ici l'interprétation comme divinité, car aucun anthroponyme ne figure dans les noms de rites précédents.

Ligne 18. *smd* n'est sûrement pas suivi par *il* ici (cf. RS 4.474:14)<sup>104</sup>, et le mot n'est pas attesté dans un autre texte rituel qui permettrait l'explication de cette ligne<sup>105</sup>. Après ce signe se trouve l'espace nécessaire pour un clou séparateur (les signes étant assez espacés, il serait invraisemblable de restituer ici un signe de l'alphabet). Après le {r} la lacune a dû emporter un seul signe. La restitution du théonyme *ršp* est donc à exclure ({smd [.] r[r]šp} n'ayant pas de sens), et le rattachement de {p} au mot suivant pour lire {pd<sup>1</sup>ryl} gagne par là en vraisemblance, bien que nous n'ayons pas de texte à proposer.

Ligne 20. Aucune divinité portant le nom de *b'lt* tout court n'étant attestée ni dans les textes mythologiques, ni dans ces textes, il faut rester très prudent ici devant cette restitution<sup>106</sup>.

Lignes 21-34. Étant donné le caractère administratif de ce document, la liste de toponymes<sup>107</sup> désignera sans doute l'origine<sup>108</sup> du vin dont les quantités sont énumérées, non pas des sanctuaires

103. Xella (*UF* 11 [1979], p. 836-37 ; idem, *TRU* I [1981], p. 343) et del Olmo Lete (*UF* 19 [1987], p. 17 ; *Religión* [1992], p. 176) citent tous deux ce texte, le premier n'acceptant pas une référence directe, alors que pour le second elle est « la referencia más segura ».

104. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 203.

105. On trouve {s<sup>1</sup>m<sup>1</sup>d<sup>1</sup>m<sup>1</sup>} en RIH 78/11:7, mais dans un passage trop mutilé pour fournir un quelconque contexte à ce mot.

106. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 102 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 834 ; idem, *TRU* I (1981), p. 340 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 14 ; idem, *Religión* (1992), p. 173.

107. Dont le nombre est certainement de quatorze, non pas de treize (Heltzer, *Rural* [1976], p. 40-41 ; correction dans *UF* 22 [1990], p. 127-28).

108. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61 ; idem, *PRU* V (1965), p. 10 ; Schaeffer, *AAAS* 7 (1957), p. 44 ; idem, *Ugaritica* IV (1962), p. 77 ; Weidner, *Afo* 18 (1957-58), p. 168 ; Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 14 ; Heltzer, *Rural* (1976), p. 40-41 ; idem, *UF* 22 (1990), p. 127 ; Liverani, *L'alba* (1976) II, p. 116, n. 65 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1338 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1406 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 833 ; idem, *TRU* I (1981), p. 335-36 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 12 ; idem, *Religión* (1992), p. 171-72 ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 142 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 74 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 174.

locaux auxquels le vin serait destiné <sup>109</sup>. Dans les textes conservés qui parlent de vin, la préposition *b* s'emploie pour indiquer l'origine du vin (*PRU* II 84), *l* pour indiquer le destinataire (*PRU* II 84, 88, 89, 90, 99).

L'indice fourni par cet usage étant absent ici, il faut trancher la question par d'autres considérations. D'abord, dans les textes où s'emploient les deux prépositions, l'origine indiquée par *b* est une localité, tandis que le destinataire indiqué par *l* est une personne ou un groupe de personnes. RS 19.015:21-34 nommant des localités, on pensera qu'elles désignent par là l'origine du vin. Ensuite, si ces localités ne sont pas connues par les textes à notre disposition pour être productrices de vin, aucune n'est connue non plus pour abriter un sanctuaire du culte royal. Enfin, les textes mentionnant des villages producteurs de vin sont rares (par ex. *PRU* II 81, 84), et le fait que ces toponymes ne sont pas mentionnés ailleurs comme désignant des villages viticoles relève donc du petit nombre de textes administratifs où figure cette catégorie de village. Il n'existe aucune raison pour douter que ces villages aient produit le vin en question <sup>110</sup>. Il n'est pas de notre propos de faire le commentaire géographique des lignes 21-34 <sup>111</sup>, qui, à moins que l'on puisse établir un lien précis entre ces villages et le culte royal, n'apporterait pas grand-chose à nos connaissances sur le culte du royaume d'Ougarit. D'après notre document, sans prendre en compte d'autres sources sur le système foncier dans ce royaume, il apparaît que l'administration royale disposait d'au moins une partie des récoltes de ces villages <sup>112</sup>, car aucune rémunération n'est indiquée ici.

La mesure du vin sera partout le *kd* (dont le sens littéral est celui de « jarre »), terme qui figure dans la formule seulement quand il s'agit d'un ou de deux *kd(m)* (l. 26, 27, 30). On est d'accord pour

109. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 ; idem, *New Year* (1972) II, p. 26 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 321-22.

110. Plusieurs des localités de RS 19.015 se trouvent dans la plaine de Lattaquié et dans les régions montagneuses à l'est et au nord de la ville (cf. Astour, *UF* 13 [1981], p. 6-7), régions qui conviennent parfaitement à la culture de la vigne.

111. La vocalisation proposée pour chacun des toponymes est fondée sur la représentation syllabique du nom. Ces témoignages n'étant que rarement unanimes, nous avons choisi la vocalisation qui semble correspondre le mieux, s'il s'agit d'un nom sémitique, aux normes de la grammaire sémitique. On trouvera des données bibliographiques sur certains de ces toponymes dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 480-500. Nous donnons ci-dessous un exemple de chaque toponyme en syllabique, dans l'ordre de notre texte – pour dresser la liste complète des attestations syllabiques de chaque toponyme, il faut consulter l'index des publications des textes en syllabique. On remarquera que la plupart de ces toponymes se trouvent dans un petit nombre de textes découverts au cours de la 11<sup>e</sup> campagne au début des fouilles du palais royal (RS 11.790, RS 11.800, et RS 11.841[A]) auxquels on a ajouté récemment un texte provenant de la région Sud Centre (RSO VII, texte 4, RS 34.131). Voici la liste des toponymes de RS 19.015 (le déterminatif URU est à chaque fois omis dans notre citation) :

- ligne 21 *lbnm* : [l]a-ab-nu-ma (*PRU* III, p. 191, RS 11.841[A]:28') ;
- ligne 22 *hlb gngnt* : n'est pas attesté en syllabique (Astour cite le lieu-dit moderne *ḡiḡānīyé*, *UF* 13 [1981], p. 6) ;
- ligne 23 *bšr* : ba-ši-ri (*PRU* III, p. 189, RS 11.790:29') ;
- ligne 24 *nnû* : na-ni-i (ibid., l. 31') ;
- ligne 25 *šql* : šu-qa-lu (*PRU* III, p. 190, RS 11.800:29') ;
- ligne 26 *šmny* : šam-na-a (ibid., l. 31') ;
- ligne 27 *šmgy* : šam-me-ga (*PRU* III, p. 146, RS 16.139:5) ;
- ligne 28 *hzp* : iz-pí (*PRU* III, p. 190, RS 11.800:5') ;
- ligne 29 *bir* : bi-i-ri (*PRU* III, p. 93, RS 16.244:7) ;
- ligne 30 *hpty* : hu-pa-ta-ú (*PRU* III, p. 191, RS 18.841[A]:14') ;
- ligne 31 *āgm* : a-gi-mu (ibid., l. 13') ;
- ligne 32 *šrš* : šu-ra-ši (ibid., l. 19') ;
- ligne 33 *rqd* : ra-aq-du (ibid., l. 22') ;
- ligne 34 *ūhnp* : [u]h-nap-pu (ibid., l. 20').

112. Liverani parle de ce texte dans le chapitre consacré à « La tassazione » (*L'alba* [1976], p. 52) et désigne l'origine du vin comme « des fermes » (*SDB* 9 [1979], col. 1338). Pour Milano, il s'agirait des « fattorie palatine » (*Sacrificio* [1988], p. 74). Heltzer parle d'un « wine tax » (*Rural* [1976], p. 40 ; *UF* 22 [1990], p. 127).

attribuer à cette mesure environ 22/23 litres <sup>113</sup>, et nos calculs de quantités en litres et « bouteilles » (voir plus haut, « sommaire des offrandes ») sont fondés sur ce chiffre.

Le *vacat* visible à la fin de chacune des lignes d'écriture qui est bien conservée et où est nommé le *yn* (l. 21, 23, 25-28) laisse supposer qu'aux lignes 21-28 il s'agit uniquement du vin de qualité-*yn*. Aux lignes 29-34 il s'agit du type de vin désigné par le terme *mšb*, auquel le type-*hsp* est ajouté au moins une fois (l. 29). Il n'est pas possible de restituer le texte tombé dans la lacune aux lignes 30-32, car si une ligne parle du seul vin-*mšb* (l. 34), deux autres comportent deux types de vin (l. 29, 33). De plus, on ne peut pas être certain de la restitution du type-*hsp* à la ligne 33, où la conjonction *w* devant la lacune indique sûrement qu'une entité supplémentaire suivait, car il existe d'autres qualificatifs du vin — la comparaison de ce texte avec *PRU* II 84 indique néanmoins que la restitution de *hsp* est la plus plausible. Nous traiterons le sens des termes attestés ici au cours du commentaire de la ligne 29.

Ligne 21 : *lbnm* doit être un village du royaume d'Ougarit, et non pas le Liban <sup>114</sup>.

Ligne 22 *hlb gngnt*. Quelle que soit l'étymologie du second élément du toponyme <sup>115</sup>, la structure du texte ne laisse pas de doute qu'il s'agit du nom d'un centre viticole <sup>116</sup>, non pas d'un nom commun <sup>117</sup> où le vin aurait été versé en libation <sup>118</sup>.

Ligne 26. Pour le nom de mesure *kd*, voir plus haut, commentaire des lignes 21-34.

Ligne 29 *mšb ... hsp*. Ici commence l'énumération du vin-*mšb*, terme qui est employé absolument, à savoir sans la répétition du mot *yn* qui se trouve aux lignes précédentes. On sait d'après *PRU* II 84:28, 30, que le terme désigne une sorte de vin, car la formule qui s'y trouve est *yn mšb*. À la fin de cette ligne on voit un second terme désignant une sorte de vin, à savoir *hsp*, qui s'emploie lui aussi sans le mot *yn*, et dont le sens général est aussi établi par *PRU* II 84 (l. 24, 25, 26, 27), où la formule *yn hsp* est attestée. On n'est d'accord sur le sens précis ni de l'un <sup>119</sup> ni de l'autre <sup>120</sup> des deux termes, car ni

113. Voir commentaire de RS 1.003:23.

114. Dijkstra, *UF* 23 (1991), p. 135, n. 41.

115. Sur cette question voir Watson, *AuOr* 5 (1987), p. 309-11 ; cf. Dijkstra, *UF* 23 (1991), p. 135.

116. Cf. Astour, *UF* 13 (1981), p. 6.

117. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « 'the hill of the libation-pipes', i.e. the burial mound ».

118. Ibid., p. 170 ; cf. idem, *ZAW* 88 (1976), p. 331. Comme Marcus l'a remarqué (*JAOS* 93 [1973], p. 591), l'argument proposé par de Moor, à savoir que « three jars are too small a quantity for *hlb gngnt* to be a town », est formellement démenti par des quantités encore plus petites provenant d'endroits qui sont sans doute possible des villages (l. 26, 27, 30).

119. Pour définir *mšb*, il y a d'un côté les partisans de la racine *NSB* : Aistleitner, *AcOrH* 11 (1960), p. 32 : « Lager » ; idem, *WUS* (1963), § 1831 : « Keller » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 5 (1973), p. 112 : « Wein des Lagers », « gelagerter Wein » (dans *Rituale* II [1988], p. 322, Dietrich et Loretz traduisent par « beigemengten », ajoutant en note que le sens n'est pas clair – voir ici plus bas Tropper) ; Heltzer, *OLA* 6 (1979), p. 475 : « stored » ; idem, *UF* 22 (1990), p. 128 : « deposited » ; Segert, *Basic Grammar* (1984), p. 192 : « 'settled down' (?) or a place for storing wine? » ; Aartun, *UF* 17 (1986), p. 3 : « aufgestellter d.h. abgelagerter (naturreiner) (Wein) » (participe passif du schème-*maqtūl*) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 176-77 (sans interprétation personnelle ; suggère aussi la racine *WSB*, donnant « beigemengter Wein, Mischwein », citant comme autorité le dictionnaire ougaritique que prépare l'équipe de Münster) ;

– de l'autre côté les partisans de la racine *SBB* : De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « wine drained from the sink-hole » ; idem, *New Year* (1972) II, p. 29, n. 117 : « wine drawn off by sink's drain-hole » ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 141 : « wine drawn off through the sink's drain-hole ». On compare l'arabe *mašabb<sup>un</sup>*, signifiant selon De Moor « sink-hole ».

Pour une troisième étymologie, à savoir *√WSB*, voir ici plus haut, Tropper. Certains proposent une définition générale, d'après le contexte : Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61 : « Pour le vin *mšb*, il était, semble-t-il, de qualité moyenne ; c'était en tout cas celui qu'on donnait, d'après un autre texte [il s'agit de *PRU* II 84], aux hommes d'armes ou aux gardes du corps » ; cette approche est suivie par Xella (*UF* 11 [1979], p. 837 ; *TRU* I [1981], p. 343). D'autres enfin se limitent à la définition la plus générale : Gordon, *UT* (1965),



l'un ni l'autre des deux textes où ils paraissent n'en fournit la définition. Le texte de *PRU II* mentionne l'usage cultuel du vin-*hsp*, mais la fin de la ligne où se trouve la notation a disparu, emportant le nom du rite (l. 24 : *mītm . yn . hsp . d . nkly . b . db[h ...]*).

Commençons par remarquer que les deux termes reflètent très vraisemblablement des aspects de la vinification, non pas de l'élevage du vin, car les moyens techniques de l'époque ne permettaient guère de variation à celui-ci <sup>121</sup>. Ensuite notre texte établit clairement que le mot *yn* employé absolument désigne aussi une sorte de vin par rapport aux deux autres sortes nommées : il peut s'agir simplement de l'absence des caractéristiques servant à définir le vin-*msb* et le vin-*hsp*, mais la présence de trois sortes s'établit par la structure même du texte <sup>122</sup>. Enfin, on ne peut pas déterminer la qualité des sortes de vin nommées par le contenu des textes, car le rang des bénéficiaires n'est pas indiqué <sup>123</sup>, et l'ordre de mention des sortes de vin ne peut pas servir à trancher cette question (le vin-*hsp* est-il le plus rare et de qualité supérieure parce qu'il est mentionné après les deux autres ou, au contraire, vient-il en dernier lieu parce qu'il est le moins recherché ?). Tout ce qu'on peut dire d'après la structure du texte est que les quantités de *yn* et de *msb* se calculent ensemble, alors que le *hsp* est compté à part.

Examinons d'abord le second terme, car la question étymologique est ici plus claire. En effet,  $\sqrt{\text{HSP}}$  semble être apparenté à l'hébreu  $\sqrt{\text{HSP}}$  et à l'accadien *esēpu* <sup>124</sup>, dont le sens n'est pas celui de « puiser (profondément) », mais celui d'« écoper, ramasser (un liquide) en surface ». Il ne s'agit donc pas d'un simple synonyme de  $\sqrt{\text{S}}^{\text{B}}$  ou de  $\sqrt{\text{DLY}}$ , racines dénotant le fait de puiser l'eau en profondeur, par le moyen d'une espèce quelconque de seau. Le sens précis de HSP que nous venons de souligner n'est pas évident en ougaritique, où l'interprétation des textes est ambiguë <sup>125</sup>, mais il

§ 19.1525 : « term modifying wine » ; Delavault et Lemaire, *Semitica* 25 (1975), p. 37, n. 3 : « une sorte de vin » ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 177, n. 111 : « *msb* et *hsp* désigneraient une qualité de vin ».

120. HSP étant tri-radical, le consensus est plus grand, les différences tournant autour des nuances possibles de cette racine : Aistleitner, *AcOrH* 11 (1960), p. 32-33 : « abgeschöpft » ; idem, *WUS* (1963), § 951 (de même) ; De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 79 : « scooped up from the wine-sink » ; idem, *New Year* (1972), p. 28, 29 (n. 117) (de même) ; Delavault et Lemaire, *Semitica* 25 (1975), p. 37 : « puisé » ; Gray, *UF* 11 (1979), p. 320, n. 30 : « scooped wine » ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 296 : « abgezogener » (ajoutant en note : « Es dürfte an einem Wein zu denken sein, der ohne Bodensatz abgezogen wurde ») ; idem, *Rituale II* (1988), p. 322 : « abgeschöpften » (ajoutant en note que le sens n'est pas clair) ; Aartun, *UF* 16 (1984), p. 21 : « abgeschöpft, ab-, umgefüllt » ; idem, *UF* 17 (1986), p. 3 (de même) ; Lipiński, *OLA* 23 (1988), p. 141-42 (suit De Moor) ; Gevirtz, *Maarav* 5-6 (1990), p. 155 : « a qualifier of 'wine' » dérivé du sens de « to draw (water, wine) ». D'après ces diverses nuances, Xella énumère trois interprétations possibles (*UF* 11 [1979], p. 837 ; *TRU I* [1988], p. 343-44) : « annacquato », « 'invasato' o 'imbottigliato' », et « un vino 'versato' dai contenitori e di qualità superiore al *msb*, sostanzialmente un vino di ristagno, attinto dal fondo » (cette troisième interprétation est essentiellement celle que propose De Moor). La savant italien ne choisit pas l'une de préférence à l'autre, car « tale nomenclatura potrebbe derivare da consuetudini o processi tecnologici che in parte ci sfuggono » (ibid.).

121. Lucas, *Materials* (1962), p. 16-22.

122. Dans *PRU II* 84, *yn* ne se trouve pas en emploi absolu. La première partie du texte mentionne trois sortes de vin (*yn tb*, *yn d l tb*, *yn hlq*), la seconde partie les deux sortes que nous rencontrons dans *RS* 19.015. Les trois termes de la première partie s'emploient pour décrire le vin stocké dans ou provenant de plusieurs villages (la préposition est *b*), alors que les deux sortes nommées dans la seconde partie sont attribuées à certaines fonctions et certains individus (la préposition est *l*). Il est possible que les trois premiers termes soient plutôt en rapport avec le stockage, les deux derniers avec l'usage. Notre texte appuie cette classification, car il a trait à l'usage, et les termes *yn tb*, *yn d l tb*, *yn hlq* n'y apparaissent pas.

123. Virolleaud pensait, par exemple, que le *hsp* était de qualité supérieure à celle du *msb* parce que celui-ci était distribué au personnel alors que le *hsp* s'employait dans le culte (citation donnée ci-dessus, à la note 119), mais notre texte montre que le *msb* servait aussi à des fins cultuelles, apparemment en aussi grande quantité que le *hsp*.

124. Held, *Neuman* (1962), p. 284, n. 2 ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 837 ; idem, *TRU I* (1981), p. 343 ; Gevirtz, *Maarav* 5-6 (1990), p. 155.

125. Cf. Pardee, *UF* 7 (1975), p. 346 ; idem, *UF* 8 (1976), p. 230.

ressort clairement des deux textes bibliques où se trouve cette racine <sup>126</sup> aussi bien que de l'accadien <sup>127</sup>. On évitera donc les termes tels que « puiser » en français ou « draw » en anglais, qui peuvent prêter à l'équivoque en ce qu'ils dénotent souvent la prise en profondeur du liquide puisé. Cela étant, il paraît nécessaire de donner à la formule *yn ḥsp* un sens ayant rapport au moût tiré de la cuve de fermentation, mais à quel sens précis faut-il penser ? À cette étape de la production du vin, il y avait, comme à notre époque, au moins en Égypte <sup>128</sup>, deux sortes de moût : celui qui était tiré de la cuve de fermentation (le « vin de goutte ») et celui qui était produit par le pressurage des pellicules, pépins, et râpes (le « marc ») après la fermentation (on en fait le « vin de presse »). Nos deux termes pourraient désigner le vin provenant de ces deux sortes de moût. Selon l'interprétation proposée par De Moor, le vin-*ḥsp* serait la qualité supérieure et le vin-*mšb* correspondrait à ce qu'on appelle aujourd'hui le « vin de presse » <sup>129</sup>. Pourtant, parce que la décision quant au sens précis de chacun des deux termes dépend de données étymologiques, il nous paraît nécessaire d'attendre de nouvelles données, soit archéologiques, soit textuelles, avant de trancher la question <sup>130</sup>.

La question de la restitution au milieu de la ligne ne trouvera pas de réponse absolument certaine, mais on peut au moins mettre des limites au choix. En effet, cette section du texte ayant trait à l'origine, à la quantité, et à la qualité du vin, et les notations d'origine et de qualité étant conservées, il s'agit vraisemblablement d'un nom de nombre. En raison de l'espace disponible, le nom ne peut pas comporter plus de quatre ou cinq signes. Le dernier signe est {m}, vraisemblablement le morphème du duel/pluriel, car aucun nom de nombre ne se termine par -m. Du signe précédent il reste la fin, et il s'agit de la pointe d'un clou horizontal : par ce fait le choix se limite à 'šrm, « vingt » et à mītm, « deux cents », les seuls noms de nombre se terminant par un signe ayant pour dernier clou un horizontal. Les autres quantités nommées ici étant toutes en dessous de vingt, il faut sûrement préférer cette restitution à celle de « deux cents ». La ligne peut vraisemblablement se restituer {b}l'r — . 'šr

126. Is. 30:14 (on ramasse de l'eau avec un tesson de poterie) et Ag. 2:16 (on *ḥsp* du liquide dans une cuve, le *yeqeb*). Malgré le problème posé par l'orthographe avec {š} en hébreu, on donnera raison à Gevirtz pour voir dans le verbe *ḥšp* en hébreu deux racines d'origine différentes, correspondant à *ḥsp* et à *hsp* en ougaritique (*Maarav* 5-6 [1990], p. 155-56).

127. *CAD E*, p. 330-31.

128. Lucas, *Materials* (1962), p. 17. Il existe des représentations égyptiennes du « pressurage » (les éléments solides étaient placés dans un sac pour ensuite être pressés), mais Lucas ne connaissait aucun indice selon lequel les deux sortes de moût auraient été vinifiées séparément.

129. Voir plus haut, la note 119. Aucun des dictionnaires de la langue arabe classique que nous avons consultés ne donne pourtant le sens précis de « sink-hole » pour un nom à m-préformante de la racine ŠBB (le rapport entre cette racine et le terme accadien *naššabu*, « water outlet, drain pipe » [*CAD N*<sub>2</sub>, p. 52], cité aussi par De Moor, est donc incertain). Dans le dictionnaire arabe préparé par Denizeau, qui rapporte la langue parlée de la Syrie, du Liban, et de la Palestine, on trouve le mot *mšabb*, signifiant « auge dans laquelle on laisse les olives quelques jours avant de les presser » et « évier » (p. 301).

130. De la perspective purement étymologique, les deux termes pourraient chacun désigner les deux types de vin : le *ḥsp* pourrait provenir soit du jus écopé, soit du marc écopé (il s'agirait des éléments solides qui montent à la surface du jus en fermentation, ce qu'on appelle aujourd'hui le « gâteau de marc »), alors que le *mšb* pourrait provenir soit du soutirage (en arabe *šbb* signifie « couler »), soit du marc resté au fond de la cuve après soutirage (il s'agirait, dans ce second cas, de « vin de cuve » : cf. le *mšabb* cité à la note précédente). Il serait intéressant de savoir si dans la vinification de l'époque le moût était soutiré ou si, au contraire, le « gâteau de marc » était retiré de la surface, mais l'ambiguïté de l'explication étymologique ne se réduirait pas pour autant. Dans les deux types d'explication, le *yn* tout court pourrait être celui produit par la vinification faite avec un mélange des jus provenant des deux processus. Pourtant, l'étymologie de *mšb* n'étant pas du tout certaine, il est possible que ce terme ne reflète pas un aspect de la vinification, mais une tout autre réalité. Ceci dit, une explication du genre de celle proposée par De Moor, qui reflète au moins les *realia* de la vinification, paraît préférable aux explications fondées sur des sens extrapolés du sens de base de la racine NŠB : en faveur des interprétations citées plus haut à la note 119 on n'a cité aucun exemple d'un mot signifiant « stocker » ou « chai » provenant de cette racine. L'idée que le terme désignerait un vin « d'origine » [voir Aartun, citations à la note 119], explication qui repose sur un sens de NŠB en arabe, est inacceptable en ce qu'elle fait appel à un concept moderne dont le contraire est exprimé dans ce texte : ici tous les vins sont « d'origine »).

l. mšl[b . w . 'š]r[m hsp], soit : « (Provenant de) *Bi'ru* : dix (jarres de vin-)MŠ[B et vin]gt (jarres de vin-)HSP ».

Lignes 30-33. Comme nous l'avons dit plus haut (commentaire des lignes 21-34), le fait que la ligne 34 se termine par le mot *mšb*, alors que les lignes 29 et 33 continuent après ce mot, fait obstacle à la restitution de la fin des lignes 30-32, car chacune pourrait se terminer de l'une ou l'autre des deux manières. La structure de *PRU* II 84, que nous avons décrite plus haut (n. 122), peut servir d'indice que la seconde qualité de vin nommée à la ligne 33 était le *hsp*, car d'après cette structure, le *mšb* et le *hsp* sont les seules qualités distribuées. L'hypothèse est pourtant très fragile, car le nombre de données pour l'appuyer est petit. Voici pourtant ce qu'on peut dire : 1° puisque le nom de nombre « deux » se trouve au total des quantités de vin-*hsp* indiqué à la ligne 36, des chiffres conduisant à un total comportant l'unité « deux » étaient sûrement présents dans ces lignes ; 2° puisque le bord gauche de signe visible dans la lacune à la ligne 33 n'appartient pas à {t}, le vin-*hsp* était sûrement nommé dans l'une ou l'autre des lignes 30-32. En effet, le seul chiffre partiellement conservé est la dizaine à la ligne 29, et le « deux » provient donc soit de l'unité figurant dans l'une de ces lignes, soit du total de deux ou de trois chiffres indiqués dans ces lignes.

Lignes 35-36. À cause de la diversité des avis sur les lignes 21-34 par rapport au texte mutilé de ces lignes où est indiqué le total <sup>131</sup> il paraît nécessaire d'insérer ici le schéma suivant :

— ligne 21 <i>lbnm</i> :	10 <i>yn</i>	
— ligne 22 <i>hbl gngnt</i> :	3 <i>yn</i>	
— ligne 23 <i>bšr</i> :	10 <i>yn</i>	
— ligne 24 <i>nnû</i> :	4 <i>yn</i>	
— ligne 25 <i>šql</i> :	3 <i>yn</i>	
— ligne 26 <i>šmny</i> :	2 <i>yn</i>	
— ligne 27 <i>šmgy</i> :	1 <i>yn</i>	
— ligne 28 <i>hzp</i> :	9 <i>yn</i>	
— ligne 29 <i>bir</i> :		10 <i>mšb</i> + [20 ?] <i>hsp</i>
— ligne 30 <i>hpty</i> :		2 <i>mšb</i> [+ ?]
— ligne 31 <i>āgm</i> :		4 <i>mšb</i> [+ ?]
— ligne 32 <i>šrš</i> :		7 <i>mšb</i> [+ ?]
— ligne 33 <i>rqd</i> :		3 <i>mšb</i> + [ ?]
— ligne 34 <i>ūhnp</i> :		6 <i>mšb</i>
<hr/>		
Total :	42 <i>yn</i>	32 <i>mšb</i> 2 + [20 ?] + [ ?] <i>hsp</i>

Transformés en mesures modernes, ces chiffres indiquent l'usage de plus de deux mille litres de trois sortes de vin au cours des rites nommés <sup>132</sup>.

Ligne 35. La structure du texte jusqu'ici, aussi bien que l'addition des chiffres se trouvant dans le texte lui-même, nous font analyser *yn mšb* comme étant une construction en asyndète : « Le total du vin de qualité-*yn* (et) de qualité-*mšb* est de ... ». Le fait que *yn mšb* signifie « vin de qualité-*mšb* » dans *PRU* II 84 pourrait mener à formuler la même analyse ici <sup>133</sup>, mais la répartition claire des lignes 21-34 selon les deux termes *yn* et *mšb*, aussi bien que l'accord entre le total des chiffres de ces lignes et le total indiqué ici (voir la remarque suivante), font préférer l'analyse par asyndète. La seule autre

131. Concernant la rubrique indiquant le total dans les textes administratifs d'Ougarit, voir Márquez-Rowe, *UF* 24 (1992), p. 259-62.

132.  $74 + 22 \times 22,5 = 2\,160$  litres. Voir plus haut, « Sommaire des offrandes » et remarques sur *kd* au commentaire global des lignes 21-34.

133. C'est la traduction que l'on trouve même chez ceux qui ont bien vu le rapport entre le nombre réel de jarres et le total indiqué à la ligne 35 (Xella, *UF* 11 [1979], p. 835 ; idem, *TRU* I [1981], p. 340 ; del Olmo Lete, *UF* 19 [1987], p. 14 ; idem, *Religión* [1992], p. 174 ; Helitzer, *UF* 22 [1990], p. 128) comme d'autres qui n'ont pas compris ce rapport (Tarragon, *TO* II [1989], p. 177 : « Total du vin '*mšb*' : se[pt] »).

explication qui se présente à l'esprit dirait que le *yn* et le *mšb* étaient la même chose, et que le scribe n'était censé ajouter la précision que fournit *mšb* que quand le *hsp* entrerait en jeu <sup>134</sup>.

Le total des chiffres se trouvant aux lignes 21-34 étant de soixante-quatorze, la restitution de la fin de cette ligne par {š[b<sup>c</sup>m (w) arb<sup>c</sup>]} a paru évidente pour plusieurs commentateurs <sup>135</sup>. En effet, le fait que *šb<sup>c</sup>* est le seul nom de nombre commençant par {š} joint au fait du total de soixante-quatorze ne permet guère d'autre conclusion.

Ligne 36. Les chiffres des lignes 29-34 étant pour la plupart tombés dans la lacune, la restitution n'est pas possible ici. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'addition du nombre de « vingt », restitution vraisemblable de la ligne 29, et de celui de « deux » ici, oblige de conclure que la quantité de vin-*hsp* était de vingt-deux jarres, au minimum <sup>136</sup>.

### Conclusions générales

Ce texte est administratif, faisant état de jarres de vin provenant de quatorze villages du royaume d'Ougarit et attribuées au culte royal. Le nombre précis des jarres était indiqué, et on peut calculer le total du vin comme montant à plus de deux mille litres, mais la répartition de ces jarres parmi la vingtaine de rites nommés au *recto* n'est pas précisée. D'après le titre du document, un fonctionnaire, peut-être le grand prêtre, prenait la responsabilité du stockage et de la répartition du vin lors des rites nommés. Il semble s'agir d'un document sommaire préparé à Ougarit au moment d'arrivages de vin dans la ville. Ce texte ne permet pas de dire si la remise de ce vin était imposée à des villages plus ou moins libres (il s'agirait donc d'un « impôt »), si le vin provenait de fermes royales (il s'agirait donc d'un simple « transfert » d'un magasin royal à un autre), ou si les villages, plus ou moins libres, ont offert le vin (il s'agirait donc d'un « don »).

Aucun autre texte ougaritique connu jusqu'ici ne fournit autant d'informations que celui-ci à propos du rôle du vin dans le culte royal <sup>137</sup>. Du fait que le vin ne figure pas très souvent dans ces textes de la pratique, et qu'il n'est jamais nommé dans les textes qui correspondent directement aux rites énumérés au *recto* de ce texte, nous avons pensé que ce vin devait s'écouler pendant les festins qui accompagnaient le « sacrifice » (*dbh*) proprement dit.

134. L'accord entre le total réel et le début du nom de nombre à la fin de cette ligne infirme une troisième analyse : d'après Dietrich et Loretz, *tgm*r et *yn* constitueraient une unité, suivie par l'énumération. Ils traduisent, en effet, par « Summe der Wein(krüge): 'beigemengter' (Wein) ... » (*Rituale* II [1988], p. 322), et ils prennent le chiffre suivant pour l'unité : « sie[ben + x (Krüge)] ». Or le total des jarres de vin-*mšb* est de trente-deux.

135. Virolleaud, *CRAI* 1956, p. 61 (dans l'*editio princeps*, p. 10, on ne trouve pas de chiffre, et la description est énigmatique : « Dans le total (l. 35-36) il semble qu'il soit fait état seulement du *mšb* et du *hsp* ») ; Xella, *UF* 11 (1979), p. 835 ; idem, *TRU* I (1981), p. 339, 340 ; del Olmo Lete, *UF* 19 (1987), p. 14 ; idem, *Religión* (1992), p. 174 ; Heltzer, *UF* 22 (1990), p. 128. Lipiński indique pourtant le nombre de soixante-quinze, sans explication de son calcul (*OLA* 23 [1988], p. 142).

Le chiffre de seize jarres de *mšb* proposé par De Moor (*New Year* [1972], p. 28) dépend de la relecture du dernier signe visible à la ligne 35 comme un {t} au lieu du {š} que Virolleaud avait proposé. Cela permettrait la restitution de {t[t<sup>c</sup>šr]}, qui par hasard est le total des jarres énumérées aux lignes 32-34, les seules lignes où l'éditeur avait trouvé le mot *mšb*. Or, non seulement la lecture de *mšb* est certaine aux lignes 29 et 31, et plus que probable à la ligne 30, mais sur le {š} à la ligne 35 il ne peut y avoir de doute.

136. La formule qu'entend cette analyse, à savoir « unité + *kbd* + dizaine », n'est pas attestée avec le nom de nombre *tn*, mais on la trouve avec *hmš* : *hmš kbd arb<sup>c</sup>m* (*PRU* II 126:3). Certains ont vu que le total du vin-*hsp* a dû être supérieur à « deux » : Xella, *UF* 11 (1979), p. 835 ; idem, *TRU* I (1981), p. 340 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322. Ceux qui ne comptent que le *tn* conservé à la ligne 36 (del Olmo Lete, *UF* 19 [1987], p. 14 ; idem, *Religión* (1992), p. 174 ; Lipiński, *OLA* 23 [1988], p. 142 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 177 ; Heltzer, *UF* 22 [1990], p. 128) n'ont pas compris qu'un chiffre consistant en une dizaine a dû figurer à la ligne 29. Pour légitimer le total de « deux » à la ligne 36, De Moor, *New Year* (1972) II, p. 28, a restitué {[kd]m} à la ligne 29, lecture possible à l'époque mais que l'on ne peut plus accepter aujourd'hui – voir la remarque textuelle et le commentaire.

137. Pour le cas de Mari, voir Finet, *AfO* 25 (1974-77), p. 122-31 ; Talon, *ARM* 24 (1985), p. 212-16.

## Chapitre 34 : RS 24.246

RS 24.246 = DO 6585 = *Ugaritica* V<sub>V</sub> 14 = *Ugaritica* VII, p. 3-7 = *KTU* 1.102

Fig. 14

Autres textes du même genre : RS 1.017, RS 24.264<sup>+</sup>, RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 RS 1992.2004 RS 1994.2188 (syllabique) ; cf. RS 1.001:13-19 ; RS 4.474:1-11, RS 6.138, RS 24.271, RS 24.643:1-12, 23-45.

Dimensions : hauteur 62 mm ; largeur 45 mm ; épaisseur 24 mm.

État : Tablette entière.

**Caractéristiques épigraphiques** : Il s'agit d'une forme assez fine de l'écriture typique des textes rituels de la vingt-quatrième campagne : les clous verticaux sont exécutés sans pivotement du calame à droite, les clous latéraux du {š} sont des clous verticaux en biais et non des *Winkelhaken*, le {t} se fait sans enlever le calame de l'argile et prend donc la forme trilobée, etc. (voir RS 1.003, cette rubrique). Le {‘}, l'un des signes les plus utiles pour le diagnostic épigraphique<sup>1</sup>, est ici carrément posé sur un des côtés, parfois incliné un peu vers la gauche, et le triangle que constitue ce signe est à peu près équilatéral.

**Lieu de trouvaille** : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (fosse), p.t. 3701 à 1,50 m<sup>2</sup>.

**Editio princeps** : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594-95, n° 14 (copie L. Courtois)<sup>3</sup> ; cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 3-7<sup>4</sup>.

### Principales études

Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 102-5.

Del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 282-85.

---- *UF* 18 (1986), p. 85-87.

---- *AuOr* 5 (1987), p. 43-46.

---- *Religión* (1992), p. 45-47, 117-20.

---- *Ritual* (1993), p. 52-58.

De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326-27.

---- *Rise* (1990), p. 239-41.

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545-46.

Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 75-77.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 3-7.

Stamm, *UF* 11 (1979), p. 753-58.

Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594-95, n° 14.

Xella, *TRU* I (1981), p. 328-31.

### Texte

#### Recto

1) il bt

2) ūšhry

3) ym . b‘l

4) yrh

5) ktr

6) trmn

7) pdry

8) dqt

9) trt

1. Voir RS 1.009, cette rubrique, et Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 261-79.

2. Pour la situation du point topographique 3701 et une description de la découverte de cette tablette et de RS 24.261, voir Courtois, *Ugaritica* VI (1978), p. 103-4 ; cf. idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 11, et fig. 1, p. 4. Comparant ces descriptions au plan plus détaillé après p. 154, *Ugaritica* VII, on conclura que le point topographique se trouvait au bord oriental de la fosse et à une profondeur relativement faible, par rapport au fond de la fosse, qui était à plus de 3 m (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques*, p. 262).

3. *Ugaritica* V (1968), p. 546 (note de l'éditeur).

4. La photo de la tablette fut publiée pour la première fois par del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 67 ; cf. idem, *Religión* (1992), pl. XV.

- 10) ršp  
 11) 'nt ḥbly  
 12) špš pgr  
*Tranche inférieure*  
 13) 'i'ltm ḥnqtm  
 14) yrḥ kty

*Verso*

- 15) 'y'lgbbhd  
 16) yrgbb'l  
 17) ydbil  
 18) yāršiš<sup>5</sup>

- 19) yrḡmīl  
 20) 'mtr  
 21) ydbil  
 22) yrgblīm  
 23) 'mtr  
 24) yāršil  
 25) ydbb'l  
 26) yrḡmb'l  
 27) 'zb'l

*Tranche supérieure*

- 28) ydbhd

*Remarques textuelles*

Le trait horizontal au-dessus de la première ligne manque dans la transcription de l'*editio princeps* comme dans celle de *KTU*. Herdner l'indique comme se trouvant à la fin du texte (il n'existe aucun indice pour déterminer si la ligne fut tracée avant la première ligne ou après la dernière ligne).

- 2) Le premier signe est mieux conservé que ne le laisserait croire la copie de l'*editio princeps*.

Le trait horizontal au-dessus de la première ligne du *verso* manque dans toutes les transcriptions (il se trouve sur la copie de l'*editio princeps*). Herdner en parle dans son commentaire, mais pour dire qu'il pourrait s'agir d'un trait « tiré par le scribe pour guider le tracé de cette ligne [15] »<sup>6</sup>. En effet il est parfois difficile de distinguer les deux sortes de traits. Mais dans ce texte, où le trait horizontal ne se trouve que deux fois, et chaque fois aux limites de textes qui sont établis par d'autres critères, la conclusion qu'il s'agit d'un véritable trait séparateur paraît inévitable.

- 15) La première rangée de clous du {y} est moins bien conservée que ne l'indique la copie de l'*editio princeps*.

- 18) Comme le montre bien la copie de l'*editio princeps*, le dernier signe ne comporte que deux clous (seule Herdner indique que la lecture de {l} est une correction du texte).

*Texte vocalisé*

- 1) 'ilu bēti  
 2) 'ušḥaraya  
 3) yammu ba'lu  
 4) yariḥu  
 5) kôṭaru  
 6) ṭarrummannu  
 7) pidray  
 8) daqqītu  
 9) tirāṭu  
 10) rašap  
 11) 'anatu ḥablay  
 12) šapšu pagri  
 13) 'ilatāma ḥāniqatāma  
 14) yariḥu kattīyyu

- 15) yaggubuhaddu  
 16) yirragibuba'lu  
 17) yaddubu'ilu  
 18) ya'arrišu'ilu  
 19) yirḡamu'ilu  
 20) 'ammutāru  
 21) yaddubu'ilu  
 22) yirragibuli'mu  
 23) 'ammutāru  
 24) ya'arrišu'ilu  
 25) yaddububa'lu  
 26) yirḡamuba'lu  
 27) 'azzuba'lu  
 28) yaddubuhaddu

*Structure du texte*

La structure de base est celle de la liste nominative, divisée ici par le contenu comme par la disposition des traits horizontaux en deux listes plus ou moins indépendantes — la mesure de cette

5. Lire {yāršil'} (voir la remarque textuelle).

6. *Ugaritica* VII (1978), p. 6.

indépendance doit être jaugée selon d'autres critères que celui de la structure proprement dite. Que les lignes 1-14 aient constitué une unité n'a pas fait de doute dès le début, car ces théonymes se trouvent, précisément dans le même ordre, en RS 1.001:13-19. Ce à quoi correspondent les noms propres se trouvant aux lignes 15-28 est resté sujet à controverse (voir plus bas le commentaire global des lignes 15-28 et les conclusions générales).

Bien que les deux parties du texte soient écrites chacune sur quatorze lignes, l'hypothèse qui voit ici soit une corrélation étroite entre chaque entrée des deux parties (ligne 1 ligne 15, ligne 2 16 et ainsi se suite), soit une corrélation générale du chiffre de quatorze<sup>7</sup>, nous paraît extrêmement fragile, car à la ligne 3 on trouve deux théonymes, et le total des divinités nommées au *recto* est donc de quinze. Que le scribe ait voulu séparer les deux noms à la ligne 3 est indiqué par le clou séparateur, et qu'il s'agisse bel et bien de deux divinités indépendantes est prouvé par RS 1.001:13-14, où chacune reçoit un sacrifice à part entière. Il existe aussi une bonne raison épigraphique pour la composition actuelle de cette ligne : le premier théonyme, à savoir *ym*, ne comportait que deux signes alors qu'à la ligne précédente le scribe venait d'écrire un théonyme à cinq signes. Il nous paraît clair qu'à la ligne 3 il voulait simplement faire une économie de place.

#### *Les dieux*

Pour comparer ces deux listes divines avec celles des autres textes, on prendra les deux sections de ce texte, séparées l'une de l'autre par un trait séparateur, comme représentant deux listes plus ou moins indépendantes ; la preuve en est que la première liste correspond aux divinités figurant dans la liste sacrificielle RS 1.001:13-19.

#### *Commentaire*

Comme dans le chapitre consacré à RS 1.017, les rubriques « Traduction », « Sommaire des offrandes », et « Les bénéficiaires — les offrandes » sont absentes ici, la nature du texte ne s'y prêtant pas. Les difficultés principales de ce texte sont celle de l'interprétation des lignes 15-28 et celle de l'interprétation globale. Nous commenterons ici les détails du texte, remettant le problème de l'interprétation globale aux « Conclusions générales ».

Lignes 1-14. Pour nos remarques concernant la nature des divinités individuelles nommées ici, aussi bien que celle de ce groupement particulier, voir le commentaire de RS 1.001:13-19.

Ligne 6 *trmn*. Ce texte et celui de RS 1.001:15 concordent dans la lecture {*trmn*}, en sorte qu'on ne peut voir ici une erreur pour {*tkmn*}<sup>8</sup>.

Lignes 15-28. Le fait que trois des noms de cette liste se retrouvent comme bénéficiaires de sacrifices en RS 24.250<sup>+</sup>:3-5 semble définitif pour la classification de cette section du texte comme liste nominative divine<sup>9</sup>. Il s'agit de *ydbil* (RS 24.250<sup>+</sup>:3, ici aux lignes 17 et 21), de *yāršil* (RS

7. Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 102-5 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 284 ; idem, *Religión* (1992), p. 46 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 53-54. Cf. Xella, *TRU* I (1979), p. 330 (qui voit à la ligne 3 un exemple d'« associazioni divine », sans en signaler d'autres).

8. Wyatt, *UF* 22 (1990), p. 446, n. 55.

9. Gordon, *UT* (1965), § 19.1062b, 19.1071, 19.1073a, 19.1149, 19.1159a, 19.1835 (« divine » avec point d'interrogation : il s'agit de 'zb'I), 19.1876a (de même : il s'agit de 'mtr), 19.2343a (il est faux d'attribuer à Gordon l'interprétation des noms comportant √RGM comme étant des anthroponymes en citant § 19.2343a [Stamm, *UF* 11 (1979), p. 754 ; cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545], car en § 1159a il décrit ces mêmes noms comme étant « divine ») ; idem, *UTSupp* (1969), § 19.1073a, 19.2343a ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546 (il s'agirait de « Gebetsrufe » transformés en noms divins et employés « zur Bezeichnung von Statuen der Gottheiten » ; voir aussi plus bas, cette note, à chaque entrée) ; idem, *ibid.*, p. 557 (à propos de *yrgbb'I*) ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388-89, n. 15 (de même) ; idem, *UF* 13 (1981), p. 75, 77 (il pourrait s'agir pourtant d'un exercice de scribe – voir plus bas, cette note) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 167 (suit Dietrich, Loretz et Sanmartín, en ajoutant qu'il pourrait s'agir d'« ancêtres dynastiques ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 329-31, cf. aussi p. 84 (suit Dietrich, Loretz et Sanmartín) ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 283-85 ; idem, *UF* 18 (1986), p. 84-87, 95 (il s'agirait de noms des rois d'Ougarit défunts et divinisés) ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 44-46 (de même) ; idem, *Religión*

24.250<sup>+</sup>:3-4, ici aux lignes 18 et 24), et de 'mtr (RS 24.250<sup>+</sup>:5, ici aux lignes 20 et 23). L'énigme repose sur les faits suivants : 1° la structure de ces noms, comportant un élément théophore, n'est pas conforme à l'analyse comme théonymes ; 2° bien que la structure de ces noms ait paru conforme à celle des anthroponymes, on a remarqué qu'aucun des noms de cette liste n'est attesté dans les textes de Ras Shamra, ni même, en tant que tel, dans d'autres textes (ce fait joint au texte de RS 24.250<sup>+</sup>:3-5 constituent les arguments de base pour l'interprétation comme théonymes)<sup>10</sup> ; 3° aucun de ces noms n'est attesté comme formule cultuelle, et aucun des éléments verbaux à l'imparfait n'est attesté dans une telle formule<sup>11</sup>. Certains ont tiré la conclusion qu'il s'agit de divinités portant des noms dont la structure est celle d'anthroponymes<sup>12</sup>.

Il existe, pourtant, un argument de poids contre cette dernière conclusion. Quand on la regarde de près, la structure de ces noms n'est pas celle que l'on voit dans l'anthroponymie ougaritique. En effet, l'orthographe {bb} des noms *yrgbb'l* et *ydbb'l* indique qu'il ne s'agit pas d'une simple gémination de la consonne<sup>13</sup>. De ce fait il faut tirer l'une ou l'autre des conclusions suivantes : soit {yrgb/ydb} et {b'l} étaient deux mot indépendants, soit le premier élément ({yrgb/ydb}) se terminait par une voyelle. L'absence totale du séparateur dans la liste du *verso*, dans un texte où la seule

(1992), p. 45-47, 117-20 (de même) ; idem, OLA 55 (1993), p. 52-58 (de même) ; Kloos, *Combat* (1986), p. 109, n. 51 (cite Xella, parmi d'autres) ; De Moor, *Rise* (1990), p. 240-41 (suit del Olmo Lete, 1986, 1987, sans citer Tarragon, 1980).

– Voient ici des noms de personnes : Dietrich et Loretz, *OLZ* 62 (1967), col. 549 (à propos des seuls noms comportant √RGM) ; Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594 (« noms théophores », une autre explication suit – voir plus bas, cette note) ; Dahood, *Bib* 49 (1968), p. 368 (à propos des seuls noms comportant √RGM) ; cf. idem, *RSP* II (1975), p. 26 (« a litany or a mere list of names ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326 (voir aussi plus bas, cette note) ; cf. idem, *Rise* (1990), p. 240-41 (suit del Olmo Lete, 1986, 1987) ; Watson, *Bib* 53 (1972), p. 206, n. 1 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 192 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 6 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 753-58 ; Walls, *Anat* (1992), p. 98, 99, 107 (à propos de *yrgblim*). Selon Tarragon (*Culte* [1980], p. 167) et del Olmo Lete (*UF* 18 [1986], p. 84-87, 95 ; *AuOr* 5 [1987], p. 44-46 ; *Religión* [1992], p. 45-47, 117-20 ; OLA 55 [1993], p. 52-58 ; suivi par De Moor, *Rise* [1990], p. 240-41), il s'agirait d'ancêtres dynastiques (ces noms auraient donc été portés par des personnes avant et après la mort ; pour del Olmo Lete, il s'agit de « divine names » et de « ritual names » ; pour De Moor, « the kings of Ugarit were free to choose their own 'divine' name », ce qui entend que le choix était du vivant du roi en question).

– Voient ici des noms de démons : Cooper, *Pope* (1987), p. 5 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 90 ; cf. idem, *UF* 24 (1992), p. 165 ; Janowski et Wilhelm, *OBO* 129 (1993), p. 132-33.

– Voient ici des formules cultuelles : Gray, *SVT* 15 (1966), p. 182 (« a scribal exercise with appropriate predicates for El and Baal ») ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 99 (ici on trouve le mot « extract » au lieu de « scribal exercise ») ; Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 594 (avec hésitation) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326-27 (seconde interprétation) ; Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 105 ; Dahood, *RSP* II (1975), p. 26 (première interprétation – voir plus haut, cette note) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388-89, n. 15.

– Voient ici un exercice de scribe : Gray, *SVT* 15 (1966), p. 182 (voir la citation plus haut, cette note) ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 75, 77 (avec hésitation).

10. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 76.

11. Il n'est pas sans ironie que ce soient des éléments des deux noms où l'imparfait est absent qui pourraient le mieux servir à cette interprétation : cf. 'Z dans RS 24.252:21, 24 (Pardee, *Les textes paramythologiques* [1988], ch. 2), et TR dans un des célèbres textes « prophétiques » de Mari (voir commentaire des l. 20, 23).

12. Tarragon, *Culte* (1980), p. 167 ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 84-87, 95 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 44-46 ; idem, *Religión* (1992), p. 45-47, 117-20 ; Cooper, *Pope* (1987), p. 5 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 240-41. Pour ceux qui voient ici des démons (voir la note 9), la question de l'origine des noms, théonymes ou anthroponymes, peut être laissée ouverte (cf. Loretz, *Ugarit* [1990], p. 90 ; Janowski et Wilhelm, *OBO* 129 [1993], p. 132-33). Del Olmo Lete et De Moor, ne s'étant pas rendu compte de la difficulté que nous exposerons ci-dessous à voir dans ces noms des anthroponymes, n'ont pas analysé la forme de ces noms pour déterminer s'ils correspondent mieux à l'anthroponymie ou à la théonymie. Mais pour De Moor, au moins, ces noms étaient choisis par le roi en question de son vivant.

13. Les consonnes géménées ne sont pas, contrairement à ce qu'on a pu croire (Dietrich et Loretz, *UF* 5 [1973], p. 74), écrites deux fois : {āmrr} = /'amrur/ et {tūrr} = /tarīrat-/ (voir Pardee, *UF* 10 [1978], p. 250-51, n. 8).



occasion certaine pour l'emploi du séparateur était exploitée (l. 3)<sup>14</sup>, interdit, nous semble-t-il, la première conclusion. Cette observation constitue un obstacle à l'interprétation de cette section qui y voit une collection de formules liturgiques. La seconde conclusion s'impose, donc, et celle-ci entraîne cette nouvelle conclusion : les noms/formules en question ne sont pas au jussif<sup>15</sup>, forme qui se termine en -ø. Il s'agit soit de l'indicatif en -u, soit du volitif en -a (ou même de l'*energicus* en -an). Or, d'après l'étude de Gröndahl, ces dernières formes sont absentes de l'anthroponymie ougaritique, la forme unique de l'imparfait étant YQTL-ø<sup>16</sup>. Il en va de même de l'anthroponymie amorite<sup>17</sup>. Ce fait grammatical, confirmé dans ce texte par deux verbes différents, semble indiquer que les divinités de RS 24.246:15-28 et RS 24.250+:3-5 n'étaient ni des hommes divinisés<sup>18</sup>, ni des êtres surhumains portant des noms humains. On est obligé de conclure qu'il s'agit de divinités dont chacune a reçu un nom créé de toutes pièces, dont la forme n'est calquée ni sur l'anthroponymie ni sur la théonymie classique<sup>19</sup>, consistant en une formule à l'indicatif ou au volitif en -a (ou en -an)<sup>20</sup>.

Dernière remarque concernant la structure de ces noms : s'il ne s'agit pas d'anthroponymes, la divinité dont le nom figure dans tel nom ici sera la divinité portant le nom entier. *Ygbhd* signifie donc que *Haddu* agit de la façon indiquée. Autrement dit, chaque nom doit désigner une manifestation de la divinité en question, et l'interprétation de chaque nom doit refléter ce fait. Or, dans les deux noms où ne figure pas un verbe à l'imparfait ('*mtr* et '*zb'l*'), l'élément théophore est sans toute possible le sujet de la formule. Il est légitime de conclure qu'il en est de même des autres noms, à savoir : la divinité nommée ne sera pas le complément d'objet direct du verbe dont une entité qui n'est pas nommée serait le sujet<sup>21</sup>.

14. Les quatre théonymes se trouvant aux lignes 11-14, où le séparateur n'était pas employé, constituent chacun un nom composé, consistant en « nom divin + qualificatif », par exemple « '*Anatu* la mutilée ». Les noms se trouvant aux lignes 15-28 auraient une structure *grosso modo* similaire : « nom divin et qualificatif » (où l'ordre des deux éléments n'est pas fixé), et le séparateur n'aurait pas été employé pour la même raison qu'aux lignes 11-14, à savoir parce qu'il s'agissait d'un théonyme vu comme unité (voir l'exposé qui suit).

15. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545-46 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 331. Cf. Dahood, *Bib* 49 (1968), p. 368 ; De Moor, *UF* 11 (1979), p. 326-27 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 755. L'hypothèse selon laquelle il s'agirait de cris culturels divinisés (voir plus haut note 9, et plus bas, note 65) se heurte à la forme du nom (selon les auteurs cités il s'agirait de jussifs), car dans les phénomènes mésopotamiens auxquels fait allusion Xella il s'agit de véritables théonymes attribués à des statues divines, non pas de « cris culturels ». Ce fait, en conjonction avec l'absence du clou séparateur, interdit l'explication de la présence de deux {b} dans *yrgbb'l* et *ydbb'l* comme relevant de la présence de deux mots véritablement indépendants dans un « cri culturel ».

16. *PTU* (1967), p. 41-42, 57-60. Il faut évidemment regarder uniquement les noms composés, car les hypocoristiques qui ne comportent que la forme verbale peuvent porter la voyelle casuelle du nom (propre) qu'est devenue la forme verbale.

17. Huffmon, *Amorite* (1965), p. 63-86.

18. Particulièrement invraisemblable est l'hypothèse qu'il s'agit de noms de rois (Tarragon, *Culte* [1980], p. 167 ; del Olmo Lete, *UF* 18 [1986], p. 84-87, 95 ; idem, *AuOr* 5 [1987], p. 44-46 ; idem, *Religião* [1992], p. 45-47, 117-20 ; De Moor, *Rise* [1990], p. 239-41), car la liste nominative royale qu'est RS 24.257 (*y'drd* et *nqmd* ; cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. V) aussi bien que l'usage normatif des autres textes ougaritiques montrent que le /h/ de l'élément théophore *Haddu* dans ces noms royaux avait disparu ; or, le /h/ est présent ici (l. 15, 28). Voir encore plus loin, notre commentaire de la ligne 15.

19. Nous sommes parfaitement d'accord avec Stamm, quand il constate que la structure « Imperfekt + GN » n'est pas propre à la théonymie (*UF* 11 [1979], p. 755, 758). En effet, il ne s'agirait pas ici de théonymes cités d'après le panthéon classique de la région, mais de formules nouvelles désignant des manifestations divines particulières. L'existence d'un modèle pour de telles créations est prouvée : 1° par les manifestations divines nommées dans RS 4.474 (dont la structure du nom est autre), et 2° par le théonyme amorite *Itūr-mer* (cité au commentaire des lignes 20, 23 – la seule différence entre les noms de ce texte et le théonyme amorite serait dans la forme de l'élément verbal, à savoir, avec terminaison /-u/ ou /-a/ au lieu de /-ø/).

20. Voir déjà Pardee, « *Marziḥu ...* » (1996), p. 282-83.

21. La structure qu'impose De Moor pour cette liste (*UF* 2 [1970], p. 326-27, seconde interprétation), où certaines entrées (l. 15, 20, 23, 27) ont pour fonction d'être le sujet des formules verbales suivantes, nous paraît arbitraire et invraisemblable (abandonnée par son auteur dans *Rise* [1990], p. 240-41). L'interprétation de Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 545-46), selon laquelle il s'agirait de « Gebetsrufen » divinisés, permet l'interprétation de certains éléments théophores comme le sujet de la

L'élément le plus frappant de la structure de la liste en tant que liste est la répétition d'un même nom. Cela arrive trois fois : *ydbil* se trouve aux lignes 17 et 21, *yāršil* aux lignes 18 et 24, et '*mt*' aux lignes 20 et 23. Nous voyons deux façons d'expliquer ces répétitions : il s'agira soit d'une sorte de généalogie, soit d'une organisation pratique selon les besoins d'un rite particulier. Del Olmo Lete a choisi la première possibilité, basant son interprétation sur l'identification entre *yrgbb'l*, ligne 16, et la même suite de signes en CTA 6 VI:57, et cherchant à établir un lien entre les noms de cette liste et les rois d'Ougarit<sup>22</sup>. L'identité entre notre texte et celui de CTA 6 étant douteuse (voir commentaire de la ligne 16), et l'identification de ces noms comme des anthroponymes n'étant pas possible (voir remarques précédentes), l'hypothèse est inadmissible sous la forme proposée<sup>23</sup>. Et, vu la structure des noms de cette liste, où la divinité nommée est vraisemblablement le sujet du verbe, on ne pensera pas à voir ici des noms attachés secondairement à telle manifestation, par exemple une statuette, des rois défunts. Si généalogie il y a, c'est donc une généalogie strictement divine. En faveur de l'autre possibilité, à savoir qu'il s'agisse des dieux honorés au cours d'un rite particulier, et que ce rite comporte la répétition d'offrandes à une même divinité, on peut citer le fait qu'un rite connu a suivi l'ordre de mention de la première partie du texte (l. 1-14 RS 1.001:13-19). Il est donc légitime de penser qu'un rite a pu exister qui correspondait directement à notre texte, et que la seconde section principale (ici les lignes 15-28) non seulement était divisée en deux parties (comme RS 1.001:13-19 *šrp ... dbhm*) mais comportait aussi des éléments répétés. Remarquons dans ce sens que la distribution des noms de RS 24.246:15-28 permet une seule division, à savoir après la ligne 20, car les trois noms répétés se trouvent avant et après cette ligne.

Cinq divinités figurent dans le « panthéon » de ces noms propres : *Haddu* (l. 15, 28), *Ba'lu* (l. 16, 25-27), '*Ilu*' (l. 17-19, 21, 24), '*Ammu*' (l. 20, 23), et *Li'mu* (l. 22). *Haddu* se trouve deux fois, dans deux noms différents ; *Ba'lu* quatre fois, dans quatre noms différents ; '*Ilu*' cinq fois, dans trois noms différents ; '*Ammu*' deux fois, dans un seul nom ; *Li'mu* une seule fois. Sur ces cinq théonymes, seuls *Ba'lu* et '*Ilu*' jouent un rôle important dans les rites comme dans les textes mythologiques. *Haddu* ne revient que rarement dans les textes mythologiques et ne figure qu'ici dans les textes de la pratique. Le sens du mot *lim* en RS 17.100A+B:12' et en RS 1.064:5', les seuls textes de la pratique où on le trouve, est incertain, mais on peut penser qu'il s'agit dans le premier cas du nom commun, dans le second du théonyme. Enfin, on peut douter que '*Ammu*' ait joui de l'état de divinité indépendante : le terme sert le plus souvent de qualificatif d'une divinité connue. *Haddu* et *Li'mu* étant bien connus par les textes de Mari, on peut dire qu'ils appartiennent au passé « amorite » des Ougaritains.

Le seul rite où figurent certaines de ces divinités, à savoir RS 24.250<sup>+</sup>, étant strictement royal (tout se passe au palais du roi), on peut tirer la conclusion provisoire qu'il s'agit de divinités liées particulièrement à la dynastie royale, comme le laisserait entendre déjà la présence ici de *Haddu*, le principal élément théophore des noms royaux ougaritiques. On hésitera pourtant devant l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un rite funéraire proprement dit (voir commentaire de RS 24.250<sup>+</sup>). Enfin, il n'existe aucune raison d'interpréter les théonymes attestés par RS 24.250<sup>+</sup>:3-5 comme désignant autre chose que les divinités figurant sur cette liste-ci qui portent les mêmes noms<sup>24</sup>.

formule, et d'autres comme le complément d'objet direct (pour la critique de cette interprétation, voir plus haut, la note 15, et plus bas, la note 65).

22. *UF* 18 (1986), p. 84-87, 95 ; *AuOr* 5 (1987), p. 43-46 ; idem, *Religión* (1992), p. 45-47, 117-20, 149 ; hypothèse acceptée par De Moor, *Rise* (1990), p. 239-41, et par Dietrich et Loretz, *UF* 25 (1993), p. 104-5 (qui, de plus, mettent le nom '*zb'l*', l. 27, en rapport avec le '*Azazel*' du jour d'expiation tel que le rite est rapporté en Lév. 16).

23. On peut aussi objecter qu'on connaît le nom que portaient les rois d'Ougarit défunts et divinisés, et il s'agit du même nom que ces rois portaient de leur vivant (voir RS 24.257 *verso* : Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. V).

24. Dans l'interprétation proposée par De Moor, qui accepte l'hypothèse de Del Olmo Lete selon laquelle il s'agirait d'anthroponymes, la liste de RS 24.246 fait suite à celle de RS 24.250<sup>+</sup> (*Rise* [1990], p. 240). Les points d'interrogation dans le tableau que propose De Moor des prétendues correspondances entre ces deux textes, d'un côté, et la liste nominative des rois d'Ougarit défunts et divinisés, de l'autre (RS

Signalons enfin que le rapport de structure que voit del Olmo Lete entre les deux listes nominatives de ce texte et RS 1.001:13-22, où les divinités de RS 24.246:15-28 correspondraient à *'Ināšu 'Ilīma*<sup>25</sup>, n'est pas aussi précis qu'on ne le voudrait : entre les divinités de RS 1.001:13-20 et *'Ināšu 'Ilīma*, on rencontre les déesses *Ĝalmatu* et *Ba'latu Bahatīma*, qui ne trouveraient pas leurs correspondantes en RS 24.246.

Ligne 15 *ygbhd*. L'élément *yrgb-* étant attesté par deux fois plus bas (l. 16, 22), certains ont voulu corriger ici dans ce sens<sup>26</sup>, tandis que d'autres ont proposé telle explication du texte actuel<sup>27</sup>. Devant le mystère que constitue le texte du verso, il nous paraît osé de vouloir le corriger. Ceci dit, il n'est pas moins vrai qu'aucune des étymologies proposées n'est entièrement satisfaisante : les explications proposées pour *√GB* et *√NGB* sont tirées de l'arabe, alors que les formes *yrgbb'ī* et *ydbb'ī* montrent que « Haddu est haut » devrait s'écrire *ygbhhd*<sup>28</sup>. Parmi ces trois solutions, celle qui paraît la moins douteuse est celle qui fait appel à la racine *NGB*, car celle-ci est au moins attestée en ougaritique (*CTA* I4 II:85, 86, IV:176, 177), dans un contexte ayant trait apparemment aux provisions d'une armée<sup>29</sup>. Ce nom pourra donc signifier « Haddu est généreux ».

La présence du /h/ dans les noms *ygbhd* et *ydbhd* constitue un argument de poids contre l'hypothèse selon laquelle ces noms seraient des noms royaux, car la première consonne du théonyme n'est jamais conservée dans les noms royaux ougaritiques (voir plus haut, n. 18). En ce qui concerne les noms de forme « YQTL + *Haddu* », l'aphérèse du {h} n'est peut-être pas étrangère au fait que la forme verbale est toujours YQTL + ∅ (/yaggubu + haddu/ → /yaggubuhaddu/, alors que /\*yaggub + haddu/ → /\*yaggub(b)addu/), bien que l'aphérèse se trouve aussi dans d'autres types de noms (par ex., *nqmd*). Dans tous les cas, la constance de l'aphérèse dans l'anthroponymie ougaritique<sup>30</sup> ne fait que souligner le côté factice de ces noms conservant le /h/.

La divinité *Haddu/Hadad* ne figure dans ces textes rituels que dans ces théonymes et elle ne se rencontre que très rarement dans les textes mythologiques. En revanche, la forme (*H*)*addu*, avec disparition du /h/, est caractéristique de l'onomastique royale à Ugarit (par ex., {y'ḏrd}, /ya'ḏur(r)addu/, de la liste nominative royale RS 24.257:17b). Ceci laisse entendre que la vénération de la divinité ne pouvait pas avoir totalement disparu — on sait d'après l'orthographe syllabique, où l'élément théophore s'écrit DINGIR.IM ou DINGIR.X, que les Ugaritains comprenaient parfaitement bien le sens de ces vieux noms amorites. On doit en conclure que *Haddu* paraissait dans le culte ougaritique sous la forme de *Ba'lu*. Les données font défaut pour nous permettre de savoir si l'une ou l'autre des manifestations de *Ba'lu*, par exemple *Ba'lu Halbi*, se rapprochait plus que les autres de l'ancienne divinité des Amorites. Par la présence de *Haddu*, même sous la forme de manifestations

24.257 verso = *Ugaritica* V<sub>v</sub> 5 = Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], ch. 5), ne font que souligner l'arbitraire du procédé.

25. Diez Macho (1985), p. 282-85 ; *UF* 18 (1986), p. 84 ; *AuOr* 5 (1987), p. 39-46 ; *Religión* (1992), p. 46-48 ; *Ritual* (1993), p. 53. On trouvera dans ces études des tentatives pour expliquer la présence de ces divinités supplémentaires, mais il n'empêche que la présence de ces divinités nuit à la symétrie à laquelle on fait appel pour identifier les divinités de RS 24.246:15-28 avec *'Ināšu 'Ilīma*.

26. Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 183, n. 197 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545 ; idem, *KTU* (1976), p. 109 ; idem, *CAT* (1995), p. 117 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 756, 757 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 328 ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 86 ; idem *AuOr* 5 (1987), p. 44, 46 ; idem, *Religión* (1992), p. 46, 118 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 240 (changement d'avis par rapport à *UF* 2 [1970], p. 326).

27. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 327 : *√GBH* « être haut » (« It might contain the root *gbh* 'to be high' ... ») ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 6 : *√GB* (*mediae infirmae*) « exaucer » ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, n. 106 : *√NGB* « be noble ». Virolleaud n'a pas corrigé le texte, mais il n'en a pas proposé d'interprétation, non plus (*Ugaritica* V [1968], p. 594 ; de même Gordon, *UT* [1965], § 19.1071).

28. Certes, la première consonne du théonyme *Haddu* disparaît souvent dans les anthroponymes ougaritiques (par ex., *nqmd*), mais les deux noms de ce texte dans lesquels sont conservées les deux consonnes du théonyme (l. 15, 28) montrent que cela n'est pas le cas ici.

29. *√GB* pose le problème supplémentaire de signifier « répondre, exaucer » aux schèmes dérivés en arabe (III, IV, X).

30. Parmi les quelques noms où le /h/ est conservé, aucun ne comporte la forme verbale YQTL (Gröndahl, *PTU* [1967], p. 133).

secondaires, cette liste du type « panthéon » révèle donc un aspect de la religion ougaritique absent des autres textes rituels connus jusqu'à ce jour. Le lien étroit entre les textes de ce genre et les rites sacrificiels, qui se voit surtout dans RS 1.001:13-19 et RS 24.643:1-12, 23-45, fait croire que ces manifestations de *Haddu* ont dû être l'objet, elles aussi, d'un culte sacrificiel, seule forme attestée d'un culte de ce genre en l'honneur de *Haddu/Hadad* à Ougarit.

Lignes 16, 22 √RGB. Parmi ceux qui ont analysé la signification des éléments dont sont composés ces noms, le plus grand nombre ont préféré voir ici le sens d'« avoir peur, faire peur » (< l'arabe) <sup>31</sup> à celui de « motte (de terre) » <sup>32</sup>. Le problème que pose l'étymologie arabe est que dans cette langue les I<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> formes signifient « avoir peur, craindre, honorer, vénérer, respecter », prenant le sens quasi causatif d'« effrayer » seulement à la VIII<sup>e</sup> forme ; or, la plupart des exégètes n'ont pas accepté que *Ba'lu* « ait peur ». Si on accepte cette étymologie, il faut conjecturer soit que la forme est ici au passif <sup>33</sup>, soit que la distribution des schèmes verbaux n'était pas identique à celle de l'arabe. Dans le second sens, la solution la plus obvie dirait que le schème-D en ougaritique n'était pas attributif comme en arabe (« attribuer à quelqu'un la qualité de faire peur »), mais factitif (« créer la peur dans quelqu'un »). Ces noms ne suivant pas précisément les normes de l'anthroponymie, où le passif est rare, la première solution est envisageable (« NPD est tenu en crainte »).

Quant à *yrgbb'l* (l. 16), il n'a pas échappé à l'attention de certains exégètes que la même suite de signes se trouve en CTA 6 VI:57 : {ādn . yrgb . b'l . trmn} <sup>34</sup> (il s'agit d'une ligne du colophon à une des tablettes mythologiques). Ces termes servant de qualificatifs pour le roi d'Ougarit *Niqmaddu*, l'identification au *yrgbb'l* de notre texte a permis de rapprocher notre texte et la liste nominative des rois d'Ougarit (RS 24.257 verso) <sup>35</sup>. Pourtant, on est obligé de remarquer la présence du clou séparateur entre *yrgb* et *b'l* dans le colophon du texte mythologique : corriger le texte du colophon en éliminant le séparateur <sup>36</sup> pour en faire une unité, — le même nom propre qu'en RS 24.246:16 —, nous paraît, devant le petit nombre de données à notre disposition, un peu osé <sup>37</sup>. Aussi, attacher *b'l* à *yrgb* dans le colophon laisse *trmn* comme attribut du roi *Niqmaddu*, usage qu'aucun texte n'appuie <sup>38</sup>. Il est donc préférable de garder l'interprétation de *ādn yrgb* et de *b'l trmn* comme deux éléments parmi

31. De Moor, *UF* 1 (1969), p. 188 ; idem, *UF* 2 (1970), p. 326-27 ; cf. idem, *Anthology* (1987), p. 100 ; idem, *Rise* (1990), p. 239 ; Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 105 ; von Soden, *AHW*, Lieferung 10 (1971), p. 941 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, n. 106 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 6 (« honorer ») ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 756 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 330.

32. Dahood, *BiOr* 38 (1981), col. 381 : « may mean that Baal is the clod or that he causes clods ».

33. Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, n. 106.

34. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 557 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388-89, n. 15 ; del Olmo Lete, *UF* 18 (1986), p. 85 ; idem, *AuOr* 5 (1987), p. 44 ; idem, *Religión* (1992), p. 117 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 55-56 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 100, n. 484 (*yrgb* et *trmn* seraient des divinités de rang inférieur desquelles *Ilmilku* serait le maître) ; idem, *Rise* (1990), p. 100, 240 (n. 97).

35. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), ch. V. Le rapprochement était fait par del Olmo Lete, *ibid.*, suivi par De Moor, *Rise* (1990), p. 239-41 (qui, lui, n'accepte pas le lien avec CTA 6 VI:57 – voir ici plus bas).

36. Pour Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 557, le séparateur serait « überflüssig ». Del Olmo Lete ne considère pas le problème épigraphique. Voir ici plus haut, la note 34, et notre critique dans la note 272 du commentaire de RS 1.001.

37. C'est la conclusion à laquelle aboutit De Moor, *Rise* (1990), p. 240, n. 97.

38. Parmi ceux qui interprètent CTA 6 VI:57 de la façon décrite plus haut, Dietrich, Loretz et Sanmartín se demandent comment il se fait que le colophon se termine par trois noms divins (*UF* 7 [1975], p. 557 ; ultérieurement, Dietrich et Loretz ont décidé qu'il s'agit d'un début de liste de vœux, liste ici tronquée : *UF* 12 [1980], p. 389), alors que pour del Olmo Lete il s'agirait du terme hourrite *šarruma* emprunté à l'accadien « *šarru*, es decir, 'rey'/*mlk* » (*AuOr* 5 [1987], p. 66 ; cf. idem, *OLA* 55 (1993), p. 55). Il explique le -n est comme soit l'allongement sémitique, soit l'indice qu'il s'agit en fait de la divinité « *Šarrumani* ». Il n'existe, pourtant, aucun indice que le nom commun ait été emprunté en ougaritique, pour pouvoir être allongé par -n, ni que le nom propre divin fût devenu nom commun en ougaritique.

les titres du roi *Niqmaddu*<sup>39</sup>. Pour *trmn*, au moins, l'interprétation comme nom de lieu n'est pas invraisemblable, et le nom de lieu biblique *Argōb* semble être dérivé de la même racine que celle de *yrgb* (voir déjà notre discussion de *trmn/trmnm* en RS 1.001:12). Le seul lien possible entre cette liste et celle de RS 24.257 est donc brisé, et toute raison disparaît pour vouloir voir quelque rapport que ce soit entre les deux textes<sup>40</sup>.

Pour la conclusion à tirer de l'orthographe de {yrgbb<sup>c</sup>l}, voir le commentaire des lignes 15-28.

Lignes 17, 21, 25, 28 *ydb*-. La majorité voit ici la racine NDB, bien que les gloses varient d'un auteur à l'autre<sup>41</sup>.

Lignes 18, 24 *yāršil*. L'identification de la racine ne laisse doute, mais que signifie un nom qui met en rapport la divinité *Ilū* avec la racine signifiant « désirer, demander » ?<sup>42</sup> Il pourrait s'agir soit du passif (« *Ilū* est désiré »), soit de l'actif, où le complément d'objet direct n'est pas exprimé (« *Ilū* désire [le bien de ses fidèles] »). La réponse dépendra en partie de la distribution des formes en ougaritique : Sanmartín a tenté de démontrer que les formes où figure {ā} reflètent le schème-N, faisant appel à l'absence du schème-D en accadien<sup>43</sup>. Pourtant, le schème-N en accadien est passif<sup>44</sup>,

39. Faire de *Ilmilku* un médium dont les esprits familiers s'appelaient *Yaraggib* et *Tharrumannu* (De Moor, *Anthology* [1987], p. 100, n. 484 ; idem, *Rise* [1990], p. 99-100) ne s'appuie sur aucune donnée concrète, relevant uniquement du texte discuté de CTA 6 VI:57. Cela sert évidemment les vues du savant néerlandais sur la religion ougaritique mais n'est pas moins fantaisiste pour autant.

40. De Moor, *Rise* (1990), p. 240, n. 97, qualifie l'hypothèse de del Olmo Lete de « brilliant discovery » tout en éliminant le lien avec CTA 6 VI:57. Sans ce lien le rapprochement des deux listes est tout à fait arbitraire, ne reposant sur aucune donnée d'ordre textuel, onomastique, épigraphique, mythologique .... Remarquons aussi que la restitution de RS 24.257 que propose De Moor, et qui sert d'argument pour rapprocher ce texte de RS 24.246, n'a aucune valeur épigraphique : non seulement il adopte plusieurs lectures impossibles (telles que {gtr} à la ligne 26', où il existe une fin de signe qui ne peut appartenir à {r}, et {ārhl}b à la ligne 20', où le signe visible est {d}), mais il interprète l'organisation des noms comme comportant une suite de deux noms placés l'un en face de l'autre, au lieu d'y voir deux colonnes indépendantes. L'état de la tablette est tel qu'on ne peut pas déterminer avec une certitude absolue l'ordre de mention de ces noms royaux, mais le trait au centre du verso existe sans aucun doute, et l'interprétation comme texte en deux colonnes est appuyée par l'absence de tout trait horizontal entre les lignes. En effet, nous ne connaissons aucun exemple de la disposition du texte sur la tablette que préconise De Moor, alors qu'il existe un grand nombre de tablettes où le trait vertical indique la disposition par colonnes (cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 118, n. 18). Il nous paraît donc inutile de revenir sur l'avis général, que nous aussi avons adopté dans notre commentaire de RS 24.257 (*Les textes para-mythologiques* [1988], ch. V), et qui interprète le verso de ce texte comme ayant porté primitivement le nom du roi d'Ougarit le plus récent au début de la liste, à savoir en haut à gauche, et le nom du premier roi d'Ougarit à la fin de la liste, à savoir en bas à droite. Enfin, remarquons que De Moor ne tient pas compte de la possibilité que le nombre total des rois ait été plus grand que n'indique la tablette RS 24.257 dans son état actuel. En effet, il laisse de côté le texte disparu en haut du verso de la tablette ; il indique trente noms, alors que la tablette a pu en porter jusqu'à cinquante – il faudra de nouvelles découvertes pour nous indiquer le nombre exact des rois d'Ougarit (cf. Pardee, *ibid.*, p. 173-74).

41. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326, 327 « call upon » ; Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 105 « call » ; Dahood, *RSP* II (1975), p. 26 « to be generous, noble » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), 545 « rufen, herbeirufen, antreiben » ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, n. 106 « be generous » ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 756 « antreiben zu ». On remarquera que le verbe accadien *nadābu*, auquel certains de ces auteurs font appel, est rayé du lexique accadien par le CAD N<sub>1</sub>, p. 41.

– Gordon rapproche ce nom propre du nom commun *mdb* « flood » (*UTSupp* [1969], § 19.1073a), dont le *m*- serait préformante (*UT* [1965], § 19.1425).

– Herdner fait appel au verbe accadien *dabābu*, « parler » (*Ugaritica* VII [1978], p. 6), solution envisagée aussi par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *ibid.*, et par Xella, *TRU* I (1981), p. 330-31.

42. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326 : « implores Ilu » (seconde interprétation) ; Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 105 : « El implores » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 545 : « Es verlange, fordere GN! » ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100, n. 106 : « 'to desire', here possibly causative intensive » ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 755, 756 : « Il hat begehrt » (citant l'anthroponyme mésopotamien <sup>d</sup>*Sin-apla-īriš*, qui peut pourtant refléter *erēšu*, « planter »).

43. *UF* 9 (1977), p. 261-62.

44. *CADE*, p. 285.

alors que les formes ougaritiques en question sont actives, et il est donc préférable de voir les formes actives en ougaritique comme étant soit au schème-G<sup>45</sup>, soit à deux schèmes, G et D.

Lignes 19, 26 RGM. Certains spécialistes ont voulu voir ici le même verbe que R'M en hébreu, dont le sens est « tonner »<sup>46</sup>. Pourtant, comme on l'a déjà signalé<sup>47</sup>, le rapport entre les verbes dans les deux langues n'est pas encore établi par attestation en ougaritique. Qui plus est, un texte ougaritique semble indiquer que le mot ougaritique pour le « tonnerre » comportait /' / au lieu de /g / : il s'agit du mot *r't* en RS 24.245:4, dont l'identification de la racine n'est pas certaine<sup>48</sup>. Il est donc très aventureux d'utiliser notre texte pour prouver que *'llu*, comme *Ba'lu*, est producteur de tonnerre<sup>49</sup>. Mieux vaut voir ici un tout autre sens. Ce texte contenant les seules attestations du verbe en ougaritique, il est impossible de cerner son sens de près, mais l'étymologie arabe citée par De Moor<sup>50</sup> offre plusieurs possibilités.

Lignes 20, 23 *'mtr*. Sur le sens général de ce nom il ne peut y avoir de doute : il s'agit de l'élément nominal *'amm-*, signifiant « oncle (paternel) », auquel est joint l'élément verbal signifiant « revenir, retourner ». Il reste pourtant à identifier 1° la divinité désignée par le nom<sup>51</sup>, et 2° la forme du verbe (parfait, participe, impératif ?)<sup>52</sup>.

Prenant d'abord la seconde question : la forme *'Ammutāru* montre la forme que prend le second élément dans un anthroponyme<sup>53</sup>, et nous ne voyons pas de raison solide de penser que le théonyme aurait pris une forme différente, car il s'agit d'un acte qu'accomplit la divinité, tout comme les noms de cette liste qui comportent un verbe à l'imparfait<sup>54</sup>.

45. C'est l'hypothèse de Tropper, *UF* 23 (1991), p. 356-58.

46. Dahood, *Psalms I* (1965), p. 108, 176 ; idem, *Bib* 49 (1968), p. 368 ; idem, *BiOr* 38 (1981), col. 381 ; Gordon, *UTSupp* (1969), § 19.2343a ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546 ; Cunchillos, *Salmo* 29 (1976), 78, cf. p. 145 ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 100, n. 106 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 756-57 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 331. Cf. Brown, *Serpent Charms* (1974), p. 105 ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 6 ; Kloos, *Combat* (1986), p. 109-10 ; HAL, Lieferung IV (1990), p. 1181-82. Dans un premier temps, Dietrich et Loretz avaient interprété ces noms comme des anthroponymes comportant l'ougaritisation de l'accadien *rhm*, racine qui correspond proprement à *rhm* en ouest-sémitique (*OLZ* 62 [1967], p. 549).

47. Cf. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 6 ; Pardee, *Textes para-mythologiques* (1988), p. 137, n. 73.

48. Voir l'exposé et les éléments bibliographiques cités par Pardee, *ibid.*, p. 137, auxquels on ajoutera Loretz, *Psalms* 29 (1984), p. 116 ; Dietrich et Loretz, *UF* 17 (1986), p. 129, 134-36 ; Wyatt, *UF* 19 (1987), p. 395 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 594, 598.

49. Dahood, *Psalms I* (1965), p. 176. Cf. Cunchillos, *Salmo* 29 (1976), p. 145 ; Kloos, *Combat* (1986), p. 109-10.

50. *UF* 2 (1970), p. 326 (traduisant « have compassion »), 327 (citant l'arabe *raḡama*, « to be humble », l'hébreu *rā'am* II, « to be disconcerted », le syriaque *rē'em*, « to have compassion »). Cf. aussi Brown, Herdner, Kloos, et HAL (références dans la note 46).

51. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326-27 « *'Ammutaru* » ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546 « (Gott) *'Ammu* » ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 7 « 'parent', 'protecteur' ».

52. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 326-27 « *'Ammutaru* » (signale l'existence de l'anthroponyme *a-mu-ta-rV* en syllabique ; cf. Xella, *TRU I* [1981], p. 331 ; voir notre discussion ci-dessous). La traduction « (Gott) *'Ammu* des *tr* » (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 546, avec hésitation ; changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1980, voir la note 54) nous paraît hors de propos, tout comme « alternatively » (Gray, *Ugaritica VII* [1978], p. 100, n. 106). La nouvelle analyse de *'mtr* par De Moor comme comportant apparemment la racine YTR (*Rise* [1990], p. 241, n. 98 : on ne trouve que la traduction « the (divine) paternal uncle is outstanding ») a peu de chances d'être juste, car la forme des noms contenant un verbe à l'imparfait montre que ces noms étaient créés de toutes pièces, et que chaque élément gardait sa forme fondamentale ; on attendrait donc que le /y/ de la racine YTR soit conservé dans ce nom s'il s'agissait bien de cette racine.

53. *Ugaritica V<sub>N</sub>* 28 verso l', 3', 12', 16'. L'orthographe *a-mu-ta-ra* à l'accusatif et *a-mu-ta-ri* au génitif montre que la voyelle finale est la voyelle casuelle des noms (propres), et que le nominatif serait /'ammutāru/. On peut douter de l'identification de ce nom avec un nom similaire se terminant par *-nu* attesté par plusieurs textes de *PRU III* (voir l'index à la p. 239).

54. Le participe n'étant pas employé dans l'anthroponymie amorite (Huffman, *Amorite* [1965], p. 61-94), on identifiera la forme *-tāru/-taru* comme un parfait (on peut hésiter sur la longueur de la première voyelle : les difficultés qui existent pour tracer l'histoire des verbes *mediae infirmae* en ouest-sémitique sont bien connues). L'impératif (Dietrich et Loretz, *UF* 12 [1980], p. 389, n. 15) aurait comme voyelle

On ne connaît l'existence d'une divinité 'Ammu ni par les textes d'Ougarit<sup>55</sup>, ni par ceux de Mari<sup>56</sup>, et l'on peut douter donc qu'il s'agisse ici simplement d'une divinité 'Ammu. On préférera voir dans cet élément l'épithète portée par une divinité proprement dite. Aucune donnée n'existe pour établir sans hésitation l'identité de cette divinité, mais, dans le contexte du « panthéon » de ces noms propres (voir plus haut), *Dagan* doit être le candidat principal. D'abord en raison de son importance dans le « panthéon » amorite que ce texte semble refléter au moins en partie, ensuite en raison de la célèbre formule, restée en partie énigmatique, attestée par l'un des textes « prophétiques » de Mari, à savoir *tūra Dagan* (ARM 10 : 50:19-20).

Une autre donnée qui nous est parvenue par les textes de Mari peut servir pour appuyer l'interprétation de 'mtr comme théonyme, à savoir l'existence d'un théonyme composé où figure justement l'élément verbal TR. Il s'agit de *dI-túr-me-er* qui joue le rôle de théophore dans les anthroponymes tels que *Ha-an-na-dI-túr-me-er*<sup>57</sup>. Quelle que soit la nature précise des divinités nommées en RS 24.246:15-28, le théonyme mariote donne l'exemple d'un nom composé assez largement connu pour servir d'élément théophore dans l'anthroponymie.

Ligne 22. L'élément théophore, à savoir *Li'mu*, reflète une divinité bien connue par l'anthroponymie mariote qui paraît ici pour la première fois avec certitude en ougaritique, bien que certains aient voulu la voir dans l'épithète bien connue de 'Anatu, à savoir *ybmt limm*<sup>58</sup>. D'après les spécialistes des textes de Mari, *Li'mu* serait le dieu dont *Ba'lu* est l'épithète dans cette culture, et il constituerait donc une « figure d'Addu »<sup>59</sup>. Les noms de notre texte témoignent donc de trois manifestations « amorites » du grand dieu de l'orage.

Ligne 27 'zb'l. Étant donné que la structure de ces noms est celle de « qualificatif + théonyme », on préférera voir dans l'élément 'z- l'adjectif/verbe (soit /'azzuba'lu/, soit /'azzaba'lu/, « *Ba'lu* est fort »)<sup>60</sup>, plutôt que le nom commun d'abstraction (/uzzuba'lu/, « la force [est] *Ba'lu* » ou /uzzuba'li/, « la force de *Ba'lu* »<sup>61</sup>), et surtout pas le nom commun à suffixe pronominal (/uzzība'lu/, « ma force [est] *Ba'lu* »)<sup>62</sup>.

### Conclusions générales

Comme nous l'avons vu dans notre commentaire de RS 1.001:13-19, les divinités nommées ici aux lignes 1-14 ont toutes des rapports avec la nuit, avec la terre et ses produits, et avec les régions infernales ; la notion unificatrice est celle de la nuit, car l'obscurité règne à l'intérieur de la terre.

La seconde partie de ce texte énumère quatorze manifestations de cinq divinités, à savoir, 'Ilu, trois manifestations du dieu de l'orage, et, peut-être *Dagan* (si cette divinité se cache derrière l'élément 'm- du nom 'Ammutāru). Il s'agit donc des divinités qui correspondent plus ou moins directement aux principales divinités du « panthéon » ougaritique, à l'exception de 'Ilu'ibī, celles qui

---

interne /ū/, et, de toute façon, cette forme de √TR n'est pas attestée dans l'anthroponymie. Pour l'imparfait de ce verbe, voir Gröndahl, *PTU* (1967), p. 202, 328 (les personnes portant les noms en question ne sont pas des Ougaritains).

55. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 109. Jusqu'ici, aucune donnée provenant d'Ougarit n'appuie l'idée que l'« oncle divin » serait la divinité lunaire, comme en sud-arabique (cf. Höfner, *WdM* I [1965], p. 494-95 ; Müller, *UF* 1 [1969], p. 84, n. 49).

56. Huffmon, *Amorite* (1965), p. 196-98.

57. Huffmon, *ibid.*, p. 271-72.

58. Margalit, *Matter* (1980), p. 135 ; Pardec, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 124, 125. Voir aussi plus haut, RS 1.[064]':8, où {l il lim'ml} pose un problème d'interprétation.

59. Charpin et Durand, *RA* 80 (1986), p. 160-61, n. 91. Concernant *Li'mu* à Ébla, voir Stieglitz, *Eblaitica* 2 (1990), p. 82. Voir aussi les autres éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 459, auxquels on ajoutera Avishur, *Word Pairs* (1984), p. 378, n. 4.

60. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 6 ; Stamm, *UF* 11 (1979), p. 757 (interprétation préférée).

61. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546. Cf. Stamm, *UF* 11 (1979), p. 757 (interprétation possible).

62. Cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 327 « 'Azziba'lu » (sans interprétation).

occupent les lignes 3-11 de RS 1.017. Toute hypothèse fondée sur l'identification entre ces noms et des anthroponymes nous paraît vouée à l'échec par la forme même que prennent la plupart de ces noms (tous ceux qui comportent un verbe à l'imparfait).

Quelle est l'origine de ces théonymes ? Sans éléments de comparaison, il est très difficile de répondre à cette question. Nos textes donnent deux points de repère : RS 4.474 montre que de nouvelles manifestations des divinités principales d'Ougarit peuvent prendre place dans une liste nominative, et RS 24.250<sup>+</sup> montre que trois des divinités de RS 24.246 *verso* pouvaient bénéficier de sacrifices exactement comme les divinités du « panthéon » de divinités principales. Le rapprochement de RS 1.001:13-19 ( RS 24.246:1-14) et RS 24.250<sup>+</sup>:3-5 ( RS 24.246:17-18, 20-21, 23-24) <sup>63</sup> fournit une base à l'hypothèse selon laquelle ce texte correspond à des rites où figuraient toutes ces divinités dans l'ordre observé ici, rites dont les textes ne nous sont pas parvenus. Devant l'absence de données qui puissent servir de base à l'hypothèse selon laquelle notre texte énumérerait une généalogie divine, il paraît nécessaire de conjecturer provisoirement que certains théonymes sont répétés ici parce que la liturgie correspondante comportait deux parties distinctes et que les divinités nommées deux fois ont participé aux deux parties du rite.

L'analyse grammaticale des théonymes se trouvant aux lignes 15-28 a montré que la forme du nom ne correspond pas au jussif. La fonction précise de la forme YQTL-*a* restant à définir <sup>64</sup>, on pensera à l'indicatif ici (YQTL-*u*). Cette conclusion est appuyée par la forme, toute différente, des manifestations divines nommées dans RS 4.474, car il s'agit là de formules nominales, désignant donc des états, non pas des vœux de la part du célébrant. Les noms de notre texte exprimeraient donc chacun une caractéristique de la divinité concernée, caractéristique exprimée soit par une forme active (*yārš-* et *-tr*, peut-être *ygb-* et *ydb-*), soit par une forme stativale (*'z-*, peut-être *yrgm-*), soit par une forme passive (*yrgb-*). Pour les besoins du culte, nous ne voyons aucun inconvénient à l'hypothèse d'une statuette correspondant à chacune de ces hypostases <sup>65</sup>.

63. Quelle signification faut-il prêter au fait que seuls les trois noms qui figurent par deux fois sur cette liste nominative se retrouvent dans RS 24.250<sup>+</sup>, et cela dans l'ordre de mention de nos lignes 17-18, 20 ?

64. Cf. notre recension de Verreest, *Modi* (1987) dans *JNES* 52 (1993), p. 314-17 ; Tropper, *UF* 23 (1991), p. 341-52, 353-55 ; Fleming, *UF* 23 (1991), p. 150, n. 51 ; et cf. plus haut, commentaire de RS 1.009, n. 81.

65. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 546 ; idem, *ibid.*, p. 557 (« *jrgbb'l* ... einen Gott oder dessen Statue bezeichnet ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 388, n. 15 (« *yrgb b'l* – Name einer Ba'al-Statue oder Erscheinungsform des Wettergottes ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 167 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 331. L'idée qu'il s'agirait de cris culturels divinisés (« Gebetsrufe » : Dietrich, Loretz et Sanmartín, *ibid.*, p. 546 ; « Ruf » : Dietrich et Loretz, *ibid.* ; cf. Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 76) est inadmissible pour la raison grammaticale indiquée plus haut aussi bien qu'en raison de son invraisemblance du point de vue de l'histoire des religions. La dernière idée de Loretz, empruntée à Cooper, à savoir qu'il s'agirait de démons (Cooper, *Pope* [1987], p. 5 ; Loretz, *Ugarit* [1990], p. 90), heurte à la forme des noms ici, car les noms des sous-divinités auxquelles Cooper fait allusion ont la forme d'anthroponymes – c'est d'ailleurs l'argument principal de Cooper pour voir ici des démons, le savant américain ne s'étant pas rendu compte que la forme des noms de RS 24.246:15-28 ne se prête pas à l'hypothèse.



## Chapitre 35 : RS 24.247<sup>+</sup>

RS 24.247 + 24.265 + 24.268 + 24.287 + 24.328A + 24.328B  
= DO 6589 + 6657 = *Ugaritica* VII, p. 44-60 = *KTU* 1.103 + 1.145

Fig. 16

*Dimensions* : hauteur 160 mm ; largeur 140 mm ; épaisseur 38 mm.

*État* : À l'origine une tablette de grand format, mesurant probablement plus de 200 mm de haut. Presque tout le bas a été perdu, et la partie conservée est reconstituée à partir de plusieurs fragments recollés, où de grandes fentes séparent parfois les pans de texte. La reconstitution de la tablette dans son état actuel a souffert de deux inconvénients : (1) dans l'*editio princeps* le *recto* et le *verso* ont été confondus, de sorte que la ligne 1 s'est trouvée numérotée « 35 » ; (2) dans la réédition de *KTU*, le fragment RS 24.328A (= DO 6657) a été publié à part (= *KTU* 1.145)<sup>1</sup>, et ce texte fut interprété comme appartenant à un genre littéraire différent de celui de RS 24.247<sup>+</sup><sup>2</sup>. Herdner a eu raison de joindre RS 24.328A à RS 24.247<sup>+</sup>, comme il a été confirmé en 1981<sup>3</sup>, et le petit fragment est aujourd'hui recollé à la tablette principale.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* général est typique des tablettes rituelles de la vingt-quatrième campagne, et de certaines autres (voir RS 1.003 et RS 24.246). Pourtant, le scribe de cette tablette n'est certainement pas le même qui a inscrit RS 24.246, car les (i/h) ici sont faits de haut en bas, tandis que le scribe de l'autre tablette exécutait ces signes en commençant par le clou horizontal inférieur. Une forme de signe ici est particulièrement typique des tablettes provenant de la « maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies » : c'est le {t} de la ligne 12 (voir la remarque textuelle).

Pour la question de la bonne lecture du premier signe du fragment RS 24.328A, il est utile de remarquer ici que le {t} présente la forme « trilobée », c'est-à-dire que le scribe l'a inscrit sans soulever le calame de l'argile (voir de nouveau RS 1.003, cette rubrique).

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes :

---

1. On trouvera déjà la nouvelle répartition des fragments chez Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 133, où l'on apprend aussi que les « Abweichende Lesungen sowie die Behandlung von RS 24.328A beruhen auf Kollation des Textes ».

2. Les troisième et quatrième signes visibles sur le grand fragment de RS 24.247<sup>+</sup>:1, à savoir {ât}, furent corrigés en {ât} pour faire appartenir le texte au genre correspondant au genre de tératologie mésopotamienne *šumma sinništu*, à savoir celui qui traite d'omens tirés de fœtus humains mal formés. Dietrich et Loretz ont ultérieurement accepté le joint, mais avec deux tentatives de lecture inadmissibles du premier signe de RS 24.328A (cf. Pardee, *JAOS* 113 [1993], p. 615, et ici la note suivante, les « Remarques textuelles » et le commentaire).

3. Pardee, *AfO* 28 (1981-82), p. 259-60 (n. 8), p. 263 ; cf. idem, *AfO* 33 (1986), p. 117, 119-20, 122. D'après *Mantik* (1990), p. 88, l'étude de la tablette par Dietrich, Loretz et Sanmartín a été effectuée avant de connaître l'*editio princeps*, alors que pour préparer leur première publication sur ce texte ces auteurs ont bénéficié du manuscrit inédit d'Herdner (*UF* 7 [1975], p. 133). On se demande pourquoi ils n'ont pas suivi Herdner pour joindre RS 24.328A à la tablette principale, car même sur photo sont visibles certaines des caractéristiques que nous avons ultérieurement citées en faveur du joint (ibid.). Particulièrement inexplicable est l'absence de traits horizontaux dans la transcription du *verso* et de la tranche supérieure de RS 24.328A (*KTU* 1.145, p. 133), car ces traits étaient indiqués sur la copie de l'*editio princeps* et sont visibles sur photo. Tout ce qu'on trouve en guise d'explication est la phrase suivante : « Das dies [la mise à part de RS 24.328A] falsch war, ergab sich aus einer genauen Überprüfung von Schrift, Tafelform und Inhalt » (Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 88, n. 16). D'après *Mantik*, p. 91, l'étude parue dans *Maarav* 5-6 (1990), p. 89-109, est basée sur le même état du texte que reflète la traduction dans *Deutungen* (1986), p. 96-99. Dans ces deux études on trouvera RS 24.328A joint à la tablette principale, mais les lectures empruntées dans *Mantik* à notre édition parue dans *AfO* 33 ne s'y trouvent pas encore.

- RS 24.247 : fosse, p.t. 3732, à 1,95 m<sup>4</sup> ;
- RS 24.265 : fosse, p.t. 3751, à 3 m<sup>5</sup> ;
- RS 24.268 : p.t. 3687 à 1,75 m<sup>6</sup> ;
- RS 24.287 : fosse, p.t. 3772 à 3,20 m<sup>7</sup> ;
- RS 24.328 : fosse, sous p.t. 3687<sup>8</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 44-60 (photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XVI-XVII).

#### Principales études

- Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1411-12.
- Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 237-41.
- Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 95-99.
- *Maarav* 5-6 (1990), p. 92-97 et *passim*.
- *Mantik* (1990), p. 87-158.
- Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 133-40.

- Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 44-60.
- Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 117-46.
- *Fitzmyer* (1989), p. 79-89.
- Xella, *TRUI* (1981), p. 191-96.
- Xella et Capomacchia, *OrAn* 18 (1979), p. 41-58.

#### Texte

##### Recto

---

1) tāt sīn f-l[-l]dāt . ābn . mādn tqln b hwt

---

2) 'š . hn[-l](-)l'y' ātr yld . bhmth t'f-l[...]

---

3) gmš š[ ]n ykn b hwt

---

4) w l'ln ]hwn thlq

---

5) f-l[ ]rgbn ykn b hwt

---

4. D'après l'inventaire, une seule tablette porte la cote du point topographique 3732. Cf. Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 110 ; idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 11 (et plan p. 4) ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453.

5. Pour les trouvailles faites au point topographique 3751, voir Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 110 ; idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 11 (et le plan à la p. 4) ; Pardee, *Les textes para-mythologiques*, p. 228-29 et la note 11 à la p. 229 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453.

6. Il n'est pas possible de déterminer si le point topographique 3687 appartient ou non à « la fosse » proprement dite. On ne trouve le mot « fosse » dans l'inventaire à aucune des entrées pour les tablettes cotées « p.t. 3687 » (RS 24.244, RS 24.267, RS 24.268, RS 24.285 [tablette entière portant un texte en langue hourrite et n'appartenant donc pas à RS 24.251, comme nous l'avons indiqué de manière erronée dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 227], RS 24.300, RS 24.« 325 », trouvées entre 1,25 m et 1,75 m ; voir Pardee, *ibid.*, p. 193-94, n. 5), alors que pour RS 24.328, on trouve « sous p.t. 3687, fosse », sans indication de profondeur. Sur le plan *Ugaritica* VII après p. 154, le point topographique 3687 se voit à l'extrémité méridionale du petit mur qui partage la pièce, juste au bord de la fosse telle qu'elle est dessinée sur le plan fourni par Courtois pour *Les textes para-mythologiques*, p. 4 (où le point topographique 3687 n'est pas porté). Courtois n'a pas parlé de ce point topographique dans son bref exposé in *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 5-12, mais une photo montre deux tablettes et un modèle de foie non inscrit provenant du p.t. 3687 (RS 24.244, RS 24.285, RS 24.310 : voir p. 8, fig. 2/1). Cf. Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 103 (où ce fragment est mentionné sans qu'il soit question de son lieu de trouvaille) ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 193-94, n. 5 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453.

7. Courtois parle du point topographique 3772 dans *Ugaritica* VI (p. 114) et dans *Les textes para-mythologiques* p. 11, mais sans mentionner le fragment RS 24.287 (il est mentionné dans *Ugaritica* VI, p. 110, mais là son lieu de trouvaille n'est pas situé). Ce point topographique a été très fertile en tablettes : voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 119-20 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 454. Certaines tablettes portant cette cote ont en supplément dans l'inventaire une lettre de l'alphabet qui paraît refléter une tentative d'établir une série à l'intérieur du groupe : on trouve « A » à RS 24.259, « tabl. B » à RS 24.279, C nulle part, « D » à RS 24.253, « E » à RS 24.245, « tabl. F suite » à RS 24.278 et seulement « suite » à RS 24.280, RS 24.286 et RS 24.287.

8. Voir la note 6. Dans son article dans *Ugaritica* VI (1969), p. 103, Courtois parle de ce fragment comme se raccordant à RS 24.247.

---

6) [                      ]f-<sup>1</sup> w hr ʔpm . hwt<sup>1</sup>n<sup>1</sup>[----(-)]m<sup>1</sup>tn rgm

---

7) [w] i<sup>1</sup>n<sup>1</sup>[                      ]m<sup>1</sup>lkn y<sup>1</sup>hd hw[t i<sup>1</sup>bh w<sup>?</sup>] mrhy mlk  
f<sup>1</sup>tdlln

---

8) [-]f-lh . m<sup>1</sup>-l[----]f-m<sup>1</sup>ht . bhmtn[-----]f-l

---

9) i<sup>1</sup>w<sup>1</sup> in šq . [šmál] i<sup>1</sup>b<sup>1</sup>h . mlkn i<sup>1</sup>y<sup>1</sup>[-----(-)]i<sup>1</sup>b<sup>1</sup>h

---

10) i<sup>1</sup>w<sup>1</sup> in qsr[t šm]f<sup>1</sup>ál . mlk<sup>1</sup>n<sup>1</sup>[-----(-)]i<sup>1</sup>b<sup>1</sup>h

---

11) w qm š<sup>1</sup>i<sup>1</sup>r<sup>1</sup> [ . b] i<sup>1</sup>p<sup>1</sup>lth . š<sup>1</sup>mál[l                      ]n

---

12) th<sup>1</sup> . in . bh[--]f-l<sup>1</sup>dn . f-l[                      ] i<sup>1</sup>m<sup>1</sup>t<sup>1</sup>n<sup>1</sup> [...]

13) mlkn . l ypq š<sup>1</sup>[p]h

---

14) [w] in ʔušk<sup>1</sup>m b<sup>1</sup>h . i<sup>1</sup> d<sup>1</sup>r<sup>1</sup>[<sup>1</sup>                      ]f-l

---

15) i<sup>1</sup>w<sup>1</sup> in . kr<sup>1</sup> y<sup>1</sup>d<sup>1</sup>h f-l[                      ]f<sup>1</sup>y<sup>1</sup>hlq bhmt [--]f-l

---

16) [-]f-l[-]f-l[                      ] . i<sup>1</sup>bn y<sup>1</sup>hlq bhmt i<sup>1</sup>hw<sup>1</sup>t

---

17) [                      ]f-l . tnn ʔz y<sup>1</sup>hd i<sup>1</sup>b mlk

---

18) [                      ]hlq . mtn rgm

---

19) [                      ]rǵb . w tp . mšq<sup>1</sup>t<sup>1</sup>

---

20) [                      ]f<sup>1</sup>y<sup>1</sup>ʔzzn

---

21) [                      ]rn

---

22) [                      ]bh

---

23) [                      ]f<sup>1</sup>t<sup>1</sup>p<sup>1</sup>š<sup>1</sup>[...]

---

.....

*Verso*

.....

24') [                      ]f- . l<sup>1</sup>[...]

---

25') [                      ]f<sup>1</sup>i<sup>1</sup>r . lk<sup>1</sup>-l[...]

---

26') w in . šq ymn . b<sup>1</sup>h<sup>1</sup>[...]

---

27') w in . hrsp . b k<sup>1</sup>-l[...]

---

28') w in . kr<sup>1</sup> . ydh[...]

29') l ypq šph

---

30') w in . hr ʔpm . kl[...]

---

---

31') w in . lšn bh . r[...]

---

32') špth . thyt <sup>9</sup> . k[-l[...]

---

33') pnh . pn . im . ũ[-l[ ]f-łtqsm[...]

34') ymy . b'ł hn bhm[t ...]

---

35') w in . ũdn . ymn . 'bł[h ibn y]šdd hwt

36') [ w y]hslnn

---

37') w in . ũdn šmál . 'bł[h . ]fmlknł[ y]šdd hwt i'łbł[h <sup>10</sup> ...]

38') w yhslnn

---

39') w qšrt . p'nh . b'ln yğt'rl [ . h]rd . w ũhr

40') y . ykly 'rš'p

---

41') 'wł à'phł . k àp . 'šr . ilm . tb'łmł . hwt

42') [ ]f-łšt . w ydũ

---

43') [ ]f.łł rīšh . đr'čł [ . ] 'm'lk hwt

44') [-----]f'ł <sup>11</sup>

---

45') [-----]f'dłrh . yšũ . špšn . tpšłt h

wt hyt

---

46') [-----]mlkn . yd . ħrdh . yddll

---

47') [-----]f'ł . ũšrh . mrhy . mlk tnšân

48') [-----]f-łb . ydh

---

49') [----]f-ł àłrt . 'nh . w 'nh b lšbh

50') [ibn y]rps hwt

---

51') [---]bh . b ph . yšũ . ibn . yspũ hwt

---

52') w [in] p'nt . bh . ħrdn . yhpł . l mlk

---

53') w [--] lšnh . ħwtł tprš

---

54') b'f-ł[--]f-łħrh . b pıth . mlkn . yšłm l ibh

---

55') w i[n -]f'k'łbm . bh . đr'č . hwt . hyt . yhsl

*Tranche supérieure*

---

56') w 'f-ł[-] . ilm . tb'rn hwt . hyt

---

9. Lire {t<t>y}.

10. Vraisemblablement la ligne se terminait par ce mot (Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 121, 124, 125, 146).

11. On ne peut calculer qu'approximativement le nombre de signes disparus aux lignes 44'-49', 51', mais le chiffre que nous indiquons par le nombre de tirets correspondra au chiffre réel, à un signe près.

---

57') w 'nh [b] 'lšbh . mlkn y'zz 'l hph

---

58') w hr . 'w -lr . bh . mlkn yb'r ìbh

---

59') w in yd šl'mā' bh . hwt ìb thlq

---

### Remarques textuelles<sup>12</sup>

Dietrich et Loretz ont repris la question de la configuration *recto/verso*<sup>13</sup> ; aux arguments que nous avons tirés de l'orientation de l'écriture aux lignes 43'<sup>14</sup> et 45'<sup>15</sup> et du fait que le trait horizontal au début du texte a été inscrit avant l'inscription de la ligne 1, et que ce trait était donc déjà présent quand la ligne 59' a été inscrite<sup>16</sup>, ils ajoutent des arguments d'ordre général sur la présentation de la tablette et son écriture. Ce genre d'arguments n'étant pas décisif, l'argument principal peut se tirer légitimement du sens du texte, car la seule ligne qui puisse servir d'introduction est la ligne 1<sup>17</sup>.

Dans *Mantik*, le premier trait horizontal est correctement placé au-dessus de la ligne 1<sup>18</sup>.

- 1) Dans *Maarav* 5-6, Dietrich et Loretz ont suivi l'*editio princeps* pour lire {w} au début de la ligne, mais la lecture est impossible<sup>19</sup>. Dans *Mantik* ces mêmes auteurs laissent simplement tomber le premier signe, déclarant que « Vor dem a sind keine Keileinstiche sichtbar » (p. 92, n. 24). En fait il se trouve un signe devant le {ā}, et sa mise à l'écart est impensable : non seulement il existe bel et bien, mais il s'aligne bien sur le début des lignes suivantes, de sorte que son abandon ferait commencer la ligne à droite de la marge telle qu'elle est définie par les lignes suivantes<sup>20</sup>. Après nouvelle collation, nous abandonnons

12. Nous ne répéterons pas ici toutes les remarques que nous avons déjà faites à propos de l'*editio princeps* et de l'édition dans *KTU* (*AfO* 33 [1986], p. 119-24). Depuis cette publication, nous avons étudié la tablette de nouveau en 1990, lors de la préparation de la copie ci-jointe, et en 1992 pour contrôler les nouvelles lectures que l'on rencontre chez Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 87-158. Nous traiterons surtout ici des questions épigraphiques soulevées par cette dernière étude. Si ces auteurs ont une fois au moins collationné la tablette (Xella aurait fait de même [*OrAn* 18 (1979), p. 42], mais comme son texte est essentiellement celui de *KTU*, nous ne citerons ses lectures qu'exceptionnellement), pour la nouvelle étude ils ne font pas état d'une nouvelle collation de la tablette, et l'on doit tirer la conclusion que les nouvelles lectures sont le résultat d'un travail où nos propositions de lecture ont été contrôlées sur photo. Que cette méthode épigraphique soit insuffisante, on le verra maintes fois dans les remarques qui suivent. Pour l'état du texte proposé par ces mêmes auteurs dans leurs deux publications antérieures à *Mantik*, à savoir *Deutungen* (1986), p. 96-99, et *Maarav* 5-6 (1990), p. 93-94, nous citerons surtout la seconde, laissant généralement de côté la première, car là on ne trouve qu'une traduction – le texte n'est pas indiqué – et seuls les détails reflétés dans cette traduction sont donc visibles. Pour l'état du texte présenté par Dietrich et Loretz dans *Maarav* 5-6 par rapport à la traduction dans *Deutungen*, cf. plus haut, la note 3. On se rendra compte que, dans la mesure où le texte paru dans *Maarav* 5-6 reflète fidèlement la traduction dans *Deutungen*, on peut apprécier les lectures communes à ce texte et à celui de notre édition, ces études ayant été préparées indépendamment l'une de l'autre (les deux ont paru en 1986), par rapport au texte proposé dans *Mantik*, où l'on trouvera plusieurs lectures adoptées du texte de notre première étude. On trouve dans *Maarav* 5-6 une note supplémentaire qui semble avoir été rédigée après la parution de notre étude (p. 109, n. 18), mais celle-ci n'est pas mentionnée.

13. *Mantik* (1990), p. 89-90. On se souviendra que dans l'*editio princeps* la configuration était le contraire de celle qu'ont adoptée les auteurs cités et de celle que nous avons adoptée dans notre étude.

14. *AfO* 33 (1986), p. 118.

15. *Ibid.*, p. 119, n. 23 (voir aussi les remarques textuelles sur la ligne 9, p. 120 [*ad Ugaritica* VII], et sur les lignes 6 et 45', p. 122-23, 124 [*ad KTU*]). Dietrich et Loretz acceptent notre lecture de la ligne 45' (*Mantik* [1990], p. 100, sans citer de source), tout en lui refusant la valeur d'argument quant à la configuration de la tablette (*ibid.*, p. 89, n. 21).

16. Pardee, *ibid.*, p. 122, par rapport à l'emplacement du premier trait dans *KTU*. Le texte présenté dans *Maarav* 5-6 ne comporte aucun trait séparateur.

17. Pardee, *ibid.*, p. 126-29. Acceptant maintenant que RS 24.328A appartient à cette tablette, Dietrich et Loretz acceptent aussi que le sens de la ligne 1 est important pour comprendre la configuration de la tablette (*Mantik* [1990], p. 90).

18. Voir Pardee, *ibid.*, p. 122.

19. *Ibid.*, p. 119-20.

20. Le lecteur peut maintenant contrôler sur photo l'affirmation contraire par Dietrich et Loretz (*Mantik* [1990], p. 102). La configuration qu'ils proposent place le début du {ā} juste au-dessus de la pointe droite du {'} à la ligne 2 et elle laisse environ 4 mm d'espace vide (où se trouve en fait le {t} !) devant le {ā}. Bien que l'écriture de la première ligne d'un texte ne commence généralement pas en retrait

même l'éventualité d'un doute sur la lecture de {t} que nous avons une fois indiquée<sup>21</sup> : les {t} dans ce texte ont tous la forme trilobée, et le fait que les bords du signe soient ici un peu émoussés relève autant de la façon dont il est écrit que du léger dommage dont il a souffert. Il n'est pas sans ironie que la bonne lecture remonte à l'édition par Dietrich, Loretz et Sanmartín (*KTU* 1.145:1), et l'on doit supposer qu'elle est abandonnée autant pour raison d'incompatibilité grammaticale que pour raison épigraphique (voir le commentaire).

Tout en étant plausible, le séparateur après {šin} n'est pas certain<sup>22</sup>.

La lecture du premier signe visible après la lacune est {š|/l} (correctement indiqué dans *Maarav* 5-6 ; dans *Mantik*, comme dans *KTU*, un « l\* » est restitué).

La répartition correcte des signes {mādn} en un mot se trouve déjà dans *Maarav* 5-6<sup>23</sup>.

- 2) Le deuxième signe est {š}, suivi par un clou séparateur, et la lecture de {l} (*Maarav* 5-6, *Mantik*) constitue donc une correction du texte, et devrait être indiquée comme telle. Dans *Mantik*, p. 105, on trouve l'explication de la lecture : « Da die Trenner jedoch gewöhnlich feiner und länger als der hier postulierte sind, haben wir es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mit einem 'š + Trenner, sondern mit einem l zu tun ». On ne peut admettre ni l'un ni l'autre de ces arguments : le séparateur dans ce texte n'est pas habituellement plus mince et plus long que ce trait, et ces deux caractéristiques peuvent varier d'un séparateur à l'autre. Ce qui est important pour distinguer le séparateur d'un clou vertical normal, c'est la profondeur de l'impression et la présence ou l'absence d'une véritable « tête » de clou : les séparateurs sont moins profondément imprimés que ne les sont les clous normaux, et pour cette raison et pour la raison qu'ils sont imprimés comme une ligne droite au lieu de l'être comme un « clou » triangulaire, on ne voit que très rarement, lorsqu'on regarde la tablette sous une lumière rasante, une faible ombre constituant une « tête » de clou. Du trait en question aucune ombre ne se voit, alors qu'aux deux clous précédents l'ombre est nette. D'autre part, le trait est placé plus haut que les deux clous précédents, touchant, ou presque, le trait horizontal. Enfin, il y a la question de la proximité de ce clou avec les clous précédents. La copie que proposent les auteurs de *Mantik* (p. 105, n. 113) est fautive en ce qu'elle montre le clou en question comme accolé au clou précédent ; en fait on voit un espace non négligeable entre les deux clous<sup>24</sup>. Ces facteurs condamnent la lecture en tant que lecture de ce qui se trouve sur la tablette (par opposition à une correction éventuelle du texte).

Le dernier signe devant la cassure est correctement indiqué comme {h|/l} <sup>25</sup> dans *KTU* et dans *Maarav* 5-6 (voir déjà la copie de l'*editio princeps*). Dans *Mantik*, on trouve la restitution de « h\* ».

Pour la restitution de la première lacune : deux ou trois signes ont dû être emportés, et la restitution d'un signe suivi par un séparateur (*Mantik*) paraît donc insuffisante.

La lecture du premier signe visible après la lacune est {h|/y} <sup>26</sup> ; dans *KTU* on trouve « h\* », mais « y\* » dans les deux études plus récentes. On croit voir, en effet, des traits pouvant correspondre à la première rangée de {y} et nous indiquons maintenant ce signe entre demi-crochets<sup>27</sup>.

Le dernier mot est restitué de diverses façons. L'interprétation que nous avons proposée pour la nôtre ne se recommande pas en raison de la métathèse qu'elle sous-entend<sup>28</sup>. En réexaminant la tablette pour faire la copie exacte en vue de cette édition, nous n'avons trouvé que deux traces copiables : une tête de clou horizontal et un coin supérieur gauche situé assez proche de ce clou pour permettre l'une ou l'autre de deux conclusions ; soit les deux traces appartiennent à un même signe, soit l'écriture a été un peu

---

vers la droite, nous considérons cet argument comme de valeur secondaire par rapport à celui que constitue la présence réelle de {t}. Peut-être les savants de Münster ne se sont pas rendu compte que les tablettes de grand format se rétrécissent au milieu, de sorte qu'aux coins le début des lignes peuvent se trouver un peu plus à gauche qu'au milieu du texte.

21. En *AfO* 33 (1986), p. 119, nous avons muni le signe de demi-crochets.

22. Voir Pardee, *ibid.*, p. 120, 122. Le séparateur est présent dans *KTU*, omis dans *Maarav* 5-6 (1990), p. 93, rétabli dans *Mantik* (1990), p. 92, sans commentaire.

23. Lecture et interprétation que nous avons proposées dans *AfO* 33 (1986), p. 118, 126-27, 145.

24. Dans cette même note la copie de l'*editio princeps* est critiquée pour avoir indiqué le trait en question comme étant plus petit qu'il ne l'est en fait. C'est en partie vrai, car le trait aurait dû être représenté sur la copie comme étant plus long. Par contre, presque tous les séparateurs sont indiqués sur cette copie comme une simple ligne verticale, comme l'est celui-ci, et c'est tout à fait juste, comme convention de représentation, car, comme nous venons de l'expliquer, le séparateur s'écrit le plus souvent par une simple ligne tracée dans l'argile.

25. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120.

26. *Ibid.*, p. 120, 122.

27. La rangée gauche du {y}, qui sur photo peut paraître « fast vollständig sichtbar » (Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 92, n. 25), ne se voit en fait que très faiblement.

28. {t'ftr} < √B'R (*AfO* 33 [1986], p. 129 ; *Fitzmyer* [1989], p. 81-82).

serrée ici vers la fin de la ligne. Des deux lectures proposées par Dietrich et Loretz, « *t'm\*q\*n\** » dans *Maarav* 5-6, et « *t't\*p\*n\** » dans *Mantik*, le {t} est plus facile que le {m} en raison du décalage de niveau entre les deux clous, la tête de la seconde étant placée plus haut que celle de la première (le clou vertical du {m} a tendance à se placer un peu plus bas par rapport au clou horizontal). On ne voit pourtant rien qui permette la lecture des derniers signes de ces lectures.

- 3) Le premier signe est sans doute possible {g} <sup>29</sup> : sur la copie de l'*editio princeps* on voit {à} alors que dans la transcription on trouve {w} ; les éditeurs de *KTU* ont proposé {'}, mais dans *Maarav* 5-6 on trouve {w}, et dans *Mantik* {g}. Dans la note explicative de la dernière publication (p. 107), on trouve une copie montrant un {g} écrit sur un {w} entièrement conservé. En fait, on ne voit que deux petites têtes de clou horizontal sur le bord gauche du {g}. Ce qui a peut-être dérouté les éditeurs, c'est que le bord supérieur du {g} n'est pas tout à fait droit, le scribe ayant apparemment tremblé un peu en faisant pivoter le calame. Mais le mystère des différentes lectures demeure, car ce qu'on voit aujourd'hui sur la tablette ne ressemble en rien à {à}, {w} ou {'}.

On voit la tête des trois clous du second {š}, et l'astérisque des éditeurs münsterois est superflu <sup>30</sup>.

La restitution de {b} dans la lacune <sup>31</sup> ne peut pas être considérée comme une lecture : Dietrich et Loretz croient voir des restes du signe (*Mantik*, p. 92, n. 28), mais sur la tablette ne se voient que des restes infimes et non identifiables.

- 4) La restitution de {n} comme troisième signe est probable, mais les traits que l'on voit dans la surface de la cassure ne sont pas assez précis pour permettre d'identifier le signe dont il s'agit <sup>32</sup>.

La surface de la tablette est usée devant le {h}, et l'on n'y voit pas la trace certaine d'un séparateur (contre *Maarav* 5-6 et *Mantik*).

On voit clairement les deux premiers clous du {w}, qui n'est endommagé que très légèrement au début, et l'astérisque que l'on trouve dans *Maarav* 5-6 et *Mantik* (absent dans *UF* 7 et dans *KTU*) est superflu.

- 5) Les traces que Dietrich et Loretz croient pouvoir lire « *p\*t\*h\** » (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) sont trop infimes pour quelque lecture que ce soit (seule la lecture de {h} trouve quelque vraisemblance dans les fonds de clou à peine visibles). Il est même impossible d'envisager de faire correspondre ces traces avec les trois signes proposés, car si on prend une règle, on se rend compte que l'espace est insuffisant : les trois signes en question plus un séparateur auraient occupé environ 20 mm, et devant le {r} le pan de tablette endommagé n'est large que d'environ 10 mm. Par contre, le texte proposé peut s'envisager comme restitution à part entière — mais les restitutions sans indice épigraphique n'ont guère de valeur.

- 6) La lecture de « *i\** » vers le début de la ligne (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) ne peut qu'être fautive, car le fragment n'arrive pas jusqu'ici (on se reportera à la photographie et à la copie).

Les traces dans la lacune sont trop infimes pour être identifiées avec certitude, mais elles ne correspondent pas à « *a\*p\** » (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) : nous avons déjà remarqué que la seconde trace semble provenir du séparateur <sup>33</sup>, et on verra sur notre copie que la première ressemble à la base d'un clou vertical.

Bien que nous soyons incapable de l'identifier, le clou vertical entre {t} et {n} vers la fin de la ligne n'a pas la forme d'un séparateur (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) <sup>34</sup>.

- 7) Les deux premiers signes portent maintenant l'astérisque (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*), comme il convient <sup>35</sup>.

Sans explication, le {w} que nous avons restitué, avec point d'interrogation, dans la lacune à la fin de la ligne est omis par Dietrich et Loretz dans *Maarav* 5-6 et dans *Mantik* (pour la question de la syntaxe qu'on s'attendrait à trouver ici, voir le commentaire). Il est en tout cas certain que l'espace est suffisant pour la restitution : les signes {t ihh w} auraient occupé environ 30 mm et la lacune est de 33 mm.

Dietrich et Loretz adoptent depuis 1986 (*Deutungen, Maarav* 5-6, *Mantik*) la place du mot *tdlnn* à la fin de cette ligne <sup>36</sup> (dans *KTU* le mot constituait la fin de la ligne 8).

29. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120, 122.

30. Ibid.

31. Xella et Capomacchia, *OrAn* 18 (1979), p. 42 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 191 ; Pardee, *ibid.*, p. 129.

32. Pardee, *ibid.*, p. 120. La lecture de {n} se trouve dans l'*editio princeps*, mais elle n'était pas adoptée par les éditeurs de *KTU* (qui n'ont même pas vu le {i} : p. 133) ; on la retrouve dans *Maarav* 5-6 (1990), p. 93, et dans *Mantik* (1990), p. 92, sans note explicative.

33. *AfO* 33 (1986), p. 120.

34. Voir déjà *ibid.*, p. 123.

35. *Ibid.*, p. 118.

36. *Ibid.*, p. 118, 122-23, 130-31. La forme « {tdlnn} » dans la transcription (et dans la note 14) de notre publication préliminaire était une coquille (la forme juste se trouvait dans le texte vocalisé, p. 145).

8) La restitution de « [ʿ]n\**h* » (*Mantik*) est plausible, sans plus ; pour gagner en vraisemblance il faudrait trouver une restitution de la fin de la protase qui convienne à « l'œil »<sup>37</sup>.

Le signe après {bhmt} est sans doute possible {n} : le fond du troisième clou est conservé<sup>38</sup>. Pour la question du nombre de signes à restituer dans la lacune, voir notre remarque dans *AfO* 33, p. 132, n. 94, que nous corrigeons maintenant en remarquant qu'entre le {n} de *bhmtn* et le signe en partie conservé sur le bord droit, la lacune mesure environ 40 mm, et la comparaison avec l'espacement des signes des lignes alentour montre que l'espace est suffisant pour y insérer les sept signes de la restitution {[b hwt t̪l]q̪l}. Celle de {[t̪l]q̪l} serait nettement insuffisante pour combler la lacune.

Dietrich et Loretz adoptent maintenant (*Mantik* ; dans *Maarav* 5-6 il s'agissait d'une restitution) notre lecture de {q} à la fin de la ligne, mais omettent l'astérisque, qui est pourtant nécessaire<sup>39</sup>.

9) Dietrich et Loretz abandonnent depuis 1986 (*Deutungen* ; *Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la lecture de « y\*[mn] » (*KTU*), adoptant la restitution de *šmāl*<sup>40</sup>, mais ils vont trop loin en proposant la lecture du {š} et du {l} : bien que la cassure puisse suivre le bord gauche du {š}, rien n'y est aujourd'hui visible, tandis que le {l} a entièrement disparu dans la cassure<sup>41</sup>. Ils acceptent aussi que le {b} suivant est en partie visible<sup>42</sup>.

Dans *Mantik* la lecture impossible du dernier signe de *ibh* (l. 9, 10) comme {l} et comme arrivant depuis le *verso*<sup>43</sup> est abandonnée (l'ancienne configuration proposée dans *UF* 7 et dans *KTU* se trouve toujours dans *Maarav* 5-6)<sup>44</sup>.

La question du rattachement des trois fins de lignes qui se voient sur le bord droit semble se résoudre par l'angle de l'écriture : nous les avons prises pour la continuation des lignes 9-11, parce que l'angle de l'écriture qu'il serait nécessaire d'envisager si le {n} se rattachait à la ligne 12 est beaucoup plus abrupte que ne l'est manifestement l'angle de la première fin de ligne (à savoir celle que nous rattachons à la ligne 9). Dietrich et Loretz rattachent ces trois fins de ligne aux lignes 10-12 (*Mantik* ; ici aussi, le texte de *Maarav* 5-6 montre la configuration proposée déjà dans *UF* 7), qui a pour résultat que le {n} est la continuation de {f̪m̪l̪f̪n̪l} à la ligne 12. Or, les signes {f̪m̪l̪f̪n̪l} arrivent jusqu'à la courbe de la tablette et sont orientés à l'horizontale, ne montrant aucune inclinaison vers le haut — on y voit même une légère pente descendante. Pour envisager de les rattacher à {n} il faut accepter que l'angle de l'écriture ait changé abruptement et que l'angle d'écriture ici ait été tourné beaucoup plus vers la verticale que ne l'est celui de la ligne 9.

Nous n'avons pas « überspringt ... eine Zeile »<sup>45</sup> en rattachant le premier *ibh* à la fin de la ligne 9 ; nous avons pensé que, la fin de la ligne 8 étant plus fortement inclinée que ne l'est le premier *ibh*, le vide qu'on voit entre les deux lignes correspondrait au bas de l'espace consacré à la ligne 8. Les traits horizontaux étant tracés lorsqu'une ligne d'écriture est terminée et avant d'écrire la ligne suivante, le vide serait le résultat d'une tentative de la part du scribe de redresser l'écriture sur l'axe horizontal. Et en fait ce trait s'aligne mieux sur celui qui se trouve sous la ligne 8 à gauche qu'avec celui de la ligne 9. La seule difficulté dans cette configuration, c'est qu'on croit voir deux fins de trait horizontal à la fin de notre ligne 9, ce qui demanderait que s'y soient trouvées à l'origine deux lignes d'écriture. Pourtant de ces deux traits, un seul est valable, car le premier, celui qui se voit juste au-dessus du {h}, dernier signe à la ligne 9, n'est qu'une fêlure. En effet, à la loupe binoculaire on voit que les bords du « trait », dont le reste n'est pas plus long qu'un centimètre, sont irréguliers. Même si ce problème précis est ainsi résolu, la question du rattachement de ces fins de lignes n'est pas du genre à être réglée définitivement, car,

37. Ibid., p. 130.

38. Nous n'avons pas fait de remarque textuelle à ce sujet dans *AfO* 33 parce que la lecture est évidente et parce qu'elle était jusqu'alors acceptée par tous les éditeurs. Ce n'est que dans la dernière étude par Dietrich et Loretz que l'on trouve la proposition de lecture « *h\** » et l'explication suivante : « Das *h* ist aus den Resten vor der Bruchkante erkennbar » (*Mantik* [1990], p. 92, et la note 38). La lecture est inadmissible : non seulement le fond du troisième clou de {n} est conservé, mais on ne voit aucune trace des clous supérieur et inférieur de {h} (la description du signe comme ayant la forme d'une croix [*Mantik*, p. 112] n'est que fantaisie, inspirée apparemment par une cassure au bord supérieur du {n}).

39. Voir ici la copie et notre description des restes du/des signe(s) dans *AfO* 33 (1986), p. 120, 123.

40. Ibid., p. 118, 123, 132 ; voir déjà *UF* 11 (1979), p. 686, n. 10, où la proposition par D. Freilich de mettre en question la lecture de {l̪y}[mn]} est signalée.

41. L'examen de la tablette ne confirme pas la visibilité des deux signes affirmée dans la note explicative (*Mantik* [1990], p. 94, n. 40).

42. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120, 123.

43. Pour la critique de cette lecture, voir ibid., p. 120, 122-23 (Herdner n'a pas proposé de rattachement pour les deux attestations de *ibh* que nous rattachons aux lignes 9 et 10, mais le {h} était dans chaque cas joint au {b} dans la copie).

44. Voir la note explicative dans *Mantik* (1990), p. 139 (commentaire de la ligne 45').

45. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 113, n. 165 ; cf. p. 117, n. 194.



comme nous l'avons dit dans notre première étude : « minutae of placement on a broken tablet can never be decisive »<sup>46</sup>.

Reprenons maintenant la question de la restitution de la lacune devant le mot *ibh* aux lignes 9 et 10. L'espace disponible permet ici la restitution totale de cinq ou six signes : l'espace entre la fin du {ʿyl} jusqu'au côté gauche du {iʿl} a dû mesurer environ 35 mm. Dans notre première étude, nous avons indiqué la possibilité d'insérer quatre signes après le {y} en partie visible, ce qui nous paraît maintenant trop peu, mais avons aussi suggéré une restitution possible de cinq signes, ce qui paraît plus raisonnable<sup>47</sup>. L'espace disponible permet donc soit une restitution où *mlkn* serait sujet du verbe, suivi d'une formule prépositionnelle (cf. la restitution possible {ʿyl[h]lq bd} iʿlbh} que nous avons proposée), soit une restitution d'un complément d'objet direct composé (par ex. {ʿyl[h]lq hwt} iʿlbh})<sup>48</sup>. Aux lignes qu'ils numérotent 10 et 11, Dietrich et Loretz pensent avec raison devoir restituer deux mots, à savoir un mot inconnu auquel s'ajoute le mot *hwt* (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*). Remarquons que si l'on accepte la configuration de ces lignes proposée par Dietrich et Loretz, dans laquelle *ibh* se rattacherait aux lignes 10 et 11, cet état de l'espace disponible ne changera pas sensiblement.

- 10) Si on prend une règle, on constate que l'espace convient parfaitement à la restitution au début de la ligne de {qsr[t]}<sup>49</sup> : en effet, le dernier clou de {n} plus {šmāl} occupent à la ligne 37' précisément le même espace que celui qui est disponible ici.

Maintenant Dietrich et Loretz voient eux aussi (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la trace du {ā}<sup>50</sup>.

Nous avons indiqué dans notre première étude que quatre signes pouvaient se placer dans la lacune à droite (trois + {i}), chiffre nettement insuffisant. Reprenant le problème, nous nous sommes rendu compte que l'espace disponible est un peu plus large qu'aux lignes précédentes et que le mot à restituer pouvait donc comporter six ou sept signes en plus du {i} de {i}iʿlbh} (l'espace entre la fin du {iʿn} à gauche et le début du {i}i} à droite a dû être environ 40 mm). Il s'agira probablement d'une formule similaire à celle de la ligne 9.

Au sujet du rattachement de la fin de la ligne, conservée sur le bord droit de la tablette, voir la troisième remarque sur la ligne 9.

- 11) On voit les quatre clous du {w}, seule la tête des deux premiers clous horizontaux ayant souffert, et l'astérisque que Dietrich et Loretz y ont ajouté dans *Maarav* 5-6 et *Mantik* est donc superflue.

Nous trouvons maintenant dans la lacune la trace du {p} (avec Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 et *Mantik*). Par contre, ceux-ci n'ont pas vu au mot suivant le coin supérieur gauche du {ā}<sup>51</sup>.

Reprenant encore ici la question de l'espace disponible pour la restitution à la fin de la ligne, il nous semble que nous n'avons pas été assez généreux en ne permettant la restitution que de cinq signes<sup>52</sup> : entre la fin du {i}i} de {šmāl[i]} et le début du {n} à droite on mesure un peu plus de 50 mm, ce qui permettrait en fait d'y placer sept à neuf signes, et on en conclura que l'apodose originale comportait deux ou trois mots — mais l'espace est nettement insuffisant pour l'apodose de quatre mots que Dietrich et Loretz proposent (*Mantik* : « šm\*[al . mlkn ... hwt ? i]b\*h », où les points de suspension tiennent la place d'un verbe).

Au sujet du rattachement de la fin de la ligne, conservée sur le bord droit de la tablette, voir la troisième remarque sur la ligne 9.

- 12) Dietrich et Loretz acceptent maintenant (*Maarav* 5-6 et *Mantik*) de lire le premier signe comme {t}<sup>53</sup>.

La lecture de « [r]g\*bn . y\*[kn » (*Maarav* 5-6 et *Mantik*) ne peut s'admettre, parce que 1° la première trace visible ne convient pas très bien à {g}<sup>54</sup>, 2° le deuxième signe visible est vraisemblablement {d}

46. *AfO* 33 (1986), p. 123.

47. *Ibid.*, p. 118, 132.

48. *Ibid.*, p. 132, 144-45.

49. *Ibid.*, p. 118, suivant les éditions précédentes. Dietrich et Loretz proposent maintenant un texte sans {t} : *Maarav* 5-6 (1990), p. 93 ; *idem*, *Mantik* (1990), p. 94.

50. Lecture que nous avons proposée, *ibid.*, p. 118, 120, 123.

51. *Ibid.*, p. 120, 123.

52. *Ibid.*, p. 118 (la traduction « his [ene]my » à la page 125 ne peut qu'être une bétise, comme le montre le texte vocalisé à la page 145).

53. *Ibid.*, p. 123 (on trouvera des références bibliographiques dans la note 36) ; cf. *idem*, *Fitzmyer* (1989), p. 83-84. Dans ce cas le changement d'avis est signalé (*Mantik* [1990], p. 115, n. 183 — il se trouvait déjà, avec point d'interrogation, dans *Deutungen* [1986], p. 97). L'orthographe avec {d}, que l'on trouve chez Watson, *AuOr* 8 (1990), p. 119, n. 45, sera peut-être une coquille, car dans l'alphabet ougaritique on ne trouve pas de signe {d} et de toute façon le mot s'écrit avec {t} en arabe.

54. Contre Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 94, n. 45. Voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120.

au lieu de {b} <sup>55</sup>, et 3<sup>e</sup> le cinquième signe ne peut pas en tout cas être {y}, les restes ressemblant plutôt au coin supérieur gauche de {h/t} (le clou de gauche est bien conservé, le clou supérieur est endommagé) <sup>56</sup>. Qui plus est, toute la restitution s'élimine avec le {y}, car elle est calquée sur la ligne 5 <sup>57</sup>, où l'on trouve la formule *rgbn ykn* conservée intégralement.

La lecture du dernier signe de {lml̥ln̥} comme {t} (*Maarav* 5-6 : « *m\*tt\** ») est heureusement abandonnée dans *Mantik* <sup>58</sup>, mais celle du mot {lml̥ln̥}, généralement admise, l'est aussi (« *xtn\** »). On accordera que le {m} n'est pas certain, car on ne voit qu'un des deux clous de ce signe <sup>59</sup>, mais la forme du clou conservé convient parfaitement au second clou de {m}, alors que la formule *m̥tn rgm* est attestée par ailleurs dans ce texte (aux lignes 6 et 18). Ce qui a apparemment motivé la mise à l'écart du {m}, c'est que ces auteurs ont maintenant accepté nos arguments <sup>60</sup> selon lesquels cette fin de ligne doit se rattacher ici, et non pas à la ligne 13, comme elle l'était encore dans *Maarav* 5-6 : le fait que par ailleurs dans ce texte la fin de l'apodose est exprimée par la formule *m̥tn rgm* constitue donc une difficulté pour la restitution de la formule *m̥tn rgm* ici, à savoir situé avant *mlkn* ... à la ligne suivante, car *mlkn* porte clairement le -n d'apodose, particule s'attachant normalement uniquement au premier mot de l'apodose <sup>61</sup>. Contre la configuration que produisent des restitutions de la ligne 12 proposées par Dietrich et Loretz peut compter le fait que le premier mot à la ligne 13, à savoir *mlkn*, porterait le -n d'apodose tout en se situant après d'autres apodoses comportant un verbe. En effet, il paraît plus facile d'envisager la séquence « *m̥tn rgm* ... *mlkn* » que celle de « verbe ... *m̥tn rgm* ».

Au sujet du rattachement de la fin de la ligne, conservée sur le bord droit de la tablette, voir la troisième remarque sur la ligne 9.

- 14) Là où Dietrich et Loretz prétendent voir des traces du {w} (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) se trouve en fait un trou. Ces mêmes auteurs acceptent maintenant (ibid.) de voir la trace du {r} <sup>62</sup>.

Les traces du dernier signe ne correspondent pas à {l} <sup>63</sup>, et devant ces traces la tablette a entièrement disparu. La lecture de « *y\*ḥ\*s\*j\** » (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) est donc fantaisiste.

- 15) Le {d} n'est pas « aufgrund der Umrisse sicher » <sup>64</sup>, car il ne reste que le bord gauche du signe <sup>65</sup>, mais la lecture peut se compter pour certaine d'après le contexte.

Du signe qui suit le mot *ydh* il ne reste qu'un petit fond de clou dont la forme originale est perdue : il s'est placé un peu bas pour appartenir au {š} de *šmāl* <sup>66</sup> ou au {y} de *ymn*. Qui plus est, il s'emboîte dans le {h} de façon inhabituelle. On conclura qu'il s'agit soit d'un {š} placé plus bas que d'ordinaire, soit d'un simple trou, soit du séparateur.

Ici aussi, il faut rajuster notre chiffre pour le nombre de signes qu'on peut restituer dans la lacune : il s'agirait plutôt de sept à neuf signes <sup>67</sup>.

À la fin de la ligne Dietrich et Loretz acceptent maintenant (*Mantik*) notre lecture d'une trace de clou horizontal <sup>68</sup>, mais préfèrent y voir le clou inférieur de {h}. La trace n'appuie point leur raisonnement prônant l'exclusivité de la lecture de {h} <sup>69</sup>, mais on peut admettre la possibilité des deux lectures.

55. Ibid., p. 120, 123.

56. Ibid., p. 120.

57. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 116 (où est citée la ligne 3, à tort parce qu'il s'agit d'une restitution).

58. Deux têtes de clou sont clairement visibles : Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120.

59. Ibid.

60. Ibid., p. 123. Ici aussi le changement d'avis est signalé : Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 116.

61. Cf. Pardee, ibid., p. 123, 133, 144-45 ; cf. Dietrich et Loretz, ibid., p. 116-17.

62. Pardee, ibid., p. 120, 123.

63. Ibid., p. 118, 120, 133.

64. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 94, n. 48.

65. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 120.

66. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 94, suivant Pardee, ibid., p. 134, 145.

67. Ibid., p. 118, nous n'en avons indiqué que cinq. Dietrich et Loretz (*Maarav* 5-6 [1990], p. 93, où le {š} est entièrement restitué ; *Mantik* [1990], p. 94) proposent d'en restituer huit (comptant le {š} de *šmāl*).

68. Pardee, ibid., p. 120, 123, 134.

69. « ... für ein t ist der Waagerechte zu zierlich » (*Mantik* [1990], p. 94, n. 50 ; cf. p. 119, n. 212). En fait, non seulement la partie conservée du clou est trop petite pour permettre de savoir s'il s'agissait d'un clou gros ou mince, mais le {h} étant fait de haut en bas, son clou inférieur peut être aussi gros que le seul clou du {t}, comme on peut le voir en examinant la photo. En tout cas, ce bout de clou est parfaitement assorti au {t} par lequel se termine la ligne suivante, et toute distinction épigraphique entre les deux clous est nulle et non avenue.

- 16) En préparant la copie pour l'édition actuelle, nous nous sommes rendu compte de deux détails : (1) la première trace visible n'est pas suffisante pour permettre la restitution certaine de {i} <sup>70</sup> (et l'homogénéité du texte n'est pas suffisante pour assurer la restitution de ce signe), et (2) le bord supérieur d'un clou horizontal est visible plus loin, trace que nous n'avons pas vue lors de notre première collation (il correspondra probablement à ce que la copie dans l'*editio princeps* a indiqué comme un clou vertical) <sup>71</sup>.  
Aucune trace certaine ne se voit devant le séparateur sur le bord de la tablette après la grande lacune (contre Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 ; *Mantik*). Ensuite, ces auteurs, après avoir vu que le {i} de *ibn* n'a pas besoin d'astérisque <sup>72</sup> (*Maarav* 5-6), sont ensuite revenus en arrière pour le remettre (*Mantik*). Enfin, dans les deux transcriptions, ils ont reconnu que le séparateur était omis après ce mot <sup>73</sup>.
- 17) L'examen de la tablette ne confirme pas la lecture de {h} (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) : on voit ce qui semble être le coin supérieur droit d'un clou vertical <sup>74</sup>.
- 18) La trace de {y} que Dietrich et Loretz croient voir au début du texte conservé (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) ne se trouve pas sur la tablette.
- 19) Dietrich et Loretz sont maintenant d'accord (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) que le {q} est assez bien conservé pour ne pas mériter l'astérisque <sup>75</sup>.
- 20) Bien que ne soit conservé qu'un seul clou du premier signe, non seulement celui-ci est trop épais pour constituer le bout de {t} (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*), mais l'angle de la pointe ne correspond pas à un clou horizontal (voir notre copie) <sup>76</sup>.
- 21) En préparant la copie pour l'étude actuelle nous n'avons pas trouvé devant le {r} la trace que nous avions auparavant pensé voir <sup>77</sup>. Par contre, la présence de quatre clous du {r} a été confirmée (on voit même un petit pan du cinquième clou, à savoir le clou inférieur de la première rangée), et la lecture est donc certaine (contre Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 ; *Mantik* ; l'astérisque n'était pas présent dans leurs éditions précédentes) <sup>78</sup>.
- 22) Dès *KTU*, Dietrich, Loretz et Sanmartín ont indiqué le {b} comme étant entier (dans *UF* 7 le signe en question portait astérisque). En effet, on voit des traces des quatre clous, de sorte que la seule confusion possible est avec {d}, et l'absence de trace du premier clou vertical de {d} permet d'indiquer le {b} comme étant entier <sup>79</sup>.
- 23) Dietrich et Loretz adoptent maintenant (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la lecture de {t} <sup>80</sup>. Du séparateur que Dietrich et Loretz pensent trouver devant ce {t} (*Mantik*) on ne voit pourtant rien sur la tablette, et on ne peut donc pas être certain que le mot commence par ce signe. Les crochets entourant le {š} dans notre transcription <sup>81</sup> sont faux : le {š} est en partie visible et les demi-crochets indiqués avec le texte vocalisé sont donc corrects <sup>82</sup>. Nous aurions dû indiquer aussi que la tablette est brisée après le {š} et que ce signe n'est donc pas nécessairement le dernier de la ligne (voir toutes les autres éditions).
- 24') En préparant la copie, nous avons trouvé la première trace du signe proposée par Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 ; *KTU*) et que nous n'avions pas vu au premier examen <sup>83</sup>.
- 25') Le lecteur jugera lui-même, règle en main, si la place est suffisante pour la restitution de {wqrnš} au début de la ligne (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*). Une chose est certaine, c'est que dans l'espace correspondant il ne se trouve que quatre signes à la ligne suivante. Ces mêmes auteurs acceptent maintenant que le {k}

70. Cette restitution se trouve dans toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín (cf. la remarque dans *Mantik* [1990], p. 119-20), et nous l'avons adoptée sans question dans notre édition (cf. *AfO* 33 [1986], p. 118, 120-21).

71. Cf. *ibid.*, p. 121.

72. *Ibid.*, p. 118 (avec l'*editio princeps*).

73. *Ibid.*, p. 118, 123.

74. *Ibid.*, p. 121 (sans la description de la trace).

75. *Ibid.*, p. 118, 123.

76. Cf. *ibid.*, p. 121, 123.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*, p. 118.

79. *Ibid.*, p. 118, 121.

80. *Ibid.*, p. 121 (avec Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 49, contre la copie, p. 47).

81. Pardee, *ibid.*, p. 118 (sans explication dans les remarques textuelles).

82. *Ibid.*, p. 146.

83. *Ibid.*, p. 121.

est entier<sup>84</sup>, aussi bien que l'existence d'une trace après ce {k}<sup>85</sup>. Toutefois la lecture de « r\* » ne peut qu'être hypothétique, car la trace consiste en un seul coin inférieur gauche de clou horizontal.

26') L'astérisque n'est pas nécessaire dont Dietrich et Loretz affublent maintenant le premier et troisième signes (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*), car, si le quatrième clou du {w} n'est plus visible, la forme des clous visibles ici et au {n} correspond parfaitement à la lecture qu'exige le contexte.

27') Le premier signe est ici complètement conservé, et l'astérisque qu'ajoutent maintenant Dietrich et Loretz (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) reste sans explication. La lecture de {r} dans la cassure à droite<sup>86</sup> gagne ici en probabilité par rapport à la ligne 25', car ici on voit deux clous horizontaux<sup>87</sup>.

28') Le séparateur qui se trouve après *kr*<sup>c</sup> sur la tablette est indiqué par tous les éditeurs du texte, et son absence dans les dernières éditions de Dietrich et Loretz (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) est inexplicable.

Le prétendu {y} dans la lacune à droite (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*), ne peut s'y trouver, car la tablette est brisée à la fin du {h}. Si l'on pense que le mot *ymn* devait se trouver ici, il est donc à restituer entièrement<sup>88</sup>.

29') Deux des trois clous du {l} sont conservés, et, la lecture étant certaine d'après le contexte, on peut se demander si l'astérisque est nécessaire (présent dans toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín ; aucune indication de lecture douteuse dans la nôtre), car, ces deux clous se trouvant à droite de la marge gauche que suit l'écriture, la présence du premier clou dans le texte primitif semble assurée.

31') La trace d'un clou horizontal que Dietrich et Loretz pensent maintenant voir (*Mantik*)<sup>89</sup> n'existe pas : la cassure traverse verticalement le dernier clou du {r} et elle est nette ici, comme dans toute cette partie de la tablette.

32') Le second {t} du mot *th<D>yt* est entièrement absent, et on ne trouve sur la tablette aucune trace de velléité de la part du scribe de corriger son erreur<sup>90</sup>.

Dietrich et Loretz voient maintenant (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) des traces dans la cassure à droite<sup>91</sup>, y trouvant le début de {r}. Cette lecture semble s'éliminer par le fait que la trace en question paraît provenir soit d'un clou vertical, soit d'un seul clou horizontal, assez grand (on ne voit en tout cas pas conservé sur le bord gauche l'ilot d'argile qui reste entre les deux premiers clous de {r}).

33') Dietrich et Loretz font face maintenant (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) aux difficultés que comporte la restitution de {d} (dixième signe)<sup>92</sup>, comme au fait que le premier signe après la lacune peut être {d} aussi bien que {b}<sup>93</sup>.

34') Le troisième clou du {l} n'est pas « unterteilt »<sup>94</sup>, du moins pas par la main du scribe : il s'agit d'une cassure moderne.

84. Ibid., p. 118 (avec l'*editio princeps*).

85. Ibid., p. 121, 123.

86. Lecture présente dans toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 134 ; *KTU* [1976], p. 110 ; Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 [1990], p. 93 ; idem, *Mantik* [1990], p. 96).

87. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 121, 124, 134.

88. Ibid., p. 125, 135, 146.

89. La proposition de lecture ne se trouve qu'au commentaire (p. 127), n'ayant ni été portée sur la transcription, ni mentionnée dans la note 65 (p. 98).

90. Il est donc faux de dire que « Der Winkelhaken des *h* and das *t* liegen über einander » (Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 98, n. 66). Faisant momentanément abstraction de ce qui se trouve imprimé dans l'argile, l'explication épigraphique qui se trouve à la page 128 est de toute façon dépourvue de sens : « Somit scheint der Schreiber das *t* zu früh angesetzt zu haben und hat dadurch sein Versehen korrigiert, daß er den Winkelhaken des *h* darauf prägte ». Si le scribe s'était rendu compte de son erreur, il n'aurait tout simplement pas écrit le petit clou oblique du {h} sur le {t} existant : soit il aurait écrit le {t} après le {h} corrigé (si le {y} n'existait pas encore), soit il aurait serré l'écriture du *Winkelhaken* et du {t} pour que les deux clous puissent se placer devant le {y} (si l'erreur était découverte une fois la ligne terminée). Force est d'admettre que l'erreur ne fut pas découverte avant que la tablette ait séché. Peut-être ce qui a fait penser aux savants de Münster que le scribe a effacé une partie du {t}, c'est qu'un très petit éclat de la surface de la tablette a glissé vers le haut au moment de la restauration de la tablette, de sorte que le bord inférieur du {t} n'a plus sa forme.

91. Pardee, *AfO* 33 (1986), 121, 124.

92. Ibid., p. 121, 124, 136-37.

93. Ibid.

94. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 98, n. 71.

On peut éliminer l'astérisque au second {m} (toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín), car le clou vertical est partiellement visible <sup>95</sup>.

37'-39') Les quatre clous du premier {w} étant visibles, l'astérisque ajouté par Dietrich et Loretz dans *Maarav* 5-6 et dans *Mantik* est superflu.

37') Dietrich et Loretz acceptent (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la présence du séparateur après {win} <sup>96</sup>, aussi bien que l'absence d'un séparateur fautif dans le mot *šmāl* <sup>97</sup>.

On ne voit sur la tablette qu'un trou <sup>98</sup> là où Dietrich et Loretz pensent voir des traces de { . y } (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*).

Seulement dans *Mantik* on trouve le suffixe attaché à *ib* <sup>99</sup>. Pourtant, ces auteurs vont trop loin en proposant d'en voir la trace. Ce qu'ils ont peut-être pris pour le clou inférieur du {h} est en fait le trait horizontal placé sous la fin de la ligne 19 (tout au plus voit-on un trait léger dans la cassure au-dessus du trait principal qui pourrait provenir du {h}).

39') Dietrich et Loretz admettent maintenant (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la présence du {h} de *p'nh* aussi bien que la lecture sans astérisque du {r} de *hrd* <sup>100</sup>.

40') Dietrich et Loretz ont vacillé sur l'état de conservation du {p} de *ršp* : il est indiqué comme étant entier dans *UF* 7, *KTU* et *Mantik*, mais il porte l'astérisque dans *Maarav* 5-6. En fait, le signe est entier <sup>101</sup>.

41') Concernant les différences entre le texte de Dietrich et Loretz et le nôtre quant à l'état de conservation des signes {ā}, {kāp} et {r} voir nos remarques précédentes <sup>102</sup>.

42') Vérifiant la lecture de {y .} devant {št} que proposent Dietrich et Loretz dans *Maarav* 5-6 et *Mantik* nous avons vu que la présence d'une tête de clou était indiquée sur notre première copie, mais qu'elle n'avait pas été portée sur notre transcription <sup>103</sup>. En vérifiant le tout sur la tablette pour cette édition, nous avons retrouvé la tête de clou, qui pourrait appartenir à {y}, sans plus, mais non pas le séparateur.

45') Peut-être sur photo « nur ein Basiswaagerechter ganz und ein zweiter davor teilweise sichtbar ist » <sup>104</sup>, mais sur la tablette on voit la pointe d'un troisième clou et la lecture de {d} paraît donc nécessaire <sup>105</sup>. On voit les trois clous du second {š} <sup>106</sup> et du {n} <sup>107</sup> de *špšn*, et la lecture est donc certaine (contre Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 ; *Mantik* — l'astérisque est ajouté dans ces études, par rapport à *UF* 7 et *KTU*).

La véritable configuration des signes sur le bord droit de la tablette (nos lignes 9, 10, 45' et 47') <sup>108</sup> se trouve maintenant dans *Mantik* (les anciennes lectures étant toujours vivaces dans *Maarav* 5-6), et la fausse lecture d'un verbe à la fin de cette ligne disparaît du coup <sup>109</sup>.

46') Dietrich et Loretz acceptent (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) la présence du séparateur après *hrdh* <sup>110</sup> ; en revanche, nous n'avons pas trouvé de trace du séparateur indiqué au début de la ligne.

47') Notre lecture du premier signe comme {l} <sup>111</sup> n'est adoptée par Dietrich et Loretz que dans *Mantik*. Comme le montre la comparaison avec les lignes mieux conservées, il faut penser à une restitution d'au

95. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 121, 124.

96. Ibid., p. 124 (omis par erreur dans la transcription à la page 119). Le « i » après « in » dans *Maarav* 5-6 (p. 94) doit être une erreur typographique.

97. Ibid.

98. Ibid., p. 119 (avec l'*editio princeps*).

99. Ibid., p. 121, 125, 146.

100. Ibid., p. 119, 124.

101. Ibid., p. 119 (avec l'*editio princeps*).

102. Ibid., p. 124.

103. Ce signe ne figurait donc pas dans la transcription de notre première étude, ibid., p. 119.

104. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 100, n. 77 ; cf. idem, *Maarav* 5-6 (1990), p. 94.

105. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124. Dietrich et Loretz peuvent maintenant consulter la copie publiée ici pour résoudre les difficultés qu'ils ont éprouvées à lire notre description des restes de ce signe (cf. *Mantik* [1990], p. 138, n. 333).

106. Pardee, ibid., p. 119 (avec l'*editio princeps*).

107. Ibid., p. 122.

108. Ibid., p. 124, 140 (avec l'*editio princeps*).

109. On trouvera une explication des nouvelles lectures dans *Mantik* (1990), p. 139.

110. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124.

111. Ibid., p. 122, 124.

moins quatre signes devant ce {l}. Les trois signes que proposent Dietrich et Loretz (*Mantik*, p. 100) semblent en effet remplir insuffisamment la place disponible.

Comme à la ligne 45', la lecture juste <sup>112</sup> de la fin de la ligne (ici sans {t} final) est adoptée seulement dans *Mantik* <sup>113</sup>.

48') Dietrich et Loretz ont vu la première trace (*Deutungen* ; *Maarav* 5-6 ; *Mantik*), y conjecturant aussi un {n} <sup>114</sup>.

49') Dietrich et Loretz trouvent aussi que le clou vertical devant {ārt} est trop profond pour être le séparateur (*Deutungen* ; *Maarav* 5-6 ; *Mantik*) <sup>115</sup> ; l'épigraphie ne nous dit évidemment pas si ce clou et la trace précédente appartiennent à {s} ou à {l} <sup>116</sup>. Quant à la restitution devant ce signe, elle est entièrement hypothétique, mais on apprendra, si on prend une règle, que la place correspondant aux lignes mieux conservées — plus haut et plus bas — porte quatre signes. Les trois signes que proposent Dietrich et Loretz (*ibid.*) comblent donc un peu maigrement la lacune.

50') Les cinq clous du {r} étant visibles, l'astérisque que l'on trouve dans toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín est superflu <sup>117</sup>.

51') La restitution de deux signes seulement au début de la ligne (Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 ; *Mantik*) est nettement insuffisante : la place correspondant aux lignes mieux conservées — plus haut et plus bas — porte au moins trois signes <sup>118</sup>.

Il y a deux fautes concernant le séparateur dans notre première transcription : le séparateur après {bh} existe bel et bien <sup>119</sup>, alors que celui que nous avons indiqué après {yspû} <sup>120</sup> est fautif (dans les deux cas, le texte des autres éditions est correct).

52'-58') Dietrich et Loretz acceptent maintenant (*Mantik*) l'existence de traits horizontaux au verso du fragment RS 24.328A <sup>121</sup>.

52') La trace de {i} que Dietrich et Loretz pensent maintenant voir sur le fragment RS 24.328A (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) est inexistante, la tablette ayant entièrement disparu en cet endroit <sup>122</sup>.

Les deux clous du premier {p} sont bien conservés, et la lecture est donc certaine <sup>123</sup> (par rapport à l'astérisque dans *Maarav* 5-6 ; *Mantik* [nouveau par rapport à *UF* 7 et *KTU*]).

53') Le cas du {i} chez Dietrich et Loretz (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) est le même qu'à la ligne 52'. Ces mêmes auteurs acceptent maintenant que l'astérisque n'est pas nécessaire au {l} <sup>124</sup>.

54') Dietrich et Loretz sont arrivés à douter que le second signe soit {h} (*Deutungen* ; *Maarav* 5-6 ; *Mantik*) <sup>125</sup>. Il faut donner raison à ces mêmes auteurs pour la lecture de deux traces de clou sur le bord

112. *Ibid.*, p. 124 (avec l'*editio princeps*).

113. *Mantik* (1990), p. 143, n. 376. Del Olmo Lete, qui adopte normalement le texte de *Mantik*, conserve ici un reste du texte de *KTU* (*Religión* [1992], p. 240 : « *tnšant* »).

114. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124, 141, 146 (la nouvelle collation a confirmé la lecture de la pointe d'un clou horizontal).

115. Herdner n'est pas la seule à prendre ce clou vertical pour un séparateur (comme on pourrait le croire en lisant la note 390 à la page 144 de *Mantik*), c'est ce que font Dietrich, Loretz et Sanmartín : *UF* 7 (1975), p. 135 ; *KTU* (1976), p. 111.

116. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124. Ici la même correction dans notre texte est signalée : *Mantik* (1990), p. 144, n. 390.

117. Pardee, *ibid.*, p. 124 (où il faut corriger « four » en « five »).

118. *Ibid.*, p. 142. Le lecteur pourra maintenant vérifier sur la photo et sur la copie si « Die von D. Pardee ... vorgetragenen Überlegungen zur Restitution eines anderen Wortes als *lb* dürften daran scheitern, daß der Platz in der Lücke dafür kaum ausreicht » (Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 147-48, n. 409 — où n'est pas signalé le fait que l'idée de restituer *lb* est la nôtre, même si nous l'avons éliminée pour la raison épigraphique).

119. Son absence dans notre transcription, *ibid.*, p. 119, est une faute de frappe, car il existe sur notre copie de travail faite à l'époque.

120. *Ibid.*, p. 119. Dans ce second cas, si nous avons pris la peine de faire une remarque textuelle, nous nous serions rendu compte que selon nos notes de collation notre première velléité de lire un séparateur s'est démontrée fautive par l'examen à la loupe binoculaire.

121. *Idem*, *AfO* 28 (1981-82), p. 260, n. 8 ; *idem*, *AfO* 33 (1986), p. 117 (n. 2), 124 (avec l'*editio princeps*).

122. On ne peut accepter l'affirmation du contraire dans *Mantik* (1990), p. 100, n. 80.

123. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 119 (avec l'*editio princeps*).

124. *Ibid.*, p. 124.

125. *Ibid.*

de la lacune à droite, au lieu de la trace vague que nous avons vue lors de notre première collation <sup>126</sup>. La lecture de « z\* » qu'ils proposent est pourtant tout sauf certaine : ces pointes de clou ont assez souffert pour permettre aussi la lecture de {p}, {s}, {b} ou de {d}.

55') Les quatre clous du {i} sont visibles et l'astérisque (*Maarav* 5-6 ; *Mantik* [nouveau par rapport à *KTU*]) est donc superflu <sup>127</sup>. La restitution la plus vraisemblable demande un signe de plus que le {n} de *in* (Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 ; *Mantik*, se contentent du clou séparateur) pour combler la lacune, surtout si le signe après la lacune est {k} <sup>128</sup>. Redisons que ce signe n'est pas {k} sans doute possible, la possibilité de lire {r} restant en ligne de compte <sup>129</sup> (Dietrich et Loretz attachent l'astérisque au {k} dans leur texte, mais ne parlent que de *kbn* au commentaire <sup>130</sup>).

56') La restitution de {q} que proposent Dietrich et Loretz (*Deutungen* ; *Maarav* 5-6 ; *Mantik*) n'est pas plus valable, du point de vue épigraphique, que celle de {n} (*KTU*), étant donné que la trace en question est très petite <sup>131</sup> ; mais philologiquement parlant elle est plus admissible.

57') Le troisième clou du premier {l} est en partie visible <sup>132</sup>, et il ne s'agit donc pas d'une restitution à part entière (toutes les éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartin). Dietrich et Loretz (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) acceptent maintenant que le {s} est entier <sup>133</sup>. L'omission du {h} dans notre première transcription était une coquille, comme on le voit dans le texte vocalisé <sup>134</sup>.

Le séparateur est bien absent après {mlkn} <sup>135</sup> (Dietrich et Loretz en ajoutent un dans *Maarav* 5-6 et *Mantik*).

58') Vérifiant sur la tablette la lecture que proposent Dietrich et Loretz du signe suivant le second {w} <sup>136</sup>, nous avons trouvé une pointe de clou vertical juste au-dessus du clou central de {š} à la ligne suivante, trace que nous n'avions pas vue auparavant <sup>137</sup>. On ne voit que la seule pointe : aucun élément des deux autres clous du {š} que proposent Dietrich et Loretz n'est visible.

Il n'existe pas de « fehlerhafter Trenner unter der rechten Spitze des » <sup>138</sup>, seulement une éraflure.

59') L'astérisque sur le {š} (*KTU*, *Maarav* 5-6 et *Mantik*) est superflu, le signe étant entièrement conservé <sup>139</sup>. Dietrich et Loretz acceptent maintenant (*Maarav* 5-6 ; *Mantik*) que le {m} est partiellement visible <sup>140</sup>, que la trace suivante correspond à {ā} <sup>141</sup>, et que le séparateur est absent après {hwt} <sup>142</sup>.

## Traduction

### Recto

1) Les brebis du troupeau, [lorsqu'elles m]ettent bas <sup>143</sup>, (s'il s'agit d')une pierre, beaucoup tomberont dans le pays.

126. Ibid., p. 122, 143 (n. 225).

127. Ibid., p. 119 (avec l'*editio princeps*).

128. Ibid., p. 143, n. 232 (ici nous avons laissé ouverte la possibilité que le {n} suffise pour combler la lacune, mais la comparaison avec les lignes plus haut et plus bas, règle en main, montre la vraisemblance d'une restitution comportant un signe de plus) ; cf. idem, *Fitzmyer* (1989), p. 87-88.

129. *AfO* 33 (1986), p. 122, 124, 143.

130. *Mantik* (1990), p. 100, 152-54.

131. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124, cf. p. 143-44.

132. Ibid., p. 122, 124.

133. Ibid., p. 124.

134. Ibid., p. 119, 146.

135. Ibid., p. 119 (avec l'*editio princeps*).

136. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 102, n. 91.

137. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 122, 124, 144.

138. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 102, n. 92.

139. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 119 (avec l'*editio princeps*).

140. Ibid., p. 122, 124.

141. Ibid. Corriger la remarque comptant {t} parmi les possibilités de lecture (p. 122) : en préparant la copie publiée ici, nous avons remarqué le bord supérieur du premier clou du {ā}, et il ne reste donc comme possibilités théoriques de lecture que {ā} et {n}.

142. Ibid., p. 119 (suivant l'*editio princeps*).

143. Corrigéant {āt} en {n} : voir ibid., p. 126, et commentaire plus bas.

- 2) (S'il s'agit d'un bout de) bois, voici [...]I'YI 'ATR YLD son bétail T'f--l[...] <sup>144</sup>.
- 3) (Si le f etus) est lisse, (dépourvu de) p[oil ? ...], il y aura [X] <sup>145</sup> dans le pays.
- 4) Et (si le f etus) n'[a pas de X ...], le pays périra.
- 5) [...] il y aura la famine dans le pays.
- 6) [...] et de narines <sup>146</sup>, le pays [périra ?] ; dito.
- 7) [Et] (s')il n'a pas [de X], le roi se saisira du pay[s de son ennemi ? et ?] l'arme du roi le mettra à bas.
- 8) Son [X] [...]f-MlHT le bétail [ ... périr]a.<sup>?</sup>
- 9) Et (s')il n'a pas de cuisse [gauche], le roi fera [X] à son ennemi.
- 10) Et (si) le bas de la jam[be gau]che est absent, le roi [fera X] à son [enn]emi.
- 11) (S')il a une corne de chair [ ] sa tempe gauc[he, ...]N.
- 12) (Et) (s')il n'a pas de rate [--]f-IDN f-l[...] di[to ? ...]
- 13) le roi n'aura pas de des[cen]dance.
- 14) [Et] (s')il n'a pas de testicules, la semen[ce ...]f-l
- 15) Et (si) la partie centrale de la jambe [X] <sup>147</sup> antérieure est absente [X] détruira le bétail de [--]f-l.
- 16) [...] l'ennemi détruira le bétail du pays.
- 17) [...] le corps puissant des archers se saisiront de l'ennemi du roi.
- 18) [...] PÉRIR/DÉTRUIRE ; dito.
- 19) [...] la famine, et la conjoncture difficile cessera.
- 20) [...] le/la fortifiera (ou : se fortifiera).
- 21) [...]
- 22) [...] son [X] <sup>148</sup>.

144. Verbe à l'imparfait, restitution incertaine (voir remarque textuelle).

145. Nom se terminant par -n ; la restitution de {[r b]n} est donc possible (voir remarque textuelle).

146. Il s'agira de l'absence de l'organe-X et des narines (cf. Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 130).

147. Voir *ibid.*, p. 134, la remarque textuelle ici plus haut et le commentaire (la restitution de {f l[mal]}, « gauche », est plausible, sans être certaine).

148. Peut-être « son [enne]mi » (Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 97 ; Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 [1990], p. 93, 95 ; *idem*, *Mantik* [1990], p. 96, 97, 124).



---

23) [...]T<sup>l</sup>P<sup>l</sup>Š<sup>l</sup>[...]

.....

Verso

.....

24') [...] [...]

---

25') [...] <sup>149</sup> [...]

---

26') Et (s')il n'a pas de cuisse droite [...]

---

27') Et (s')il n'y a pas de H<sup>r</sup>Š<sup>p</sup> dans le K<sup>l</sup>-l[...]

---

28') Et (si) la partie centrale de la jambe [X] <sup>150</sup> d'avant est absente [...]

29') il n'aura pas de descendance.

---

30') Et (s')il n'a pas de narines [...]

---

31') Et (s')il n'a pas de langue [...]

---

32') (Si) sa lèvre infé<ri>eure (est) comme [...]

---

33') (Si) son visage (est) le visage d'un 'IRN [...] raccourciront/seront raccourcis [...]

34') les jours du seigneur ; voici, le bétail [...] ]

---

35') Et (s')[il] n'a pas d'oreille droite, [l'ennemi] ravage[ra] le pays

36') [ <sup>151</sup> et ]le consomme[ra] <sup>152</sup>.

---

37') Et (s')[il] n'a pas d'oreille gauche, le roi ravage[ra] le pays de [son] ennemi

38') et le consommera.

---

39') Et (si) ses jambes (d'arrière ?) sont raccourcies, le seigneur affrontera les troupes-[*hu*]rādu,

40') et Rašap mettra fin à la postérité.

---

41') Et (si) son nez est comme le "nez" d'un oiseau, les dieux consumeront <sup>153</sup> le pays

42') [ ] et s'envolera.

---

43') [...] à sa tête, la semence de ce roi

44') [...]

---

149. La restitution de {[š]<sup>l</sup>i<sup>l</sup>r}, « la chair » est évidemment possible (Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 97 ; Dietrich et Loretz, *Maarav* 5-6 [1990], p. 93, 95 ; idem, *Mantik* [1990], p. 96, 97, 124-25). Concernant la difficulté pour la restitution intégrale du début de la ligne que présente l'espace disponible, voir la remarque textuelle. Concernant la proposition par Dietrich et Loretz d'identifier *šr* et *šir*, qui seraient deux formes du mot signifiant « la chair » dans ce texte, voir le commentaire de la ligne 58'.

150. Voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 135, et la remarque textuelle plus haut.

151. Pour la restitution du début de cette ligne, voir le commentaire.

152. L'idée du verbe HSL peut être celle de « finir, détruire quelque chose en le dévorant » (Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 137-38 ; idem, *Fitzmyer* [1989], p. 87-89).

153. L'idée du verbe B'R peut être celle de « détruire quelque chose en le brûlant » (voir idem, *AfO* 33 [1986], p. 129 ; et le commentaire plus bas).

45') [...] son [X] sort <sup>154</sup>, Šapšu/le soleil abaissera ? <sup>155</sup> ce pays.

46') [...] le roi avilira ? <sup>156</sup> la puissance de ses troupes-*hurādu*.

47') [...] son pénis, l'arme du roi s'élèvera

48') [...] à sa main.

49') [...] à la place de ses yeux, et ses yeux sont dans son front,

50') [l'ennemi] piétiner[ra] le pays.

51') [Et (si)] son [X] sort de sa bouche, l'ennemi dévorera le pays.

52') Et (s')il [n'a pas] de pieds, les troupes-*hurādu* se retourneront contre le roi.

53') Et (si) sa langue [est X], le pays se dispersera.

54') (Si) [X ...] son [Y] est/sont dans ses tempes, le roi sera en paix avec son ennemi.

55') Et (s')il n'a [pas] de [X], la semence de ce pays sera consommée.

*Tranche supérieure*

56') Et [(s')il est X], les dieux consumeront ce pays.

57') Et (s')il (a) les yeux [dans] le front, le roi se fortifiera aux dépens de ses troupes-*hupū*.

58') Et (s')il a un HR et un [X], le roi consumera son ennemi.

59') Et (s')il n'a pas la patte d'avant gauche, le pays de l'ennemi périra.

*Texte vocalisé* <sup>157</sup>

1) tu'atātu ša'ni [-l[ki ta]lidnā ! 'abna mi'adatuna taqūlūna bi huwwati

2) 'iša hinna [-l[--(-)]'Y' 'ATR YLD bahimatuha T'[-l[...]

3) gamīšu ša['iri ? ]N yakūnu bi huwwati

4) wa 'ē[nu ] huwwatuna tiḥlaqu <sup>158</sup>

5) [-l[ ] raḡabuna yakūnu bi huwwati

154. Comme le montre la ligne 51, il s'agit d'un organe qui sort du corps à un endroit insolite, par ex. les entrailles ou la queue qui sort par la bouche (cf. *ibid.*, p. 139-40).

155. Pour la forme *tpšlt*, cf. *ibid.*, p. 140, et le commentaire plus bas.

156. Pour la forme *yddl* et la syntaxe de la phrase, cf. *ibid.* et le commentaire plus bas.

157. Nous avons ici éliminé plusieurs des restitutions portées dans le texte vocalisé de notre première étude : on pourra consulter ce texte vocalisé et le commentaire qui le précède (*ibid.*, p. 117-46), ainsi que les « Remarques textuelles » ci-dessus et le commentaire qui suivra pour la correction de certaines de ces restitutions.

158. Pourrait être au passif.

- 6) [ ]I-1 wa ḥurrā 'appêma ḥuwwatuna [tiḥlaqu ?] maṭnû <sup>159</sup> rigmi
- 7) [wa] 'ênu[ ] malkuna ya'ḥudu <sup>160</sup> ḥuwwa[ta 'êbiḥu wa ?] murḥay malki  
tadallilanna
- 8) [-]I-1hu M<sup>I</sup>-1[----]I-M<sup>I</sup>HT bahimatuna [---- tiḥla]qu
- 9) wa' ênu šāqu [šam'ala <sup>161</sup>] biḥu malkuna 'Y<sup>I</sup>[-----(-)] 'êbahu
- 10) wa 'ênu qišra[tu šam]'ala malkuna [-----(-)'ê]bahu
- 11) wa qamu šī'ri [bi] pi'tihu šam'a[la ]N
- 12) tiḥālu 'ênu biḥu [--]I-1DN I-1[ ] maṭnû [rigmi ?]
- 13) malkuna lā yapūqu ša[p]ḥa
- 14) [wa] 'ênu 'uškāma biḥu ḍar['u ]I-1
- 15) wa 'ênu kara'u yadihu I-1[ ] yaḥalliqu bahimata [--]I-1
- 16) [-]I-1[-]I-1[ ] 'êbuna yaḥalliqu bahimata ḥuwwati
- 17) [ ]I-1 ṭannanu <sup>162</sup> 'uzzi ya'ḥudu 'êba malki
- 18) [ ]HLQ maṭnû rigmi
- 19) [ ]RGB wa tuppâ maṣūqatu
- 20) [ ]ya'azzizunnu (ou : yi'zazuna)
- 21) [ ]JRN
- 22) [ ]Bhu
- 23) [ ]I<sup>T</sup>I<sup>P</sup>I<sup>Š</sup>I[...]
- .....
- 24') [ ]I- L<sup>I</sup>[...]
- 25') [ ]I<sup>T</sup>IR LK<sup>I</sup>-1[...]
- 26') wa 'ênu šāqu yamīna biḥu[...]

159. Pour la vocalisation, cf. *Ugaritica* VN 137 II:41' *ma-aš-nu-ū*.

160. Concernant les difficultés de la vocalisation de l'imparfait de √'HD (ici {yihd}, mais {yùhd} à la ligne 17), voir Pardee, *AfO* 31 (1984), p. 228-29, n. 50 ; Verreet, *UF* 15 (1983), p. 223-58 ; Tropper, *UF* 22 (1990), p. 359-69.

161. Le mot *šmāl*, comme *ymn* plus loin, est ici muni de la désinence casuelle de l'accusatif parce que le mot précédent à la ligne 11 (comme, probablement, aux lignes 15 et 28') porte le suffixe pronominal, ce qui interdit qu'il s'agisse de l'état construit.

162. La vocalisation est celle du singulier, interprété comme un collectif.

27') wa 'ênu ḥaršuppu ? bi KI-I[...]

28') wa 'ênu kara'u yadihu[...]

29') lā yapūqu šapha

30') wa 'ênu ḥurrā 'appêma KL[...]

31') wa 'ênu lašānu bihu R[...]

32') šapatuhu taḥ<ti>yyatu kaI-I[...]

33') panūhu panū 'IRN 'UI-I[ ]I-I-taqqaqširuna [...]

34') yamīya ba'li hinna bahima[tu ...]

35') wa 'ênu 'udnu yamīna bi[hu 'êbuna ya]šdudu ḥuwwata

36') [ ] wa ya]ḥsulannanna

37') wa 'ênu 'udnu šam'ala bi[hu] malkuna [ya]šdudu ḥuwwata 'êbi[hu]

38') wa yaḥsulannanna

39') wa qaširātu pa'nāhu ba'luna yiḡtāru [ḥu]rāda wa 'uḥra-

40') ya yakalliyu rašap

41') wa 'appuhu ka 'appi 'uṣṣūri 'ilūma taba' 'irūna ḥuwwata

42') [ ]I-I-ŠT wa yid'u

43') [ ] lē ra'šihu ḏa'ru malki huwata

44') [ ]I-I

45') [ ]I-DIRhu yaši'u <sup>163</sup> šapšuna TPŠLT ḥu-

wwati hiyata

46') [ ] malkuna yada ḥurādi yadallilu ! <sup>164</sup>

47') [ ]I-LI 'ušar-hu murḥay malki tinnaši'an(na)

48') [ ]I-I bi yadihu

49') [ ] lē 'aṭrati ? 'ênêhu wa 'ênāhu bi lišbihu

50') ['êbuna ya]rpusu ḥuwwata

51') [wa --]Buhu bi pīhu yaši'u 'êbuna yispa'u <sup>165</sup> ḥuwwata

52') wa ['ênu] pa'anātu bihu ḥurāduna yihlapiku lē malki

163. Il n'existe pas de raison de préférer la restitution d'un mot au pluriel pour désigner le sujet du verbe (cf. Pardee, *AfO* 34 [1986], p. 139-40), et nous ne voyons donc pas pourquoi à la page 146 nous avons vocalisé cette forme comme étant au pluriel. Cf. Tropper, *UF* 22 (1990), p. 368, 389.

164. Peut-être *malkuna yada ḥurādi yiddadlilu* (ou : corriger en *yiddalilu*) – voir le commentaire.

165. Les avis au sujet du schème verbal de {yspū} sont partagés : si pour la majorité des spécialistes il s'agit du schème-G (voir Verreet, *UF* 15 [1983], p. 240), on trouve encore l'analyse comme schème-N (par ex., Tropper, *UF* 22 [1990], p. 368, 389).

---

53') wa [--] lašān-hu ḥuwwatuna tipparišu

---

54') B[-l[-]HR-hu <sup>166</sup> bi pi'têhu malkunu yišlamu lê 'êbihu

---

55') wa 'ê[nu -]K<sup>1</sup>Bma bihu ḡar'u ḥuwwati hiyata yihḥasilu

---

56') wa '[-l[-] 'ilūma taba'irūna ḥuwwata hiyata

---

57') wa 'ênāhu (ou : 'ēnuhu) [bi] lišbihi malkuna yi'zazu 'alê ḥupṭihu <sup>167</sup>

---

58') wa HR wa [-lR bihu malkuna yaba'iru 'êbahu

---

59') wa 'ēnu yadu šam'ala bihu ḥuwwatu 'êbi tiḥlaqu

---

### Structure du texte

Malgré certaines divergences, la structure fondamentale est la structure classique des textes ominologiques mésopotamiens : une série de phrases bipartites, la protase mentionnant la difformité observée <sup>168</sup>, l'apodose énonçant l'événement dont la difformité est le présage <sup>169</sup>. La divergence principale de la structure de ce texte par rapport à la forme mésopotamienne est qu'ici le sujet est nommé d'abord, et la particule conditionnelle ne vient qu'après (si la restitution de la particule *k* dans la lacune est correcte), pour n'être énoncée qu'une seule fois (dans les textes accadiens, la particule se répète généralement au début de chaque phrase) <sup>170</sup>. On trouve la répétition de la conjonction *k* à chaque paragraphe dans le texte de présages sur fœtus difformes (RS 24.302) et de *hm* dans le texte de présages lunaires (RIH 78/14).

### Les dieux

Le seul théonyme proprement dit dont l'occurrence est certaine est *ršp* à la ligne 40'. À la ligne 45' il peut s'agir soit de l'orbe céleste, soit de la divinité solaire *špš*. On trouve aussi le nom commun *ilm*, « les dieux », aux lignes 41' et 56'.

---

166. Le suffixe pronominal à *hr* est ici vocalisé comme étant au masculin parce que dans les textes accadiens, les pronoms sont masculins (se référant à *izbu*) même si l'organe en question est propre à la femelle.

167. La vocalisation est celle du singulier ; il pourrait s'agir du pluriel.

168. Dans ce genre littéraire, il s'agit de ce que Bottéro a désigné le « produit malformé » (*Official Cult* [1993], p. 35).

169. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1412.

170. Pour la restitution de la particule à la première ligne et la comparaison aux textes accadiens, cf. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 126-29 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 80-81 (la restitution de la particule est acceptée maintenant par Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 92, 93, 103-4, mais avec une lecture inadmissible au début de la ligne : voir les « Remarques textuelles » et le commentaire).

**Commentaire** <sup>171</sup>

Ligne 1. La fausse lecture au début de la ligne par Dietrich et Loretz <sup>172</sup> a faussé à son tour l'interprétation générale de toute la ligne, comme consistant en un énoncé suivi par le premier omen où figurerait de nouveau le mot *ât* de l'énoncé. En effet, le mot *ât* ne se trouvant pas au début de la ligne, le texte ne parle pas de « signes », et dès lors, la tentative d'interpréter le texte difficile de {[-]ʿs/1dât} comme comportant le même mot perd de sa vraisemblance <sup>173</sup>. Le mot correspondant en accadien, *ittu*, ne fait d'ailleurs pas partie de la protase des textes accadiens, et sa présence ici ne laisserait donc pas de surprendre <sup>174</sup>. De plus, force étant de conserver la lecture {tāt} au début de la ligne, et cette forme étant vraisemblablement un pluriel <sup>175</sup>, la forme verbale *tldn* est normale.

Dietrich et Loretz adoptent depuis 1986 l'interprétation du *-n* de *mādtu* comme le *-n* d'apodose <sup>176</sup>, bien qu'ils n'aient pas bien compris son fonctionnement <sup>177</sup>.

Ligne 2. Les lectures au début de la ligne proposées par Dietrich et Loretz étant inadmissibles, l'interprétation vraisemblable de {ʿylātr} et de {yld bhmth} est laissée sans contexte vraisemblable. Il faut attendre de nouvelles tentatives d'explication qui tiennent compte des données épigraphiques. Devant ces données, nous ne voyons actuellement d'analyse syntaxique que celle qui voit en 'š la protase entière et en *hn* le début de l'apodose.

Ligne 3. Dietrich et Loretz n'ayant pas expliqué pourquoi « arab. *ḡamaša* schließt sich aus lautlichen und semantischen Gründen von selbst aus » <sup>178</sup>, nous n'abandonnons pas l'interprétation y faisant appel <sup>179</sup>. Nous avons indiqué dans notre première étude les parallèles accadiens pour la carence qui consiste en l'absence du poil <sup>180</sup> et nous retenons cette interprétation devant l'absence d'une meilleure <sup>181</sup>.

171. La seule étude globale de ce texte qui ait été préparée depuis la nôtre (*AfO* 33) est celle de Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 87-158, et dans le commentaire qui suit nous engagerons donc le dialogue surtout avec ces auteurs. Nous ne discuterons pourtant pas ici toutes leurs propositions nouvelles, car la majeure partie de celles-ci sont fondées sur de mauvaises lectures, et nos « Remarques textuelles » auront suffi pour les éliminer (del Olmo Lete, *Religion* [1992], p. 237-41, ayant adopté le texte de *Mantik* et avec le texte les erreurs d'interprétation qu'il entraîne, nous ne citerons qu'exceptionnellement sa traduction). Nous ne citerons pas ici non plus les nombreux rapprochements aux textes ominologiques mésopotamiens : le lecteur trouvera ces références dans notre première étude (bon nombre de ces rapprochements sont repris par Dietrich et Loretz, *ibid.*, le plus souvent sans citer notre travail, ni celui de Capomacchia, *OrAn* 18 [1979], p. 53-55 – il serait fastidieux de reprendre tous ces détails et de citer à chaque fois les travaux précédents à côté du nouveau).

172. *Mantik* (1990), p. 92, 93, 102-4 (voir déjà nos « Remarques textuelles ») ; Loretz, *OBO* 129 (1993), p. 522, n. 62.

173. Cf. déjà Pardee, *JAOS* 113 (1993), p. 617.

174. Dietrich et Loretz (*Mantik* [1990], p. 102) ne citent que les dictionnaires pour le sens du terme. On aimerait bien connaître un parallèle accadien à la formule de protase « le signe d'une pierre » avant d'accepter sa présence en ougaritique.

175. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 126 ; *idem*, *Fitzmyer* (1989), p. 80.

176. *Deutungen* (1986), p. 96 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 94 ; *Mantik* (1990), p. 93, 104 (le suffixe était par ailleurs dans ce texte pris pour le suffixe pronominal de la 1<sup>re</sup> personne du pluriel par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 133-36). Voir notre critique dans *AfO* 33 (1986), p. 126, 129 (où l'inventeur du phénomène, à savoir Hoftijzer, est cité). Lipiński, dans sa recension de *Mantik* (*Or* 61 [1992], p. 476, remarque *ad* RIH 78/14:14' *mlkn*), ne semble pas connaître l'existence de la particule.

177. Voir plus bas, commentaire des lignes 39'-40'.

178. *Mantik* (1990), p. 108, n. 138.

179. *AfO* 33 (1986), p. 129.

180. *Ibid.*, n. 72. Ajoutons ici qu'en arabe les deux notions de « raser » (correspondant au premier usage verbal de *ḡmš* en arabe) et de « mettre bas un fœtus sans poils » s'expriment par une même racine, à savoir *mlt*. Que *gmš* en ougaritique exprime l'absence de poils où il ne peut être question de l'effet du rasoir n'a donc rien d'étonnant, d'autant plus que d'autres formes de la racine *ḡmš* en arabe expriment la notion de nudité.

181. Les savants münsterois répartissent les signes en {gm šš}, interprétant *gm* comme l'adverbe signifiant « aussi » (*Mantik* [1990], p. 93, 108). Cette solution n'a rien à offrir, car l'adverbe est inconnu en ougaritique (cf. *ibid.*, p. 108, n. 139), et de toute façon aucune protase ne commence ici par un adverbe.

Ligne 6. Ce passage ne se prête pas à l'interprétation de *mtn rgm* comme dénotant un fonctionnaire <sup>182</sup>.

Ligne 7. Normalement lorsque l'apodose comporte une seconde phrase, celle-ci est introduite par la conjonction *w* <sup>183</sup>, et l'omission de la conjonction par Dietrich et Loretz <sup>184</sup> ne s'explique pas.

Ces mêmes auteurs ont trouvé en 1986 la bonne explication de *mrhy* comme désignant une arme <sup>185</sup> et ensuite ils nous ont rejoint pour y voir l'équivalent de GIŠ.TUKUL dans les textes ominologiques accadiens <sup>186</sup>. Aussi en 1986 ces mêmes auteurs ont-ils rattaché *tdlln* à la fin de cette ligne, rendant son interprétation plus intelligible <sup>187</sup>.

Dietrich et Loretz n'ont pas vu que dans les parallèles accadiens que nous avons cités <sup>188</sup>, bien que le complément soit au pluriel <sup>189</sup>, le logogramme désignant l'« arme », à savoir GIŠ.TUKUL, ne comporte pas généralement l'indice du pluriel, MEŠ <sup>190</sup>, et il peut donc se comprendre comme un collectif. La forme du verbe *tnšān* à la ligne 47' se prêtant à l'analyse comme singulier <sup>191</sup>, on peut conjecturer que la source babylonienne de la version ougaritique ne comportait ici et à la ligne 47' que GIŠ.TUKUL — on remarquera la présence du logogramme déjà dans la version paléo-babylonienne —, qui fut interprété soit comme un collectif, soit comme un singulier. Prônant l'analyse de la forme *mrhy* comme un pluriel comportant un *mater lectionis*, Dietrich et Loretz n'ont pas tenu compte des faits suivants : 1° cet usage de -y, qui ne se trouverait que deux fois dans ce texte, attaché les deux fois à *mrh*, n'aurait qu'un seul parallèle dans les textes ougaritiques <sup>192</sup> ; 2° ce parallèle est des plus douteux pour établir l'analyse du -y comme *mater lectionis* de la voyelle casuelle du pluriel nominatif en raison des répercussions de cette interprétation pour l'évolution des désinences casuelles en ougaritique <sup>193</sup> ; 3° tout en étant rare, le morphème -y du féminin singulier existe bel et bien en ougaritique <sup>194</sup> ; 4° *tnšān* ne s'analyse pas facilement comme un pluriel <sup>195</sup> ; 5° précisément la même forme, à savoir *mrhy*, se trouve en RS 24.302:10', texte qui n'est pas particulièrement proche de celui-ci du point de vue épigraphique (on remarquera, par exemple, la différence entre les deux textes quant à l'emploi du clou séparateur). C'est beaucoup demander au mot *mrhy* que de porter presque seul le poids de l'usage ougaritique de la *mater lectionis*. Remarquons que ces faits concernant la distribution de *mrhy* nous font hésiter maintenant devant l'analyse du -y comme la particule enclitique (voir commentaire de RS 24.266:28'-29') <sup>196</sup>.

182. Lipiński, *Ehrman* (1988), p. 326.

183. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 144-45.

184. *Mantik* (1990), p. 92.

185. *Deutungen* (1986), p. 97 ; cf. *Maarav* 5-6 (1990), p. 94.

186. Pardee, *AfO* (1986), p. 125, 130-31 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 110-11.

187. Voir ici plus haut, les remarques textuelles, et notre commentaire, *ibid.*

188. *Ibid.*, p. 131.

189. *Ibid.*, p. 131, n. 86.

190. Tous les textes que nous avons cités *ibid.*, n. 89 et 90, portent GIŠ.TUKUL. Dans *CAD* (K, p. 54), on trouve cité GIŠ.TUKUL.MEŠ d'après Tablette V, 103. Selon la version paléo-babylonienne, on ne trouve que le pluriel (à savoir GIŠ.TUKUL-<sup>ki</sup>), mais cela uniquement à la suite d'une préposition et signifiant soit « la force » (*a-na* GIŠ.TUKUL-<sup>ki</sup> : Leichty, *Summa Izbu* [1970], p. 202 = YOS 10 : 56 i 13), soit « la guerre » (*i-na* GIŠ.TUKUL-<sup>ki</sup> : Leichty, *ibid.*, p. 203 = YOS 10 : 56 i 39, et encore trois fois). Bien que la formule ne soit pas conservée dans les fragments émariotes du type *Summa izbu*, dans d'autres textes ominologiques on ne trouve que GIŠ.TUKUL, que l'éditeur traduit soit par le pluriel s'il s'agit d'une formule prépositionnelle (Arnaud, *Emar VI/4* [1987], p. 265, l. 44 ; p. 274, l. 58', 60', 62' ; p. 291, l. 24, 25), soit par le singulier (*ibid.*, p. 295, l. 8 ; p. 321, l. 17).

191. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 131 ; cf. p. 140-41.

192. *PRU* II 15:4-5 *ily ūgrt* ; peut-être *ymy* à la ligne 34' de ce texte-ci.

193. Pardee, *AfO* 31 (1984), p. 229, n. 53.

194. Voir *idem*, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 139, et ici plus haut, RS 1.001:15 *pdry*.

195. Dans *Mantik* (1990), p. 143, on ne trouve pas d'arguments s'opposant aux nôtres en faveur de l'analyse comme singulier (Pardee, *AfO* 33 [1986], p. 131).

196. L'analyse comme particule était celle que nous avons indiquée dans le texte vocalisé de notre étude préliminaire (*ibid.*, p. 145, 146 ; cf. le commentaire p. 130-31).

Ligne 8. Dietrich et Loretz acceptent maintenant <sup>197</sup> que le premier mot de la ligne devait désigner une partie du corps <sup>198</sup>, mais ils n'arrivent pas mieux que nous à trouver une restitution plausible de ces lacunes. Concernant la restitution de la fin de la ligne, voir notre édition préliminaire <sup>199</sup>.

Ligne 9. Au sujet du rattachement ici et à la ligne 10 du mot *ibh* et de la lecture de ce mot, voir les remarques textuelles <sup>200</sup> ; pour la restitution de la fin de la ligne, voir notre première étude <sup>201</sup>.

Ligne 10. Il nous semble qu'il existe trop d'incertitudes quant au sens précis des termes sémitiques dénotant les parties de la jambe/patte, comme il y a trop peu de distinction sémantique entre les noms masculins et féminins en sémitique, pour tirer de conclusion importante de la présence ou de l'absence du *-t* à {qsr} <sup>202</sup>.

Ligne 11 *pīt*. Voir plus bas, commentaire de *lšb*, ligne 49'.

Ligne 12. Avec la bonne lecture du premier signe (voir la remarque textuelle), Dietrich et Loretz acceptent aussi maintenant le sens évident du mot *thl* <sup>203</sup>, à savoir « la rate ». Depuis notre première étude, a été publié un modèle de rate provenant de Mari qui permet de constater comment se représentaient cet organe les ancêtres amorites des Ougaritains <sup>204</sup>.

Dietrich et Loretz acceptent maintenant que les signes {l-lf'n} appartiennent à cette ligne, mais ils ne trouvent pas de restitution satisfaisante : il est invraisemblable qu'une apodose verbale (*ykn* serait le dernier mot à la ligne 12) ait été suivie par une forme à *-n* d'apodose dans une construction à asyndète <sup>205</sup>. Par contre, cette dernière construction paraît plus admissible après *mīn rgm* <sup>206</sup>.

Ligne 13. La portée de la glose *ia-pa-aq-ti* dans EA 64:22 pour l'interprétation de *ypq* en ougaritique étant très incertaine <sup>207</sup>, il paraît préférable d'expliquer le verbe ougaritique en le comparant à la racine *mediae infirmae* en hébreu, qui signifie « trouver, obtenir », le second sens convenant parfaitement à l'usage ougaritique <sup>208</sup>. Si le verbe hébreu pose un problème de schème verbal, du fait qu'il est attesté seulement au *hip'ıl*, il paraît moins difficile de supposer l'existence en ougaritique du schème-G de la même racine, que de faire parler le texte obscur d'Amarna en faveur d'une racine YPQ signifiant « obtenir » <sup>209</sup>.

197. *Mantik* (1990), p. 92, 93, 111.

198. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 131.

199. *Ibid.*, p. 131-32.

200. La bonne configuration des signes sur le bord droit de la tablette n'apparaît que dans *Mantik* (1990), p. 94, 95, 113 ; auparavant ces auteurs prenaient le {h} à la fin des lignes 9 et 10 pour un {l} arrivant depuis le verso.

201. *AfO* 33 (1986), p. 132.

202. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 113.

203. *Deutungen* (1986), p. 97 (avec point d'interrogation) ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 95 (sans point d'interrogation) ; *Mantik* (1990), p. 95, 115 (interprétation certaine). Comme nous l'avons signalé dans notre étude préliminaire (*AfO* 33 [1986], p. 133), Herdner avait déjà proposé la lecture et l'interprétation correctes (*Ugaritica* VII [1978], p. 59) ; nous avons ajouté quelques éléments étymologiques (retrouvés par Dietrich et Loretz aussi : *Mantik*, p. 115).

204. Meyer, *MARI* 7 (1993), p. 349-54.

205. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 94, 95, 116-17.

206. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 133. Ici del Olmo Lete s'écarte du texte de *Mantik*, restituant {[m]n [rgm]n} (*Religión* [1992], p. 238). Nous rappelons que le {n} final, qui n'aurait pas de fonction évidente attachée au second mot de la formule *mīn rgm*, appartient vraisemblablement à la ligne précédente (voir la troisième remarque textuelle sur la ligne 9).

207. Moran, *LAPO* 13 (1987), p. 239, traduit par « j'envoie ».

208. On trouvera la bibliographie dans l'article par Dietrich et Loretz, *UF* 19 (1987), p. 405-6, où la forme amarnienne est privilégiée (cf. idem, *Mantik* [1990], p. 117 ; Verreet, *UF* 19 [1987], p. 322-23 ; idem, *Bib* 72 [1991], p. 294 ; Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 154-55 ; Watson, *JNSL* 17 [1991], p. 179).

209. Le principal argument fondé sur un fait ougaritique en faveur de la racine YPQ est que la forme *ypq* se trouverait dans le texte de *Kirta* entourée de formes verbales au parfait (Verreet, *UF* 19 [1987], p. 323). Cet argument fait pourtant fi de la présence de *tkn* à la ligne 15, et d'autres verbes à l'imparfait aux



Ligne 15. Si nous avons préféré restituer la formule *bhmt hwt*, c'est parce que celle-ci se trouve à la ligne suivante, et nous avons pensé que les deux lignes pouvaient avoir un sens parallèle, chacune ayant sa correspondante à polarité contraire plus loin dans le texte <sup>210</sup>. L'argument proposé par Dietrich et Loretz est pourtant de poids, à savoir que de l'absence du membre gauche aux lignes 9 et 10 s'ensuit un diagnostic à polarité positive (le roi assujettit l'ennemi). De plus, la place est suffisante pour la restitution qu'ils proposent ({[š]māl mlkn} [y]hlq)), et la trace visible à la fin de la ligne peut refléter {h} aussi bien que {t} (pour donner la lecture {bhmt [ib]h}) : voir les remarques textuelles). Le principal inconvénient de ces restitutions, c'est que la formule *bhmt ib*, « le bétail de l'ennemi », n'est pas attestée ailleurs dans ce texte. Tout compte fait, la restitution de {[š]māl}) paraît préférable comme l'est celle, dès lors, d'une apodose à contenu positif, et les restitutions proposées par les savants de Münster pour la fin de la ligne sont donc plausibles. N'oublions, pourtant, ni que la lecture du {[š]} est incertaine, ni que l'appui que Dietrich et Loretz ont pensé trouver pour la lecture de {[š]māl} dans celle de {[y]mn}) à la ligne 28' n'existe pas. L'élément de polarité « droite »/« gauche » des deux formules est donc presque entièrement restitué.

Ligne 16. Les traces de signes au début de la ligne paraissent insuffisantes pour permettre la restitution de la formule {w in X bh} (voir la remarque textuelle).

Ligne 17. Les chances que *tnn* corresponde à NUN/*rubû* des textes ominologiques mésopotamiens <sup>211</sup> sont infimes : non seulement il n'existe aucune donnée ougaritique qui puisse venir à l'appui de cette équivalence <sup>212</sup>, mais le mot *b'ī* à la ligne 34' joue beaucoup mieux le rôle de NUN/*rubû* <sup>213</sup>.

Ligne 18. Puisque la préformante de {hlq} est tombée dans la lacune (voir la remarque textuelle), on ne peut pas savoir si le sujet du verbe est masculin ou féminin, et le début de l'apodose ayant disparu, on ne peut pas savoir si la forme du verbe est transitive ou intransitive (ni même, d'ailleurs, s'il s'agit ou non d'un verbe, quoique cette restitution soit la plus vraisemblable <sup>214</sup>).

Ligne 19. L'état de la tablette infirme toute analyse syntaxique de *rgb*, et il en va de même de RIH 78/14:13' {[--]lt}. Il est donc illégitime de tirer la conclusion de ces deux formes qu'un mot

---

lignes suivantes. Verreet place *tkn* dans un verset à part, mais cette répartition méconnaît la structure du passage, qui parle des sept épouses de *Kirta*, dont aucune ne lui a donné l'héritier escompté :

- |  |   |               |
|--|---|---------------|
| 12) <i>ātt sdqh l ypq</i>              | Il n'obtient pas sa femme légitime,                       | (la première) |
| 13) <i>mtrht yšrh</i>                  | Son épouse selon le droit ;                               |               |
| 14) <i>ātt trh w tb'ī</i>              | Il épouse une femme et elle est partie,                   | (la deuxième) |
| 15) <i>tār ūm tkn lh</i>               | La proche parente de sa mère (qui) était devenue sienne ; |               |
| 16) <i>mīltt ktrm tmt</i>              | La troisième (épouse) meurt en bonne santé,               |               |
| 17) <i>mrb'ī zblnm</i>                 | La quatrième malade ;                                     |               |
| 18) <i>mhmšt yitsp</i> (19) <i>ršp</i> | <i>Rašap</i> emporte la cinquième,                        |               |
| <i>mīdtt ḡlm</i> (20) <i>ym</i>        | Les garçons de <i>Yammu</i> la sixième,                   |               |
| <i>mšb'ītn bšlh</i> (21) <i>ttpl</i>   | La septième d'entre elles est tombée par l'épée.          |               |

Si l'on analyse *mīltt* et les formes parallèles comme le participe passif du schème-D, à l'instar de *mtrht* à la ligne 13, ces termes désignent les femmes successives qu'a épousées *Kirta*, sans qu'elles lui donnent l'héritier nécessaire. D'où le drame.

210. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 134.

211. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 120 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 238, avec la note 73. Le sens de « vieux » (Aartun, *UF* 16 [1984], p. 29 ; idem, *UF* 17 [1986], p. 44) ne convient pas mieux (cf. Renfroe, *UF* 18 [1986], p. 46).

212. Extrapoler de {*hbt*} *r tn* (CTA 64:36) l'existence d'un fonctionnaire dont le titre serait *tnn*, et faire de ce nom de fonction l'équivalent de NUN/*rubû* (Dietrich et Loretz, *ibid.*) sont des conjectures sans fondement et invraisemblables.

213. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 136-37 (à la page 131 de *Mantik*, Dietrich et Loretz citent les mêmes parallèles mésopotamiens pour expliquer *b'ī* que nous avons cités, mais sans mentionner notre travail et sans tirer de conclusion quant au sens de *tnn*).

214. Pardee, *ibid.*, p. 145.

fonctionnant comme phrase nominale complète ne porte pas le *-n* d'apodose <sup>215</sup>. La règle grammaticale concernant le phénomène visé doit attendre l'apparition d'au moins un exemple dans un passage bien conservé et dont le sens est clair. Cf. plus haut, commentaire de la ligne 12, sur le problème de *-n* attaché à un mot se trouvant à la suite de *mtn rgm*.

Dietrich et Loretz font dériver *tp* de √PHY, « voir » <sup>216</sup>, certes préférable à « Trauermusik » (< « Handpauke, Tamburin ») <sup>217</sup>, mais ici l'absence de la deuxième radicale *y* pose obstacle. L'explication de Xella d'y voir √NPY est donc toujours admissible <sup>218</sup>.

Ligne 20. Comme on le trouvera signalé dans les grammaires <sup>219</sup>, le suffixe accusatif de la 3<sup>e</sup> p. du sing. masc. revêt trois formes principales, à savoir *-n*, *-nn* et *-nh* (on trouve rarement une quatrième forme, *-nnn* <sup>220</sup>), et l'usage de ces formes dans d'autres textes ne montre pas l'uniformité nécessaire pour permettre d'affirmer avec certitude que les autres suffixes en *-nn* dans ce texte interdisent l'analyse de *-n* ici comme le suffixe pronominal <sup>221</sup>. Ainsi, il nous paraît souhaitable de laisser ouvertes les deux possibilités d'analyse <sup>222</sup>.

Ligne 27'. Dietrich et Loretz n'acceptent pas la proposition par Caquot de voir en *hrsp* le sens de « tendon » <sup>223</sup>, préfèrent traduire par « Gelenk, Knöchelgegend » <sup>224</sup>, solution qui est infirmée par le fait qu'elle rompt le lien étymologique qui fut la base de l'explication de Caquot (l'hébr. *ḥaršubbōʿt*, « liens »).

Ligne 28'. Si la restitution du mot *ymn* est vraisemblable ici, elle n'est pas certaine (voir la remarque textuelle sur cette ligne et sur la ligne 15, aussi bien que le commentaire de la ligne 15).

Ligne 30'. On ne peut pas dire que l'interprétation de {kl} comme un mot entier soit « Aller Wahrscheinlichkeit nach » <sup>225</sup>, bien que celle-ci soit aussi valable que d'autres interprétations fondées sur la restitution d'un mot plus long.

Ligne 33'. Dietrich et Loretz ont accepté que l'apodose doit commencer au mot {ùl-l[...] } <sup>226</sup> et abandonné l'interprétation de *tqsrn* comme signifiant « bedrängen », aussi bien que celle de {bhm[] } comme signifiant « Verwirrung ». Pour toutes ces questions, voir notre discussion <sup>227</sup>.

Ligne 34'. Pour le sens de *b'l* ici, voir plus haut, commentaire de la ligne 17.

Dietrich et Loretz n'ont fait aucune proposition pour expliquer le référent de *-hn*, qu'ils prennent pour un suffixe pronominal <sup>228</sup>. Il est faux de dire <sup>229</sup> que la particule *hn* n'existe pas dans ce texte car elle semble se trouver à la ligne 2, d'où elle n'a été éliminée que par une fausse lecture (voir la remarque textuelle et le commentaire de la ligne 2).

215. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 122, 182.

216. *Mantik* (1990), p. 97, 122-23 ; cf. déjà *Deutungen* (1986), p. 97 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 95.

217. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 134, 138 (avec point d'interrogation).

218. *OrAn* 18 (1979), p. 51. Cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 238, n. 74.

219. Gordon, *UT* (1965), § 6.17 ; Segert, *Basic Grammar* (1984), § 51.13.

220. Cf. Pardee, *JNES* 43 (1984), p. 244-45. Un nouvel exemple est maintenant attesté dans RS 92.2116:37' *tqdmnnn*.

221. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 123 (cf. Tropper, *UF* 22 [1990], p. 378, n. 15).

222. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 134.

223. *SDB* 9 (1979), col. 1412 ; Xella, *OrAn* 18 (1979), p. 51 ; Pardee, *ibid.*, p. 134, 146 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 84-85 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 239. L'idée remonte à Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 51, qui en fin de compte ne l'a pas acceptée.

224. *Mantik* (1990), p. 97, 125-26.

225. *Ibid.*, p. 127.

226. *Ibid.*, 129-30 ; cf. déjà *Deutungen* (1986), p. 97 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 96. Dans *UF* 7 (1975), p. 135, Dietrich, Loretz et Sanmartín voyaient dans ce mot le début de *údn*, « oreille ».

227. *AfO* 33 (1986), p. 135-37 ; cf. *Fitzmyer* (1989), p. 85.

228. *Mantik* (1990), p. 99, 130. Voir notre discussion du problème, *AfO* 33 (1986), p. 137.

229. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 130, n. 275.

Ligne 36'. La restitution de *hyt*<sup>230</sup> n'est pas recommandable, car la formule *hwt hyt* ne s'emploie, là où la lecture est sûre, que pour désigner le pays de l'ennemi (l. 54'-56'). La meilleure proposition paraît être de ne rien restituer, car *hwt* tout court désigne la patrie (par ex., aux lignes 1, 3, 5, 16, 50', 51'). On peut aussi penser à restituer *mlk*, si on veut calquer l'apodose directement sur le texte hittite qui est le plus proche de celui-ci dans son expression<sup>231</sup>.

Ligne 39' *b'ln yḡṯr l [ . ḥ ]rd*. L'analyse du verbe comme un passif, le complément d'agent étant *hrd*<sup>232</sup>, constitue une difficulté dans la mesure où *hrd* se conçoit comme une entité animée, car la construction est extrêmement rare dans les anciennes langues sémitiques, comme on le sait. L'analyse qui fait de *b'ln* l'objet du verbe<sup>233</sup> crée une première phrase de l'apodose dont l'ordre des principaux éléments est sans parallèle dans ce texte<sup>234</sup>.

Dietrich et Loretz maintiennent leur interprétation du verbe *yḡtr* comme signifiant « être tué », toujours sans proposer d'explication étymologique<sup>235</sup>. Del Olmo Lete préfère « atacará »<sup>236</sup>.

Ligne 39'-40'. Dans leur commentaire, Dietrich et Loretz ne citent aucun parallèle à l'analyse du mot *ršp* comme constituant une phrase nominale complète, la troisième de l'apodose selon eux, et l'in vraisemblance de l'interprétation est patente<sup>237</sup> : rien dans cette phrase ne donne lieu de croire que *Rašap* n'est pas le sujet du verbe *ykly* et que ce dernier n'est pas transitif<sup>238</sup>. L'ordre de la phrase *w ḫry ykly ršp*, à savoir « complément d'objet direct + verbe + sujet », sera dû au fait qu'il s'agit de la seconde phrase de l'apodose<sup>239</sup>.

Ligne 41'. Ni les textes ougaritiques, ni les parallèles accadiens ne sont assez précis pour nous permettre de déterminer avec certitude si B'R désigne ici la « destruction »<sup>240</sup> ou l'« abandon »<sup>241</sup>.

230. Idem, *Deutungen* (1986), p. 98 ; idem, *Maarav* 5-6 (1990), p. 93, 96 ; idem, *Mantik* (1990), p. 98, 99, 131, suivant Xella (*OrAn* 18 [1979], p. 52) pour abandonner leur première restitution, à savoir celle de *ib* (*UF* 7 [1975], p. 135 – restitution qui n'est plus mentionnée dans le commentaire de *Mantik*).

231. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 137.

232. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 99.

233. Del Olmo Lete, *Religión* (1990), p. 239.

234. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 144-45. L'ordre supposé n'est attesté qu'une fois, et cela dans la seconde phrase de l'apodose (voir le commentaire suivant).

235. *Mantik* (1990), p. 133 (dans l'étude par Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 138, à laquelle le lecteur est renvoyé, on ne trouve qu'une traduction du terme d'après le contexte et le renvoi à d'autres études prônant l'étymologie par 'TR en hébreu, qui donnerait un tout autre sens et qui, de toute façon, est discutable en raison de sa parenté avec 'TR en arabe – voir Pardee, *ibid.*, p. 138).

236. *Religión* (1992), p. 239 ; cf. Pardee, *ibid.*

237. *Mantik* (1990), p. 99, 132-34 « (es herrscht) Ršp(, d. h. die Pest) » ; cf. déjà *Deutungen* (1986), p. 98 ; l'absence de la divinité à la page 96 de *Maarav* 5-6 (1990) est une coquille, car elle est nommée à la page 105. Ici aussi del Olmo Lete s'écarte de la traduction de Dietrich et Loretz (voir *ibid.*, n. 75).

238. La forme transitive du verbe *KLY* sera vraisemblablement le schème-D : voir RS 19.015:1 et RS 24.277:8.

239. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 145. L'affirmation que nous ne nous sommes pas rendu compte de l'absence du -n d'apodose au sujet de cette phrase (Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 132-33, n. 292) montre que ces auteurs ne se sont pas souvenus de notre définition du phénomène grammatical (*ibid.*, p. 126, 129) et qu'ils n'ont pas bien compris le fonctionnement de la particule. Dans le texte tel qu'il se présente aujourd'hui, la particule ne se trouve qu'attachée au premier mot de l'apodose, lorsque ce premier mot est au singulier et à l'état absolu ; or, *ḫkly* constitue le cinquième mot de l'apodose et le deuxième mot de la seconde phrase de l'apodose. Ce que l'état du texte ne nous permet pas de déterminer, c'est le rôle possible de la particule dans la phrase suivante si l'apodose comporte plus d'une phrase. Cf. la ligne 13, où *mlkn* est bien le premier mot de la phrase alors que l'état du texte ne permet pas de savoir si cette phrase est la première de l'apodose, ni, s'il s'agit de la seconde phrase, si celle-ci est introduite par la conjonction *w*, comme c'est le cas ici (mais le fait que *mlkn* est au début d'une ligne va à l'encontre de l'hypothèse selon laquelle ce mot ait été introduit par *w*, car cette conjonction n'est pas souvent séparée du mot suivant par un saut de ligne). Voir ici plus haut, la remarque textuelle à la ligne 12, et nos remarques, *ibid.*, p. 133.

240. Cf. Pardee, *ibid.*, p. 139 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 81-82, 86.

241. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 135 ; cf. idem, *UF* 22 (1990), p. 52, 54. Cf. Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 248, n. 189, qui laisse ouvertes les deux possibilités d'interprétation.

Nous avons fondé notre préférence pour la première interprétation principalement sur la ligne 58', où il est question du roi qui B<sup>c</sup>R ses ennemis. L'interprétation du passage que proposent Dietrich et Loretz n'ayant rien pour convaincre, la notion d'« abandonner, se retirer de » ses ennemis n'étant pas attestée dans les textes ominologiques <sup>242</sup>, il nous paraît nécessaire de voir ici une notion de destruction <sup>243</sup>.

Ligne 42'. On n'acceptera pas la restitution de *hyt* au début de la lacune <sup>244</sup>, pour la même raison qui était citée au sujet de la même proposition de restitution à la ligne 36'. Tout ce qui paraît sûr, c'est que ce début de ligne devait d'une façon ou une autre mentionner l'ennemi (pour la raison qu'on trouve *mlk hwt* à la ligne suivante) <sup>245</sup>.

Ligne 45'. Concernant la restitution au début de la ligne, voir la remarque textuelle et la note 163.

L'interprétation que nous avons préférée du mot *špš* <sup>246</sup>, qui selon nous désignerait le roi hittite <sup>247</sup>, témoignerait d'une « ougaritisation » étonnante des allusions au « roi (ennemi) » attestées dans les textes mésopotamiens, adaptation aux structures politiques et sociales du Levant qui ne se voit nulle part ailleurs dans ce texte <sup>248</sup>. Par contre, nous n'avons pas trouvé d'apodose dans les *šumma izbu* où figure le soleil <sup>249</sup>. Il faut laisser la question ouverte <sup>250</sup>.

Adoptant maintenant la bonne répartition des signes sur le bord droit de la tablette (voir la remarque textuelle), Dietrich et Loretz interprètent *tpšlt* comme sujet d'une phrase nominale : « eine Unterdrückung für des betreffende Land » <sup>251</sup>. Dans notre première étude, nous avons présenté les diverses possibilités existant pour interpréter le texte <sup>252</sup>.

Ligne 46'. Dietrich et Loretz trouvent « unverständlich » <sup>253</sup> notre analyse de la phrase comme « sujet + complément d'objet direct + verbe », parce que cet ordre n'est pas attesté ailleurs dans ce texte. Ce qu'ils n'ont pas remarqué, bien que cela ressorte clairement de notre tableau <sup>254</sup>, c'est que l'ordre syntaxique « sujet + locution adverbiale + verbe » — l'analyse qu'ils préfèrent — n'est pas plus attesté que l'autre. Devant l'absence de critère syntaxique, nous avons laissé la question ouverte <sup>255</sup>.

242. *Mantik* (1990), p. 103, 157-58 ; cf. idem, *UF* 22 (1990), p. 52, 54.

243. Nous avons déjà cité des cas de divinités destructrices dans les textes ominologiques (*Afo* 33 [1986], p. 139).

244. Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 98 ; idem, *Maarav* 5-6 (1990), p. 96 ; idem, *Mantik* (1990), p. 98, 99, 135.

245. Pardee, *Afo* 33 (1986), p. 139. La restitution invraisemblable du début de la ligne, comme la fausse lecture d'un séparateur devant {š} (voir la remarque textuelle), infirment l'analyse de *ydū* par Dietrich et Loretz (*Mantik* [1990], p. 136-37 ; cf. déjà *Deutungen* [1986], p. 98, et *Maarav* 5-6 [1990], p. 96), déjà très suspecte du point de vue de la morphologie, comme provenant d'une racine YDY ou NDY. S'il s'agit d'un verbe, il est simplement impossible de déterminer son sujet, qui n'est donc pas forcément *ilm*, et le point de contact entre '*sr*, « oiseau », dans la protase et D'Y, « voler », paraît trop beau pour se laisser abandonner sans de bonnes raisons. La morphosyntaxe des verbes III-Y n'est pas assez bien connue pour permettre de dire que l'absence de {y} ici élimine la possibilité de la dérivation de *√D'Y* (cf. *tdū* dans *CTA* 16 VI:6, 7).

246. Pardee, *ibid.*, p. 140.

247. On trouvera cette hypothèse aussi chez Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 98, n. 45a ; idem, *Mantik* (1990), p. 101, 139 (cf. idem, *Maarav* 5-6 [1990], p. 96).

248. On n'oubliera pas le *mlk rb* des textes épistolaires ougaritiques, qui doit correspondre à l'accadien *šarru rabū* et qui peut suivre immédiatement le mot *špš* (cf. Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 [1980], p. 356-58).

249. Pardee, *Afo* 33 (1986), p. 140.

250. Concernant l'absence dans ce texte des allusions historiques caractéristiques des textes ominologiques mésopotamiens, voir *ibid.*, p. 127, n. 59 (au sujet de l'usage mésopotamien, on consultera avec profit Bottéro, *AEPHEH* 105 [1972-73], p. 106-7 ; Starr, *BiOr* 43 [1986], col. 628-42).

251. *Mantik* (1990), p. 101 ; cf. p. 139-40.

252. *Afo* 33 (1986), p. 140 (adoptant dans notre texte vocalisé, à la p. 146, l'hypothèse selon laquelle le texte est corrigé en {tpšln}).

253. *Mantik* (1990), p. 141, n. 360.

254. *Afo* 33 (1986), p. 144-45.

255. *Ibid.*, p. 140.

Quant à l'analyse des signes {yddll} comme l'orthographe correcte du schème-Dt au sens passif<sup>256</sup>, non seulement l'existence même du schème-Dt est douteuse<sup>257</sup>, mais l'est encore plus le sens passif du schème en question<sup>258</sup>. L'orthographe de /dd/ par {dd} que suppose cette analyse constitue un autre obstacle important, et l'analyse de *yd* comme exprimant le complément d'agent n'est pas moins problématique dans ce cas de langue sémitique ancienne. On préférera donc voir ici soit une erreur de scribe, soit une forme aberrante du schème-N<sup>259</sup>.

Ligne 47'. En raison de l'état du texte on ne peut connaître la difformité visée ici (concernant la proposition de restitution de Dietrich et Loretz, voir la remarque textuelle).

Pour l'analyse de *mrhy* ... *tnšân*, voir plus haut, commentaire de la ligne 7.

Ligne 49'. Le sens fondamental de 'TR étant « trace, place »<sup>260</sup>, on peut douter que *ârt*, qu'il s'agisse d'un nom féminin ou d'une préposition proprement dite<sup>261</sup>, ait le sens de « derrière, partie postérieure »<sup>262</sup>. Nous avons cité dans notre première étude des omens accadiens où un organe se trouve « à la place » (*ašar, maškan*) d'un autre<sup>263</sup>, et on ne peut que penser que *ârt* sera plus proche par son sens à l'accadien *ašar* qu'à l'accadien *kutallu/arkatu*<sup>264</sup>. On peut également douter que la préposition *l* ait été employée pour exprimer la notion de « an der Rückseite », car la formule ordinaire en accadien est *ina kutallišu*<sup>265</sup>.

Ce texte ne laissant pas de doute que le *pît* se situe des deux côtés de la tête (voir la ligne 11), tandis que ce fait n'est pas certain pour ce qui concerne le *lšb*, il paraît plus prudent de garder la traduction par « front » pour ce dernier mot<sup>266</sup>, quitte à la nuancer si un texte encore à découvrir exige une modification. Dietrich et Loretz essaient de calquer l'ougaritique sur l'accadien en traduisant *pît* par « Stirn(seite) »<sup>267</sup> (en accadien *pûtu* signifie « front »)<sup>268</sup> et *lšb* par « Schläfe »<sup>269</sup>. Bien que l'origine du mot *lšb* soit toujours débattue, le lien étymologique de *pît* avec *pûtu*, d'un côté, et avec les mots correspondants dans les langues ouest-sémitiques et qui signifient « tempe(s) », de l'autre, est sûr, et ce qui reste à savoir, c'est duquel des deux sens le terme ougaritique se rapproche le plus. Devant la double nature de *pît*, il paraît préférable de prêter à ce mot une parenté sémantique plus proche du mot ouest-sémitique que de favoriser le rapprochement avec le sens accadien. On sait

256. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 142.

257. On ne connaît pour certain que le schème-tD : Huehnergard, *UF* 17 (1986), p. 402.

258. On ne connaît en ougaritique que le sens réfléchi pour les trois schèmes principaux à -t- : Gordon, *UT* (1965), § 9.33, 9.39 ; Segert, *Basic Grammar* (1984), § 54.32, 54.42, 54.45.

259. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 140, 146 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 83.

260. Idem, *UF* 8 (1976), p. 311.

261. Idem, *AfO* 33 (1986), p. 141.

262. Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 60 (« Hinterteil, Rückseite ») ; idem, *Deutungen* (1986), p. 98 (« an der Rückseite », « am Hinterkopf ») ; idem, *Maarav* 5-6 (1990), p. 96 (« on the back ») ; idem, *Mantik* (1990), p. 101 (« an der Rückseite », « am Hinterkopf ») ; del Olmo Lete, *Religi3n* (1992), p. 240 (« cogote »). Entre « à la suite de, à la place de » (√'TR) et « derrière » (√'HJ), il existe une importante distinction que ces savants n'ont pas comprise (cf. déjà Pardee, *JAOS* 113 [1993], p. 617).

263. *AfO* 33 (1986), p. 141, n. 206.

264. Rapprochements proposés par Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 145.

265. *CAD* K, p. 603-4. *ana* + *kutallu*, dont on ne trouve qu'un exemple cité dans *CAD*, signifie « vers le *kutallu* » (ibid., p. 604). *arkatu* ne s'emploie pas pour désigner une partie du corps dans la protase de l'omen accadien (*CAD* A2, p. 274-77) ; dans d'autres genres de texte ce mot désigne le fondement de l'animal (ibid., p. 275-76).

266. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 125, 141 (avec la bibliographie antérieure) ; idem, *Les textes par-mythologiques* (1988), p. 69.

267. *Mantik* (1990), p. 95, 113-14, 150-51. Cf. Korpel, *Rift* (1990), p. 99 : « the brow » (la référence dans la note 72 à un texte ougaritique où le mot est censé se trouver est erronée) ; Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 199, n. 158 : « frente ».

268. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 141, n. 207.

269. *Mantik* (1990), p. 101 ; cf. p. 145-47. Ici del Olmo Lete s'écarte de l'interprétation de Dietrich et Loretz, préférant le sens général de « front » qu'il prône depuis de nombreuses années (*Religi3n* [1992], p. 240 : « entrecejo »).

d'ailleurs qu'en général, et malgré certaines exceptions, l'ougaritique se trouve, dans de telles situations, du côté ouest-sémitique. Cela étant, on ne préférerait le sens accadien que si l'on croyait que l'adapteur de la tradition mésopotamienne a traduit étymologiquement et sans tenir compte du sens ougaritique des termes employés, maladresse dont on ne trouve pas d'autre exemple dans ce texte.

Ligne 50'. Notre restitution de *ibn* au début de la ligne <sup>270</sup> se trouve appuyée par la proposition identique de la part de Dietrich et Loretz <sup>271</sup>.

Ligne 53'. Dans leur interprétation de cette protase comme la répétition de celle qui se trouve à la ligne 31', Dietrich et Loretz n'expliquent pas l'absence ici de *bh* <sup>272</sup>. Pourtant, la formule qu'ils préconisent serait unique dans ce texte <sup>273</sup>. Est également en jeu ici la question de la répétition d'une même difformité dans cette version ougaritique. On sait que cela se fait couramment dans la série accadienne *šumma izbu*, dès l'époque paléo-babylonienne <sup>274</sup>, mais devant l'absence d'un cas sûr dans ce texte, il faut tenir en ligne de compte la possibilité que ce texte ait contenu le tour raisonné des difformités éventuelles, sans répétition <sup>275</sup> d'une protase <sup>276</sup>. Il est aussi évident que l'organisation du texte ne suit pas des critères modernes et que toutes les difformités imaginables ne se trouvent pas dans ce texte, mais cela n'empêche que ce texte ait pu à l'origine constituer un effort pour faire le tour d'horizon des difformités de fœtus du petit bétail.

Dietrich et Loretz <sup>277</sup> sont aussi arrivés à l'interprétation de l'apodose qui y voit un événement à polarité négative <sup>278</sup>.

Ligne 54'. Dietrich et Loretz proposent maintenant pour expliquer *hr* un rapprochement avec l'accadien *irrū/errū*, « intestins » <sup>279</sup>. Superficiellement l'idée attire, car dans la série *šumma izbu* accadienne on trouve la difformité qui consiste dans la présence des entrailles sur la tête (*ina muḥḥišu, ina qaqqadišu* <sup>280</sup>). Certains arguments se rangent pourtant contre l'identification <sup>281</sup> : (1) la nouvelle lecture du signe qui précède {*hr*} ici ouvre la possibilité que les signes {*hr*} ne constituent pas le mot entier <sup>282</sup> ; (2) l'interprétation de la ligne 58' n'est pas facilitée par l'attribution de ce sens au mot *hr* qui s'y trouve certainement (l'interprétation de la ligne 58' par Dietrich et Loretz ne

270. *AfO* 33 (1986), p. 141, 146 ; *Fitzmyer* (1989), p. 86.

271. *Deutungen* (1986), p. 98 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 96 ; *Mantik* (1990), p. 100, 101, 147. On trouvera dans *AfO* 33 (1986), p. 141, n. 211, une critique de l'interprétation antérieure de Dietrich, Loretz et Sanmartín, et de Xella et Capomacchia.

272. *Mantik* (1990), p. 149. N'oublions pas que la trace de {*i*} que ces auteurs pensaient trouver sur la tablette, et qui aurait confirmé leur interprétation, est en fait absente (voir la remarque textuelle).

273. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 142, n. 217.

274. Cf. Bottéro, *AEPHEH* 105 (1972-73), p. 107-8.

275. Cf. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 142, n. 217, et ici plus bas, les conclusions générales. Cette possibilité n'a pas attiré l'adhésion de Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 149, n. 429, qui ne proposent pas d'explication pour l'absence de répétition d'une même difformité par ailleurs dans ce texte. La question ne pourra évidemment se résoudre que par la découverte d'autres exemplaires du texte, soit pour fournir un exemple certain de répétition, soit pour permettre la lecture intégrale du texte sans répétition de protase identique.

276. Il est évident que la mention de telle difformité peut être répétée en conjonction avec une autre (par ex. la ligne 49' en comparaison avec la ligne 57').

277. *Deutungen* (1986), p. 98 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 96 ; *Mantik* (1990), p. 101, 150.

278. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 50, 57 ; voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 143, pour la critique d'autres interprétations (cf. idem, *Fitzmyer* (1989), p. 86). Cf. aussi Sanmartín, *UF* 20 (1988), p. 266.

279. *Mantik* (1990), p. 150-51 (la traduction se trouve déjà dans *Deutungen* [1986], p. 98, et dans *Maarav* 5-6 [1990], p. 96).

280. *CAD I*, p. 181.

281. Cf. déjà Pardee, *JAOS* 113 (1993), p. 617.

282. Nous n'avons pourtant pas trouvé de terme convenable correspondant aux lectures possibles de {*bhr/dhr/shr/zhr/phr*}. Si la lecture d'un signe comportant deux pointes de clous est juste (voir la remarque textuelle), notre tentative de restitution {*b<sup>l</sup>t<sup>l</sup>[nh w] hrh*} (*AfO* 33 [1986], p. 143, 146) devient impossible.

convaincra personne qui connaît *šumma izbu* — voir commentaire plus bas) ; (3) l'apodose des deux omens auxquels nous avons fait allusion plus haut est à polarité négative certaine <sup>283</sup>, alors que celle-ci est probablement à polarité positive ; (4) l'étymologie de *irrū/errū* est tout sauf certaine, et il n'existe aucun indice que sa première radicale ait été /h/ <sup>284</sup>.

Laissant de côté les données accadiennes <sup>285</sup> et hébraïques <sup>286</sup> en faveur de l'interprétation de *šlm* / comme signifiant « être en état de paix avec », Dietrich et Loretz traduisent maintenant la formule comme comportant le schème-D : « wird seinem Feind (alles) voll zurückerstatten » <sup>287</sup>. La présence du schème-G de SLM en accadien et dans la série *šumma izbu* <sup>288</sup>, l'absence du complément d'objet direct ici, et l'absence de parallèle dans la série *šumma izbu* <sup>289</sup>, sont autant d'indices infirmant la nouvelle interprétation <sup>290</sup>.

Ligne 55'. La proposition <sup>291</sup> de traduire {k|bm} d'après l'accadien *kippu*, « snare, loop, loop-like formation on the exta » <sup>292</sup>, rencontre plusieurs difficultés, qui n'ont pas toutes la même importance <sup>293</sup> : (1) l'espace disponible favorise la restitution d'un signe de plus, surtout si on lit le signe après la lacune comme {k}, signe qui occupe moins de place que {r} (voir la remarque textuelle) ; (2) la lecture de ce premier signe après la lacune n'est pas certaine, {k} étant la lecture préférée mais {r} demeurant possible ; (3) le mot accadien est *kippu*, non pas *kibbu* ; (4) le mot accadien ne désigne pas un organe précis, et ne signifie donc ni « Gedärm », ni « Därme » <sup>294</sup>, mais une formation des entrailles qui ressemble à un rouleau <sup>295</sup> ; (5) ne désignant pas un organe précis, *kippu* ne s'emploie pas dans les textes *šumma izbu*, mais dans les textes d'extispicine, pour désigner un élément des entrailles. Il n'existe donc aucune raison pour croire que le mot ougaritique (dont l'existence n'est pas assurée, d'ailleurs) ait été emprunté à l'accadien. Dietrich et Loretz n'ayant proposé aucun rattachement parmi les langues ouest-sémitiques — et nous n'en voyons pas —, on est obligé de continuer la recherche pour expliquer cette protase <sup>296</sup>.

Ligne 56'. Bien que les parallèles accadiens n'aient pas la précision voulue, la proposition de lire {ʿq|l}, qui aurait le sens de « tordu, boiteux », n'est pas sans vraisemblance <sup>297</sup>.

Ligne 58'. La lecture d'une pointe de clou, reste du mot suivant le second {w} (voir la remarque textuelle), ne laisse aucune place à notre restitution ici de {ḥ} <sup>298</sup>. Abstraction faite de la question épigraphique (la lecture de {š} est possible, sans plus), le texte de la protase proposé par Dietrich et

283. Leichty, *Šumma Izbu* (1970), p. 203 (YOS 10 : 56 i:31), p. 208 (KUB 4 : 67 ii:8-9).

284. Il existe même un contre-indice : dans un vocabulaire paléo-babylonien on trouve l'orthographe *wi-ir-ru(m)* (CAD I, p. 181 ; MSL 13, p. 104, l. 297). On notera l'existence en arabe d'une racine WRY dont plusieurs dérivés désignent les chairs intérieures ou les poumons.

285. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 139.

286. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 143 ; cf. idem, *UF* 8 (1976), p. 269 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 87.

287. *Mantik* (1990), p. 151 ; cf. déjà *Deutungen* (1986), p. 98 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 96.

288. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 143, n. 230 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 152.

289. Les cas cités par Dietrich et Loretz, *ibid.*, n'ont qu'un rapport des plus généraux avec le sens précis qu'ils prêtent au texte ougaritique.

290. Selon Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 164, la présence ici du schème-G est « zweifellos ».

291. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 152-53 ; cf. déjà *Deutungen* (1986), p. 98 ; *Maarav* 5-6 (1990), p. 96.

292. CAD K, p. 399.

293. Cf. déjà Pardee, *JAOS* 113 [1993], p. 616-17.

294. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 152-53.

295. Voir la définition de CAD citée plus haut. « Darmschlingen » (AHw, p. 483) n'est qu'une manifestation du phénomène.

296. Cf. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 143 ; idem, *Fitzmyer* (1989), p. 87-88.

297. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 100, 101, 154 (cf. déjà idem, *Deutungen* [1986], p. 98-99 ; idem, *Maarav* 5-6 [1990], p. 96).

298. Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 144, 146.

Loretz<sup>299</sup> ne peut être retenu. Un texte signifiant « (le fœtus) a des entrailles et de la chair » n'a aucun sens dans un texte du genre de *šumma izbu*, et les inventeurs de l'interprétation n'ont d'ailleurs trouvé aucun parallèle à citer<sup>300</sup>. De plus, rien dans ce texte ne peut servir d'appui à l'idée qu'un mot accadien ait été emprunté lorsque le mot apparenté existe bel et bien en ougaritique (*šr* emprunté à l'accadien, à la place du mot ougaritique *šr* — cette dernière forme du mot signifiant « la chair » se trouverait, d'après Dietrich et Loretz, à la ligne 25' de ce texte<sup>301</sup>). En effet, les emprunts lexicaux à l'accadien se font remarquer par leur absence dans les textes « scientifiques » en langue ougaritique, genre littéraire où l'on serait le plus en droit d'escompter de tels emprunts<sup>302</sup>.

La traduction par « ombligo »<sup>303</sup> se conforme beaucoup mieux aux données de la langue ougaritique, mais le problème d'interprétation demeure : que cela signifie-t-il que le fœtus ait possédé un cordon ombilical ? Les problèmes de lecture et d'interprétation de ce mot sont en étroit rapport avec l'interprétation du mot *hr*, et la bonne solution devra probablement attendre la découverte d'un texte moins mutilé.

### Conclusions générales

Depuis notre première étude, la principale nouveauté concernant ce texte vient de la publication des fragments émarites *šumma izbu*<sup>304</sup>. Ces textes sont pourtant très fragmentaires et n'élucident pas l'origine du texte ougaritique, qui reste donc dans l'obscurité<sup>305</sup>. Leur contribution principale est de démontrer la présence dans la Syrie du Bronze Récent d'une forte tradition de l'étude du genre littéraire en question.

Les caractéristiques principales du texte ougaritique sont : (1) l'existence en bon ougaritique d'un texte reflétant une tradition qui, d'après les données actuellement à notre disposition, serait d'origine mésopotamienne ; (2) une grande pureté dans la langue, qui ne fait montre d'éléments permettant d'entrevoir clairement ni l'emprunt direct de termes accadiens<sup>306</sup>, ni l'« ougaritisation » du texte des points de vue social et culturel<sup>307</sup> ; (3) un laconisme qui convient à la tradition paléo-babylonienne, mais aussi, dans la mesure où l'état des textes permet de s'en assurer, à celle dont témoignent les textes d'Émar ; (4) l'absence d'éléments proprement babyloniens (par ex. la mention de Sargon). La structure de la première ligne du texte, aussi bien que l'omission de la particule conditionnelle dans les paragraphes suivants constituent aussi des caractéristiques formelles qui ne trouvent pas leur origine dans des textes mésopotamiens actuellement à notre disposition. La tablette est trop mal conservée pour nous permettre d'inclure l'aspect suivant du texte, à savoir une certaine rationalisation des difformités, parmi ses « caractéristiques », mais son état actuel permet au moins d'envisager un

299. *Mantik* (1990), p. 102-3, 156-57 (cf. déjà *Deutungen* [1986], p. 99 ; *Maarav* 5-6 [1990], p. 94, 97).

300. Selon ces auteurs, il s'agit d'entrailles propres à l'extispicine, mais une telle protase ne figure pas dans la série *šumma izbu*. Mais on se demande ce que cela signifierait que la protase ait signalé la présence d'entrailles propres à l'extispicine, alors que l'apodose est ici présente, et elle indique l'événement présagé par la protase : du fait de cette structure, il est clair que cet omen a la forme classique d'« observation : événement », et ne constitue donc pas une observation qui permettrait une autre observation par extispicine. D'ailleurs le fait que la ligne suivante manifeste la forme la plus banale de présage à protase-apodose montre que la ligne 58' ne constitue pas une sorte de conclusion ou de résumé du texte.

301. Voir plus haut, la note 149.

302. Voir le commentaire de chacun des textes « scientifiques » dans ce recueil (RS 12.061, RS 18.041, RS 24.277, RS 24.302, RS 24.312, RS 24.323, RS 24.326, RS 24.327, RS 24.654, RIH 78/14) et notre chapitre de conclusions, fin.

303. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 240.

304. Pour la transcription et la traduction, voir Arnaud, *Emar VI/4* (1987), p. 309-14 (cf. p. 318).

305. Voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 126-29. L'hypothèse de Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF* 7 [1975], p. 140), critiquée à la note 59 (p. 127) de notre étude, n'est pas revue par Dietrich et Loretz, *Mantik*.

306. Aucune des nouvelles propositions faites dans ce sens par Dietrich et Loretz n'emporte la conviction (cf. par ex., nos commentaires des lignes 1, 49' [*ātrt* et *lšb*], 54', 55', 58'). Cf. aussi le cas de *tt* en RS 12.061:1.

307. Voir plus haut, commentaire de la ligne 45'.



niveau de rationalisation inattestée même dans les textes paléo-babyloniens, et qui aurait eu pour résultat que ce texte aurait constitué un tour raisonné des difformités possibles, sans donc inclure de répétitions d'une seule et même difformité <sup>308</sup>.

Par son caractère ouest-sémitique pur, ce texte, comme les autres textes ougaritiques appartenant tant au domaine « scientifique » <sup>309</sup> qu'au domaine rituel, fait preuve d'une longue tradition ouest-sémitique/ougaritique dont nos textes ne seraient que des échantillons relativement tardifs.

---

308. Voir plus haut, commentaire de la ligne 53'.

309. Voir plus haut, commentaire de la ligne 58'.

## Chapitre 36 : RS 24.248

RS 24.248 = DO 6590 = *Ugaritica* VII, p. 39-41 = *KTU* 1.104

Fig. 17

*Dimensions* : hauteur 130 mm ; largeur 80 mm ; épaisseur 29 mm.

*État* : Tablette dont le coin supérieur droit a disparu<sup>1</sup>, entraînant des grands éclats de surface du côté droit de la tablette, *recto* et *verso*.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est intermédiaire entre celle qui est la plus caractéristique des tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne et celle qui est la plus caractéristique des textes administratifs : le calame était pivoté vers la droite lors de l'impression des clous verticaux (mais pas autant que s'il s'agissait de la main administrative la plus marquée) et le {t} se fait en deux coups très nets. Le {š} est aussi à mi-chemin entre les deux extrêmes, les clous latéraux étant plus ramassés que les clous verticaux de {l}, par exemple, mais ils ne prennent pas tout à fait la forme des *Winkelhaken*. Le {‘} a une forme particulière : le côté le plus long est vers le bas, mais relevé du côté gauche<sup>2</sup> : il ressemble donc à un {t} incliné. Le clou séparateur est rare, mais les paragraphes sont délimités par un trait horizontal<sup>3</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (est), p.t. 3680 à 1,30-40 m. Voici la description de la découverte par Courtois : « ... entre 1,30 m et 1,40 m de profondeur au point topogr. 3680, deux tablettes (RS. 24.248, RS 24.254), reposaient contre le piédroit sud de la porte (à l'est du jambage) menant à l'ouest dans la Bibliothèque (*Cella*) »<sup>4</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 39-41 (photo chez del Olmo Lete, *Religi6n* 1992], pl. XVIII).

### Principales études

Del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 99-101.

---- *Religi6n* (1992), p. 206-8.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 39-41.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 178-80.

Xella, *TRU* I (1981), p. 127-31.

### Texte

#### Recto

1) iršt[...]

2) d ilm . p[-l[...]

-----x[-l[...]

3) d . ykl . ‘b[ [...]

4) ūl[-l[-l[...]

5) ‘š[-l[-l[...]

6) w n[-l[-l[...]

7) b ym [-l[-l[...]

8) w spl ‘b[-l[...]

9) w tt k[...]

10) w ā[-l[-l[...]

11) w b t[-l[-l[...]

12) ytn š qd[-l[-l[...]

13) bt d[-l[-l[...]

1. Le coin supérieur gauche est conservé, contrairement à ce qu'affirme l'éditeur (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 39 ; voir déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 111).

2. Par sa forme générale, le {‘} de ce texte ressemble donc au type « A » des catégories établies par Pitard (*JNES* 51 [1992], p. 269), mais il diffère en ce qu'il est relevé du côté gauche.

3. Ce texte n'étant pas poétique, il ne s'agit pas de « strophes » (Watson, *UF* 14 [1982], p. 312).

4. *Ugaritica* VI (1969), p. 100, 102. Ce point topographique se trouve sur le plan d'*Ugaritica* VII (1978), après la page 154, mais n'est pas sur le plan qui accompagne l'article de Courtois dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 4. On trouve pourtant dans ce dernier ouvrage, p. 8, fig. 2/4, une photo de RS 24.248 et 24.254 *in situ* (le point 3709 mentionné dans la légende est celui de la tombe).

14) w bt šr

15) w b ym 'šr

16) tpm . npšm . hm[n]h

*Tranche inférieure*

17) w tt 'l hdtñ

*Verso*

18) tnm . w hdtñ

19) tdn . hmt

20) w tštn tnm

21) w mbt ilm . tm[...]

22) tnm . tnm 'l gml[...]

23) tnm ūrf-l[...]

24) w l p[...]

25) w[...]

26) t'f-l[...]

27) l[...]

28) h'f-l[...]

29) t'f't'f-l[...]

*Remarques textuelles*

Les points de suspension dans l'*editio princeps* devant la ligne 1 ne sont pas nécessaires, le coin gauche étant conservé (voir plus haut, la note 1).

- 2) On ne peut pas déterminer si le dernier signe visible est {b} ou {d}.
- 3) Il se trouve un séparateur après le {d} (contre l'*editio princeps* et *KTU*) ; et l'on peut confirmer l'existence du séparateur après {ykl} (indiqué comme douteux dans l'*editio princeps* ; absent dans *KTU*). On ne peut pas déterminer si le dernier signe est {b} ou {d} (*KTU* ; l'éditeur avait suggéré {b/y}).
- 4) L'état du second {t} est tel que seul le sens du mot permet la lecture. Après ce mot on voit ce qui semble être une tête de clou vertical.
- 5) La lecture par l'éditeur des deux premiers signes comme {'š} est vraisemblable (dans *KTU* on trouve {xx}), et l'on peut affirmer que le {r} est certain (dans *KTU* on trouve {k}).
- 6) Le deuxième signe est sans doute possible {n} (avec l'éditeur ; dans *KTU* on trouve {à} sans indication d'incertitude), et la lecture du quatrième signe comme {s} semble aussi assurée (avec l'éditeur ; dans *KTU* on trouve « y\* »). Après ce signe on voit des traces inidentifiables d'un autre signe.
- 7) Les traces après {bym} ne correspondent pas à hdt (suggestion de l'éditeur) ; lire peut-être {t'f't'f} <sup>5</sup> ou {t'f'f} (la première trace ne convient pas bien à {t}, mais la deuxième ne correspond pas bien à {m}).
- 8) On ne voit aucune trace de clous inférieurs, et le {l} est donc sûr (indiqué comme douteux dans les deux éditions précédentes). Après ce signe on voit des traces de deux autres, dont le premier est probablement {b}.
- 10) Même si les troisième et quatrième signes sont endommagés, on peut confirmer pour le premier la lecture de {r'l} proposée par l'éditeur (dans *KTU* on trouve {k}, lecture interdite par la configuration générale du signe). Et le début de signe après ce {r'l} appartient certainement à {b/d} (l'éditeur a donné {b} comme restitution ; dans *KTU* on trouve {l}).
- 11) La dernière trace provient soit de {'}, soit de {š/d} (la lecture d'un {'} certain dans les deux éditions précédentes reflète plutôt une interprétation).
- 12) On ne voit que la pointe inférieure de deux clous du second {š} et l'indice d'incertitude n'est donc pas superflu (avec l'*editio princeps* ; contre *KTU*).
- 13) La lecture de {d'p'n} du texte de l'*editio princeps* n'est probablement pas à retenir, et celle de {d'g'n} de *KTU* est encore plus loin de la véritable lecture. Le signe semble avoir été corrigé et ensuite endommagé. On voit en bas une tête de clou horizontal, dont le reste a été intentionnellement effacé, et en haut un grand clou horizontal qui semble avoir été inscrit par-dessus un clou horizontal plus fin. Il paraît donc légitime de voir ici un {p} corrigé en {t} <sup>6</sup>. Du {g} de *KTU*, on ne voit rien : la tête du clou horizontal inférieur est très claire et on peut donc être certain qu'il ne s'agit pas de {g} corrigé en {t}. On lira donc {bt d'f'n}, « la maison de *Ditānu* ».

Les traces du dernier signe, rapportées pour la première fois dans *KTU*, ne ressemblent pas au signe que lisent les auteurs du recueil, à savoir {'} : le bord gauche du signe est droit, non pas en biais comme l'est le côté gauche de {'} dans ce texte, et l'on croit voir trois têtes de clou. Il ne s'agit donc certainement pas du bt b'l.

5. Proposition de restitution par del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 ; et *Religión* (1992), p. 207.

6. Dans sa remarque, Herdner propose soit {p}, soit {t} (*Ugaritica* VII [1978], p. 41).

16) La restitution du dernier mot par l'éditeur en {hm[n]h} a été confirmée par l'examen de la tablette : la forme du {m} est conservée entièrement (et l'astérisque de *KTU* n'est donc pas nécessaire). Du dernier signe, on voit la pointe de trois clous, non pas de deux (*KTU* : « p\* (?) »).

La tranche inférieure porte un trait horizontal, entre les lignes 16 et 17 (avec *KTU*, contre l'éditeur).

17) On voit la trace du séparateur après {t} (avec l'éditeur<sup>7</sup>, contre *KTU*).

21) Le séparateur après {ilm} est certain (avec l'éditeur, contre *KTU*).

22) Il reste une trace du séparateur devant {gml} (il est absent dans l'*editio princeps*, restitué dans *KTU*).

23) On voit dans la lacune à droite un coin de clou qui pourrait appartenir à {m} (restitution hypothétique de l'éditeur ; dans *KTU* on trouve « x »), mais la trace est si petite que la lecture ne peut qu'être hypothétique. Le passage ne se prêtant pas particulièrement bien au nom de sacrifice *ûrm* (voir le commentaire), on ne se limitera pas à cette lecture.

26) Pour la lecture du second signe, on ne peut pas trancher entre {t} et {m} (avec l'éditeur ; contre *KTU*).

28) Comme à la ligne 26, le second signe est {t/m}.

29) Le troisième signe n'est certainement pas {l} (*KTU*) — on n'a qu'à comparer le {l} précédent pour voir jusqu'où il s'étend vers le bas —, mais {t} (avec l'éditeur). Le dernier signe visible semble être {t}, mais comme il est endommagé à droite il pourrait s'agir d'un {m}, très grand.

### Traduction

#### Recto

1) Requête[...]

2) des dieux [...]

3) (Ce ?) qui sera consommé (au cours de)[...]

4) trois/trente[...]

5) dix/vingt[...]

6) Et (un/des) équipement(s) vestimen-taire(s)<sup>8</sup>  
[...]

7) Au huitième ? jour [...]

8) et (un) pot-*spl* [...]

9) Et deux [...]

10) et quat[r]e [...]

11) Et au neuvième (jour) [...]<sup>9</sup>

12) on donnera une brebis du/au sanctuaire ?  
[...]

13) à la maison de *Ditānu* ? et à la maison de  
Bf-l[...]

14) et à la maison de ŠR.

15) Et au dixième jour

16) tu feras virer ? le(s) équipement(s) vesti-  
mentaire(s)<sup>10</sup> à la chapelle-*hmn*.

#### Tranche inférieure

17) Et tu en fourniras de nouveau ?

#### Verso

18) par deux fois ; et de nouveau

19) tu les feras approcher,

20) et tu les mettras par deux fois.

21) Et les loges/demeures ?<sup>11</sup> des dieux,  
hu[it] ? [...]

22) huit : huit (du type ?) GML [...]

23) huit (du type ?) <sup>3</sup>UR-l[...]

24) et au P[...]

25) Et [...]

26) T<sup>r</sup>-l[...]

27) L[...]

28) H<sup>r</sup>-l[...]

29) trois ? [...]

7. Tropper a vu sur photo une ligne qui pouvait s'interpréter comme un séparateur (*Kausativstamm* [1990], p. 26, n. 10).

8. Voir le commentaire : on ne sait pas si le terme *nps*, dénotant un ensemble d'objets, est toujours au pluriel ou si le pluriel attesté sans ambiguïté à la ligne 16 désigne plusieurs ensembles-*nps*.

9. Ou : « à la maison de Šf-l[...] » (voir le commentaire).

10. Voir la note 8.

11. Lira-t-on {m<ṭ>bt} ? Voir le commentaire.

### Structure du texte

L'état de la tablette oppose un obstacle insurmontable à l'analyse de la structure de ce texte. Par rapport à la forme ordinaire des textes de la pratique, les éléments qui nous sont parvenus ici posent plusieurs difficultés. En effet, ce texte ne commence pas comme un texte classique, ne comportant ni formule de datation, ni autre formule caractéristique des textes de la pratique, mais il commence par ce qui semble être un nom commun signifiant « la requête ». Ce premier mot peut amener à croire qu'on est en présence d'un document fondamentalement administratif<sup>12</sup>, comme l'est RS 19.015. Mais la continuation de RS 24.248 ne ressemble pas au texte de la dix-neuvième campagne, car il comporte des formules de datation et des instructions à l'intention de certains participants, mais à quoi faire ?

À en juger d'après les données que conserve ce texte, on dira que le rite qu'il vise, malgré certains éléments similaires (par ex. les vêtements), n'est pas un des rites déjà rencontrés, tels le rite d'entrée (cf. RS 1.005) ou le rite de contemplation (cf. RS 19.013). L'indice qui paraît le plus important se trouve aux lignes 21-24, où le mot clé semble comporter une erreur, à savoir {mbt} pour *m<sub>1</sub>bt*. Si la correction est admise, il s'agit peut-être de « demeures » comparables à celles que mentionne RS 1.003:51, et les détails des lignes 1-20 pourraient constituer l'échelonnement des préparatifs en vue de la cérémonie des demeures divines. Malheureusement, l'état de la fin du texte ne nous permet pas de dire si les lignes 25-29 continuent de parler de ces demeures, ou s'il s'agit de tout autre chose. Dans le second cas, les demeures divines ne constitueraient qu'un épisode d'un rite dont le centre conceptuel serait ailleurs.

### Les dieux

#### Sommaire des offrandes

#### Les bénéficiaires — les offrandes

Aucun théonyme n'est conservé avec certitude : *ilm* (l. 2, 21) semble être nom commun ; la lecture de *dt<sub>n</sub>* (l. 13) n'est pas certaine ; le dernier mot de cette même ligne n'est pas assez bien conservé pour déterminer le propriétaire de la « maison » en question ; on ne sait pas si le *šr* (l. 14) est humain ou divin.

Les objets nommés, qui apparemment servent d'offrandes, sont : l'ensemble de vêtements et d'accessoires dénommés *npšm* (l. 6, 16) ; *hd<sub>n</sub>* à la ligne 17, deux fois (voir le commentaire) ; un pot-*spl* (l. 8) ; une brebis (l. 12) ; et les *mbt* (*m<sub>1</sub>bt* ?) *ilm* (l. 21). En plus de ces objets dont les noms sont conservés, étaient mentionnées probablement aux lignes 3-5 des denrées comestibles, car dans les textes rituels et administratifs le verbe KLY désigne la consommation de vin et de farine<sup>13</sup>.

### Commentaire

Ligne 1 *iršt*. Le texte suivant ayant disparu, on ne peut pas savoir si la requête en question était adressée aux hommes<sup>14</sup> ou aux dieux<sup>15</sup>. Dans les textes administratifs on ne connaît que des demandes bien terre à terre<sup>16</sup>, et on peut penser qu'une consultation des dieux se serait exprimée autrement (cf. RS 24.266:34'). Le mot *yl* à la ligne 3 peut servir aussi à appuyer l'interprétation de ce début du texte comme reflet du langage administratif.

Ligne 3. L'état du texte interdit de déterminer si le pronom relatif se réfère à une entité mentionnée aux deux premières lignes (« ... qui ... »), ou si l'usage est ici absolu (« Ce qui ... »).

12. Cf. Levine, *Freedman* (1983), p. 468.

13. Voir Milano, *VOr* 1 (1978), p. 85-89.

14. Levine, *Freedman* (1983), p. 468 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 72 ; idem, *TO* II (1989), p. 178 ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 132.

15. Del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 99-101 ; idem, *Religión* (1992), p. 206-8.

16. Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1339 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 178, n. 112.

Ligne 6. Les traces de signe après {n<sup>p</sup>l<sup>s</sup>} conviennent à la lecture de {m}. Si on croit que les *npšm* mentionnés à la ligne 16 sont les mêmes qu'ici, la lecture de {m} et son analyse comme le morphème du pluriel se recommandent.

La définition précise du mot *npš(m)* a rencontré des obstacles jusqu'ici insurmontables, certains textes semblant parler en faveur d'un sens général d'« équipement », d'autres en faveur du sens de « sorte de vêtement »<sup>17</sup>. La présence assez fréquente de vêtements dans ces textes fait penser au dernier sens ici (et en RIH 78/4:17'), mais, comme le montrent les textes de l'histoire de 'AQHT cités dans la note précédente, il doit s'agir d'un ensemble de vêtements et d'accessoires. On remarquera aussi que, d'après les attestations actuelles du mot, on ne peut pas prouver l'existence du singulier (on connaît soit le pluriel, soit l'état construit/suffixé). Il se peut donc que le mot n'existe qu'au pluriel et qu'il dénote un ensemble de vêtements et d'objets de diverses sortes, tous étant propres à l'état social de la personne en question.

Ligne 8. Le *spl* à Ougarit, *saplu* dans les textes accadiens, était un pot, souvent en bronze (UD.KA.BAR = *siparru*), pesant entre 200 et 900 sicles ( $\approx$  1 800 à 8 100 g)<sup>18</sup>. À l'époque néo-assyrienne le *saplu* pouvait servir à mélanger des aromates<sup>19</sup> : il s'agira donc d'un vrai pot<sup>20</sup>, non pas d'une assiette<sup>21</sup>.

Ligne 10. Comme nous l'avons signalé dans la remarque textuelle, la lecture du nom de nombre *ārb*<sup>c</sup>, « quatre », qui se trouvait dans l'*editio princeps*, est à retenir.

Ligne 11. Le mot *ym*, « jour », faisant partie de la formule de datation ailleurs dans ce texte, il faut envisager la possibilité d'analyser la formule ici comme étant locative : « et dans la maison de ŠI-1[...] ». Mais la formule de datation paraît pourtant plus vraisemblable, car, essayant l'autre répartition des signes, on ne trouve pas de lecture/restitution/interprétation qui conviennent.

Ligne 12. Faute d'avoir la suite de la phrase, on ne peut être certain de la syntaxe de {š qd<sup>f</sup>š1} : s'agit-il d'un génitif (« une brebis du sanctuaire »), d'un adjectif (« une brebis sainte, c.-à-d. propre au sanctuaire »)<sup>22</sup>, ou d'une locution adverbiale (« une brebis, au/dans le sanctuaire »)<sup>23</sup> ? Pour la distinction entre les lieux de culte dénommés *bt* et *qdš*, voir le commentaire de RS 24.260:7.

17. Voir les éléments bibliographiques rassemblés dans *Afo* 34 (1987), p. 428-29, auxquels on ajoutera De Moor, *Anthology* (1987), p. 121, n. 25 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 (« dos túnicas » – traduisant la l. 16) ; idem, *Religión* (1992), p. 207 (de même) ; Pope, *Studies ... Palestine* III (1988), p. 246 ; Baldacci, *BiOr* 46 (1989), col. 120 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 130 ; idem, *UF* 22 (1990), p. 472-73 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 171 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 365 (« clothes »), 489 (« armour ») ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 132.

S'il s'agit bien d'un vêtement dans *CTA* 17 1:34 *et par.*, ce sera un vêtement de dessus, car le bon fils doit laver le *npš* de son père « par un jour de boue », ce qui laisse entendre que le vêtement est taché de boue (la traduction par « linen », Baldacci, *ibid.*, ne convient donc pas ; mais celle de « mobilier (funéraire) », Xella, *ibid.* [*UF* 22], ne convient guère mieux vu la présence de verbe *rhš*). Mais il peut évidemment s'agir de l'équipement du guerrier qu'il fait nettoyer quand il pleut. Plus loin dans la légende de 'AQHT, la sœur du héros se déguise en portant le *npš* féminin (*npš ātt*) par-dessus le *npš* de guerrier (*npš ḡzr*) (*CTA* 19 IV:206, 208), ce qui fait penser à tout un ensemble de vêtements et d'accessoires. Margalit, *AQHT* (1989), p. 455, parle d'« uniform » (pour le guerrier) et d'« outfit » (pour la femme).

18. *PRU* II 103:17, trois cents sicles (sicles) ; *PRU* III, p. 81 (RS 16.239):24, deux cents (sicles) ; *PRU* VI 49:12, cinq cents (sicles) ; *ibid.*, 168:8, trois ce[nts] (sicles) ; *Ugaritic VN* 84:5, neu[f] cents (sicles).

19. *CAD* S, p. 165.

20. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 157-58 (« cauldron ») ; Tarragon, *RB* 97 (1990), p. 479 (« chaudron »).

21. Xella, *TRU* I (1981), p. 130 (« 'vasi' o 'piatti' ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 (« tipo di vaso o piatto ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 (« fuentes ») ; idem, *Religión* (1992), p. 207 (de même).

22. Cf. Lipiński, *StPh* 6 (1988), p. 153 : « *yītanu šā qudša*, 'il donnera un mouton en offrande sacrée' ». RS 24.266:6 ne semble pas constituer un parallèle à cet usage de *qdš*, comme le pense Lipiński (voir notre commentaire).

23. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 40 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1408 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 128 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 327 ; idem, *Modi* (1988), p. 113 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 207 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 179 (avec point d'interrogation).

Lignes 13-14. On trouve ici trois « maisons », mais on ne sait pas à qui elles appartiennent. Concernant les deux premières, voir les « Remarques textuelles », où il est affirmé que la mention ici du temple de *Dagan*<sup>24</sup> est tout sauf certaine, la lecture préférable étant « maison de *Ditānu* », tandis que le temple de *Ba'lu*<sup>25</sup> est certainement absent ici. Il existe au moins une divinité *šr* (RS 24.271:13 '*d w šr*'; cf. *mt w šr* dans CTA 23:8), et on ne peut donc pas, vu les difficultés de lecture à la ligne précédente, déterminer s'il s'agit ici d'un « chanter » ou d'une divinité portant le nom de *šr*. Cela dit, *šr* est certainement dans ces textes un dieu mineur et on peut douter qu'il ait disposé d'un temple portant son nom<sup>26</sup>. Quant à *mt w šr*, l'absence de la divinité *Môtu* dans les textes rituels fait douter (1) que le *šr* des deux binômes soit identique (voir plus bas, commentaire de RS 24.271:3), et (2) que le *šr* de *mt w šr* ait possédé un temple à Ougarit où il aurait bénéficié d'offrandes.

Ligne 16. Les lignes 15-24 constituant un des passages les plus obscurs de ces textes, il paraît osé de corriger {tpnn} en {tnnn}, comme on le fait généralement depuis la publication de *KTU*, où la correction fut proposée pour la première fois<sup>27</sup>. Certains ont suivi l'*editio princeps* pour interpréter le texte tel qu'il se lit<sup>28</sup>. Le fait du suffixe locatif attaché au dernier mot de la ligne<sup>29</sup> facilite l'interprétation de *tpnn* comme dénotant un mouvement, et une dérivation de ce mot à partir de la racine PNY, « (se) tourner », selon l'avis des spécialistes cités dans la note 28, semble donc se recommander. Mais il est difficile de pénétrer le sens du mot, dont l'analyse grammaticale n'est pas facile : le second *-n* représente-t-il l'*energicus* ou une forme redoublée<sup>30</sup>, la voix est-elle active ou passive ? En accadien la nuance du schème-D est celle de la rapidité<sup>31</sup>, tandis qu'en hébreu l'idée principale est celle d'« enlever, nettoyer ». Devant l'absence de données proprement ougaritiques, nous avons essayé de trouver une traduction qui reflète le sens fondamental du verbe, celui de « tourner » : on avait d'abord fait quelque chose des *npšm*, maintenant on les « détourne » de cet usage, et on les amène à la chapelle-*hmn*.

Lignes 17-20. Encore une fois, on doit mettre en question la correction d'un texte obscur : ici il s'agit de corriger {tt} en {ttt}, le nom de nombre déjà rencontré à la ligne 9<sup>32</sup>. Pour expliquer la forme

24. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 112 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 127, 128 ; idem, *MLE I* (1982), p. 11 ; Healey, *UF* 18 (1986), p. 30 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 99, 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 206, 207 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 179 ; Yon, *RSO VI* (1991), p. 280.

25. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 112 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 127, 128 ; idem, *MLE I* (1982), p. 11 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 99, 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 206, 207 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 179 ; Yon, *RSO VI* (1991), p. 280.

26. Voir le commentaire de Xella, *TRU I* (1981), p. 130, et de del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 99, n. 3 ; idem, *Religión* (1992), p. 206, n. 43.

27. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 112 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 127, 128, 130 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 171, n. 8 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 473, n. 6 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 59 (autre avis cité à la note suivante) ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100, n. 6 ; idem, *Religión* (1992), p. 207, n. 46 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 179, n. 114.

28. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 41 (« enlever », soit à l'actif, soit au passif) ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 121, n. 25 (« turn around ») ; Tropper et Verreet, *UF* 20 (1981), p. 341 (« schafft man ... weg »).

29. Peu probable dans ce texte en prose, nous semble-t-il, est l'analyse de la formule *npšm hm[n]h* qui y voit le génitif et le suffixe pronominal (De Moor, *Anthology* [1987], p. 121, n. 25 : « the gear of her baldachin »).

30. Les formes verbales suivantes étant au singulier, on ne pensera pas au pluriel ici (cf. Verreet, *Modi* [1988], p. 59).

31. « Schnell beschaffen » (*AHw*, p. 822).

32. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 112 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 127, 128 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 (dans la traduction) ; idem, *Religión* (1992), p. 207 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 179 (indiquant en note certaines possibilités d'interprétation du texte actuel).

Citons aussi ici la tentative d'interpréter les six derniers signes de cette ligne comme formant un seul mot. On la trouve sans explication chez Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 341 (« und man läßt es Neumond werden »), et, attribuée à Loretz et Verreet, chez Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 26, qui semble ici éprouver du doute quant au bien-fondé de l'analyse (à la note 10 il signale, avec raison, ce qui est vraisemblablement un séparateur après {tt}). Non seulement le séparateur est-il probable (voir la « Remarque textuelle » : nous avons vu ce séparateur lors de notre première collation de la tablette,

actuelle, Herdner a cité l'arabe *ntw*, « disperser »<sup>33</sup>, qui ne semble pas être autrement attesté en ougaritique. On préférera donc, surtout dans ce contexte où il s'agit d'objets présentés, voir ici le verbe *ṭ(WY)*, « fournir », déjà attesté en ougaritique (on trouve cette même forme en RS 17.117:6, 7<sup>34</sup>, et le parfait est peut-être attesté en PRU V 59:24<sup>35</sup>).

Le gros problème de la ligne 17, et de la ligne suivante, ce sont les deux formes *ḥdtn* et *ḥdth*, qu'on a interprétées de diverses façons. Herdner s'est avancée seulement jusqu'à dire qu'il ne semble pas s'agir ici de la néoménie<sup>36</sup>. C'est pourtant l'interprétation adoptée par certains<sup>37</sup>. La première forme, surtout, ne se prête pas facilement à cette analyse, car l'afformante *-n* dénote normalement un rapport secondaire avec le concept principal attaché à la forme de base<sup>38</sup> (et vu sa position dans la phrase, celle-ci paraît la seule analyse admissible du *-n*). « Un nouveau » se présente donc comme la meilleure traduction. Mais un nouveau quoi ? On penserait volontiers aux *npšm* nommés à la ligne précédente<sup>39</sup>, mais alors le nombre grammatical pose un problème : si *npšm* désigne une pluralité, que signifierait « un nouveau *npš* » ? Peut-être la collectivité que constituent les *npšm*. Si *hmt* à la ligne suivante est une allusion à la même entité que vise *ḥdtn*, la notion de pluralité est certaine. Ou *ḥdtn* ne serait-il ici que le nom employé comme adverbe<sup>40</sup> ? Mais alors pourquoi deux formes adverbiales, *ḥdtn* et *ḥdth*, si proches l'une de l'autre ? Malgré ce problème, pour le moment, nous ne voyons pas de meilleure solution.

On ne peut guère hésiter sur le sens de *tnm*, car dans la légende de <sup>3</sup>AQHT on trouve cette même forme en parallèle avec *tltd*, « trois fois » (CTA 18 IV:23-24, 33-34 ; 19 II:78-79 [*tnm* restitué])<sup>41</sup>. La forme sera donc celle de l'accusatif adverbial (*tinéma*).

longtemps donc avant la proposition ici critiquée), mais il n'existe aucun indice que le schème-*Ṣ* ait pris la forme de *t-* devant le phonème /h/.

33. *Ugaritica* VII (1978), p. 41. De Moor traduit « And she shall stay out », sans explication (*Anthology* [1987], p. 121, n. 25).

34. Cf. Pardee, *AfOB* 19 (1982), p. 53, n. 14.

35. Virolleaud, *PRU* V (1965), p. 83.

36. *Ugaritica* VII (1978), p. 41.

37. Xella, *TRU* I (1981), p. 128-29 ; Tarragon, *TO* II (1989), 179-80. L'interprétation proposée par De Moor (*Anthology* [1987], p. 121, n. 25 : « renewal ») n'est pas plus valable ici qu'en RS 1.003:48 (voir notre commentaire, plus haut, et Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 55). Pour l'interprétation de cette ligne par Loretz, Tropper et Verreet, voir ci-dessus, la note 32.

38. Joüon, *Grammaire* (1923), § 88a-f (p. 208-210). La racine *HDT* ne s'est guère prêtée à porter l'afformante *-n* : nous n'avons trouvé que l'exemple araméen dans le Targum Y. de Deut. 32:17 : *ḥadtānī<sup>y</sup>n*, traduisant *h<sup>a</sup>dāšī<sup>y</sup>m* dans le texte hébreu (cf. Jastrow, *Dictionary* [1903], p. 428), et en arabe *ḥadaṭān<sup>un</sup>*, « revirement, revers », et *ḥidṭān<sup>un</sup>*, « nouveauté, revers ».

39. Cf. *ḥdt* qualificatif du vêtement *kdwt* en PRU II 112:19.

40. Del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 207 ; cf. idem, *AuOr* 8 (1990), p. 188.

41. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 : « deux fois » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 129 : « due volte » ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 : « dos (veces) » ; idem, *Religión* (1992), p. 207 (de même) ; Verreet, *Modi* (1988), p. 59 : « zweimal » ; Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 341 (de même) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 26 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 180 : « à deux reprises ». Seul De Moor voit dans *tnm* le nom de numéro proprement dit (*Anthology* [1987], p. 121-22, n. 25 : « the two (halves ...) »), solution qui ne peut satisfaire, parce que la forme ne s'y prête pas et que l'analyse fait partie d'une interprétation globale qui est pleine d'invéraisemblances (voir plus haut, la note 37, et, au sujet des formes du nom de nombre « deux », la note 208 du commentaire de RS 1.003).



Dans ce contexte, on préférera dériver *tdn* de  $\sqrt{\text{DNY}}$ , « s'approcher »<sup>42</sup>, qui semble se retrouver en RS 24.266:22, plutôt que d'y voir la racine D(Y)N, « juger »<sup>43</sup>, ou NDY, « (re)jeter »<sup>44</sup>.

La racine Š(Y)T, « mettre, placer »<sup>45</sup>, semble aussi convenir mieux au contexte que ŠTY, « boire »<sup>46</sup>.

En conclusion : que *hdt̄n* dénote « un nouveau *npš* » ou « de nouveau », ces lignes ordonnent, après le « virement » des *npšm* à la chapelle-*hmn* (l. 15-16), que l'officiant fournisse un nouvel ensemble de *npšm*, et cela par deux fois ; ces objets aussi, il doit les amener (dans la chapelle-*hmn*) et les « mettre » deux fois. Sans plus de détails il n'est pas possible de savoir s'il s'agit d'une simple déposition, ou d'un rite de vêtue<sup>47</sup> ou d'investiture<sup>48</sup> de statues divines. Il nous paraît probable que l'insistance sur le fait d'effectuer certains éléments du rite reflète un besoin liturgique plutôt que la dualité des divinités de la chapelle-*hmn*.

Lignes 21-24. Ici aussi un problème de correction se pose d'abord : faut-il garder {*mbt*}<sup>49</sup> ou vaut-il mieux corriger en {*m<t>bt*}, comme la plupart des commentateurs ont cru devoir le faire<sup>50</sup>. L'existence de la formule *m̄bt ilm* dans deux autres textes (voir ci-dessus RS 1.033:4'), dont l'un comporte le mot *tmn*, peut-être répété (CTA 23:19 *m̄bt ilm tmn* [...]), constitue un puissant argument en faveur de la correction<sup>51</sup>. À la fin de cette ligne 21, la restitution de *tm[n]* paraît probable, vu le parallèle avec CTA 23:19. Mais on ne peut dire plus, ni sur la restitution des fins de ligne, ni, de ce fait, sur la syntaxe du passage. La question essentielle serait de savoir si ce paragraphe comportait à l'origine un verbe, ou si ces « demeures/loges » n'étaient présentées que sous forme de liste<sup>52</sup>. Dans ce dernier cas, ce paragraphe dépendrait du paragraphe précédent plus étroitement que si un verbe

42. Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 « ils s'approchent » ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 333 « man soll sich begeben zu » (autre avis cité à la note 44) ; idem, *Modi* (1988), p. 59, 113 (de même) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 180 « ils s'approchent d'eux ». En raison du pronom *hmt*, on pensera au schème-D, factitif, comme en arabe ( $\sqrt{\text{dnw}}$ ).

43. De Moor, *Anthology* (1987), p. 121, n. 25. Del Olmo Lete parle d'une « base » *dn*, qui signifierait « approximer », ou « decretar » ; il traduit par « proclamarán » (*AuOr* 6 [1988], p. 100, n. 7 ; *Religión* [1992], p. 207, n. 47).

44. Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 341 (voir aussi la note 42).

45. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 (première interprétation) ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 207 ; Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 341 (en ce qui concerne Verreet, autre avis cité à la note suivante) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 180.

46. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 (seconde interprétation) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 129 (avec point d'interrogation) ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 331 (autre avis cité dans la note précédente) ; idem, *Modi* (1988), p. 59.

47. Selon la description des lignes 15-16 par Tarragon (*Culte* [1980], p. 116).

48. Del Olmo Lete, *Essais* I (1986), p. 53 (avec point d'interrogation) ; cf. idem, *AuOr* 6 (1988), p. 100 (« rito de 'vestición/investidura' de las estatuas divinas ») ; idem, *Religión* (1992), p. 206 (de même). Le savant espagnol voit un rapport direct entre ces lignes et les lignes suivantes : après être vêtus/investis, les statues divines sont placées sur des trônes.

49. Sanmartín, *UF* 12 (1980), p. 335 (*w m bt ilm*) ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 195 (*mbt* = *mibbayit* en hébreu), solutions difficiles à accepter parce que l'existence même de la particule *w m* est disputée (on ne la connaît que par RS [Varia 14]:6 – cf. *TEO*, p. 380, et les citations bibliographiques chez Aartun, *SEL* 7 [1990], p. 65), comme l'est celle de *m(n)* (cf. Pardee, *UF* 8 [1976], p. 315-16 ; depuis cette étude nous avons modifié notre interprétation du seul passage où nous avons accepté l'existence de cette préposition : voir *AfO* 31 [1984], p. 221).

50. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 39, 41 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 128, 129, 130 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 179 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 161, n. 65 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 122, n. 25 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 116, 117 ; idem, *TO* II (1989), p. 180, n. 118 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 100 ; idem, *Religión* (1992), p. 207.

51. Comme véritable option à la correction, nous ne voyons que l'interprétation de *mbt* comme un nom à *m*-préformante de la racine *bt*, « loger, passer la nuit » (*PRU* II 12:14), qui pourrait se distinguer de *bt*, « maison », pour signifier « loge(ment) temporaire ».

52. Avec cette interprétation, il pourrait s'agir de « sièges » présentés aux divinités (cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 117). Nous n'avons pas trouvé, pourtant, que ce sens convienne au passage de RS 1.003:51 (voir commentaire, plus haut).

introduisait une nouvelle forme d'action. Le texte peut se comprendre ainsi : « et des loges/demeures des dieux : huit (et) huit, huit du type GML et huit du type 'UR », mais l'état du texte, aussi bien que la difficulté des termes désignant les deux sortes de loges/demeures, sont tels que l'on ne pourrait accepter cette traduction sans de fortes réserves.

Nous avons déjà signalé l'importance des chiffres « 4 » et « 8 » en commentant le texte qui parle des *mṭbt āzmr* (RS 1.003:51), qui sont disposées *ārl[b'] ārb'*, « quatre (par ci et) quatre (par là) ».

Il n'existe pas d'accord sur le sens des termes que représentent les signes {gml[...] } et {ūr-l[...] }, et nous n'avons rien trouvé qui puisse améliorer la compréhension du texte. On aimerait pouvoir adopter la traduction qu'ont proposée De Moor et Spronk, à savoir que ces termes désigneraient le matériel dont on s'est servi pour construire les loges/demeures divines, mais les parallèles cités n'appuient guère l'interprétation <sup>53</sup>.

### Conclusions générales

D'après le premier mot du texte et les mentions de jours du mois qui suivent, on peut voir ici le protocole d'une liturgie qui s'étend sur au moins dix jours, présenté dès le début sous la forme de la demande des objets nécessaires pour le rite. Devant l'état du texte on ne peut pas en dire plus sur le rapport entre ces deux aspects du texte qui, du point de vue de la structure et du genre littéraire, ne sont pas sans un élément d'incompatibilité. Les objets mentionnés sont : des denrées comestibles (restituées aux lignes 3-5), des *npšm* (à la ligne 6 et de nouveau aux lignes 15-20), un pot (l. 8), une bête sacrificielle (l. 12) et des loges/demeures divines (l. 21-24). Aux lignes 13-14, trois « maisons » sont mentionnées, mais l'état du texte en interdit l'identification précise. À la ligne 16 se trouve la chapelle-*ḥmn* où sont présentés les *npšm* et, peut-être, où se déroule la partie du rite ayant trait aux loges/demeures divines. La lecture possible de {ḥm'l[n]} à la ligne 28 laisse entrevoir la possibilité que toute la fin du rite ait eu lieu dans cette chapelle.

La mention des *npšm*, où, d'après le texte mythologique cité au commentaire, des vêtements figurent pour une partie importante, fait penser à un rite d'appareillement de statuettes divines qui seraient placées ensuite dans des loges/demeures érigées dans le *ḥmn* (?). Si rapport il y a entre ce rite et celui dont il est question en RS 1.003:50-55, on conclura que le rite des *mbt/mṭbt* (*ilm*) n'était pas fixé à un jour du mois précis, car le rite de RS 1.003 semble se dérouler au premier jour du mois <sup>54</sup>.

53. UF 14 (1982), p. 161, n. 65 : « eight by eight dwellings for the gods, eight made of branches with ripe fruit (cf. Hebr. *GML*, Num. 17:23; Isa. 18:5; also Lev. 23:40), eight made of greenery (attested Ugar. *'ur*) » (cf. De Moor, *Anthology* [1987], p. 122, n. 25). Dans les deux passages bibliques il s'agit d'un verbe signifiant « mûrir », ayant pour sujet des fruits ; de là à dire que GML peut désigner la branche provenant d'arbres portant des fruits mûrs est un grand pas. Et, bien que le sens de *ūr* en CTA 19 II:66, 73 soit disputé (cf. Margalit, *RB* 91 [1984], p. 111-13 ; *HAL*, p. 25), la plante dont il s'agit ne correspond probablement à aucune des catégories mentionnées dans Lév. 23:40. Cf. Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 179.

D'autres interprétations satisfont encore moins parce qu'elles entendent qu'il s'agit ici d'offrandes sans rapport avec les *mbt/mṭbt* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41 « des offrandes d'actions de grâce » (les éléments étymologiques cités sont insuffisants) ou encore « des (fruits) mûrs » ; cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 72 ; Sanmartín, *UF* 12 (1980), p. 335 « Reserverind[er] ».

54. On se rappellera que la fête hébraïque de *sukkōt* avait lieu au 15<sup>e</sup> jour du septième mois, l'année commençant au printemps.

## Chapitre 37 : RS 24.249

RS 24.249 = DO 6591 = Ugaritica V<sub>V</sub> 12 = Ugaritica VII, p. 11-15 = KTU 1.105

Fig. 18

*Dimensions* : hauteur 100 mm ; largeur 90 mm ; épaisseur 25 mm.

*État* : Partie inférieure de tablette, très bien conservée. Le texte original n'a pu porter plus d'une quinzaine de lignes de plus que le texte dans son état actuel <sup>1</sup>.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est typique des tablettes rituelles de la vingt-quatrième campagne. Le {t} est trilobé, le {§} est fait de trois clous longs. Le signe le plus caractéristique est peut-être le {c}, qui ne ressemble aucunement au {t}, étant posé sur l'une de ses pointes avec une autre à gauche <sup>2</sup>. Le trait horizontal s'emploie non seulement pour délimiter les unités syntaxiques mais parfois aussi à l'intérieur d'une unité <sup>3</sup>.

En raison de l'absence de la partie supérieure, la question de la configuration *recto/verso* n'est pas facile à trancher. Ce que nous avons indiqué comme le *recto*, au contraire de ce qu'on trouve dans les éditions précédentes, est en fait plus plat que le *verso*, critère qui parle en faveur de la nouvelle orientation. La disposition de la fin de la ligne 22' (8) <sup>4</sup> témoigne aussi en faveur de cette orientation, car les signes {tnšmlbtbt} sont sans doute possible inscrits de façon à éviter la fin de la ligne 5' (18'), la fin de la ligne se trouvant entre les lignes 5' (18') et 6' (19'). Un trait supplémentaire fut ajouté, partant de la pointe du {t} de *tt* et s'étendant jusque devant le {m} à la fin de la ligne 5' (18'), et les signes {tnšmlbtbt}, de format plus petit que d'ordinaire dans ce texte, furent ajoutés entre ce trait et le trait déjà en place entre les lignes 5' (18') et 6' (19'), débordant à la fin pour s'écrire sur ce dernier trait. Il faut choisir entre deux explications : soit inverser l'orientation *recto/verso*, soit accepter que les neuf signes à la fin de la ligne 22' (8) furent ajoutés au texte du *recto* après coup, lorsque le texte du *verso* était déjà inscrit <sup>5</sup>. Autre indice en faveur de la configuration nouvelle : le séparateur à la fin de la ligne 23' (9) fut placé sur la pointe du {r}, dernier signe de la ligne 3' (16'), celui-ci étant déjà en place. Aucune autre ligne dans ce texte ne se terminant par le séparateur, celui-ci fut manifestement utilisé pour marquer la limite entre les deux lignes. Enfin, le dernier des trois signes partiellement effacés à la fin de la ligne 7' (20') était déjà en partie effacé lorsque le {r}, dernier signe de la ligne 19' (5) fut inscrit par-dessus, car la pointe de ce dernier signe est parfaitement nette.

On peut citer en faveur de la configuration traditionnelle d'une part la configuration et le sens de la ligne 15' (1) (« au mois de X, au jour de la nouvelle lune ... »), et d'autre part le fait qu'on ne voit aucun rapport entre le texte par lequel se termine la tranche inférieure (nouvelle orientation) et cette ligne. Par « configuration » nous parlons du fait que le premier mot de la ligne 15' (1) est bien situé au coin supérieur gauche de la surface plate de la tablette, et que cette ligne et les lignes suivantes sont bien situées horizontalement sur la tablette (comparer la configuration des lignes du *verso* à celle du *recto* [nouvelle orientation], où plusieurs lignes vont en descendant vers la droite), sans oublier l'étroit espace vide entre la fin du texte sur la tranche inférieure et cette ligne 15' (1). Force est de conclure ici que, si le texte du *verso* (nouvelle orientation) fut en fait inscrit sur la tablette après le texte du *recto*, le scribe a disposé son

1. Si le rapport hauteur/largeur était de 3/2 et si la tranche supérieure était inscrite.

2. Le {c} ressemble donc au « type C », exemple à droite, du tableau proposé par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 269.

3. Ce texte n'étant pas poétique, il ne s'agit pas de « strophes » (Watson, *UF* 14 [1982], p. 312) – l'usage du trait, comme nous venons de le dire, n'est même pas toujours lié à la syntaxe de tel passage.

4. Pour faciliter la comparaison avec les éditions précédentes, nous indiquons le numéro de ligne de la configuration traditionnelle entre parenthèses (N.B. : seuls les *KTU* numérotent les lignes consécutivement ; dans les autres éditions on trouve les lignes numérotées indépendamment sur les deux faces).

5. C'est la solution proposée dans *KTU* (p. 113), mais les autres indices cités ci-après nous obligent de l'abandonner. Ni l'une ni l'autre des deux explications n'est démontrable épigraphiquement : tout ce qui est certain est que la fin de la ligne 22' (8') fut écrite lorsque les lignes 5' (18') et 6' (19') se trouvaient déjà sur la tablette.

texte avec l'intention de marquer un nouveau départ, et qu'il s'agit donc de deux textes plus ou moins indépendants. Par son sens, la ligne 15' (1) se réfère sûrement au début du mois de *Ḫiyyāru*, formule qui se trouve normalement au début du texte. Autre indice lié à celui-ci : à la ligne 3' (16') on trouve la mention de la « fosse sacrificielle de ḪYR », et, s'il s'agit du même nom de mois qui figure dans la formule *yrḫ ḫyr*, on attendrait que le texte en question soit en rapport avec le même mois que le texte se trouvant sur l'autre côté de la tablette.

Les indices épigraphiques en faveur de la nouvelle orientation semblent l'emporter sur les arguments en faveur de la disposition traditionnelle, et nous nous trouvons obligé par ces faits d'inverser l'ordre traditionnel, qui semble ressortir plutôt au sens du texte qu'à sa configuration sur la tablette. Pour la question du sens, RS 1.003 et RS 18.056 nous montrent qu'un même texte peut traiter de deux mois consécutifs, et on choisira entre cette explication et celle qui voit ici deux textes indépendants ayant trait au mois de *ḫiyyāru* (pour la formule *b ḡb ḫyr*, voir le commentaire)<sup>6</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3784 à 3,45 m<sup>7</sup>.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 588-90, 592, n° 12 (copie L. Courtois)<sup>8</sup> ; cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 11-15 (photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XVIII-XIX).

#### Principales études

Aboud, *Rolle des Königs* (1994), p. 177-80.

Del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 189-94.

---- *Religión* (1992), p. 44, 165-70.

De Moor, *UF* 2 (1970), p. 318-22.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314-15.

Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 485-501.

Fisher, *RSP* II (1975), p. 142-47.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 11-15.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 181-84.

Xella, *SMSR* 42 (1973-76), p. 380-81.

---- *TRU* I (1981), p. 35-42.

#### Texte

##### Recto

1') (14') [-]ḡb . ršp mḥbn š	5') (18') šb' ḳlpm
2') (15') šrp . w šp ḫrḫ	6') (19') bt . b'l . ḳgrt . ṭn šm
3') (16') 'lm . b ḡb ḫyr	7') (20') 'lm . l ršp . mlk --- <sup>9</sup>
4') (17') ṭmn l ṭlṭm šn	8') (21') ḳp w š . l b'lt

6. La proposition par les auteurs de *KTU* (p. 113) de voir en RS 24.249 un exercice de scribe n'a pas plus de fondement épigraphique ici que dans le cas de plusieurs autres textes de cette collection. La seule faute à peu près certaine est {bwtm} pour {bhtn} à la ligne 9' (22') ; la correction de {hz} en {hz<p>} à la ligne 14' (27') est plausible, sans plus. Les autres arguments n'ont pas plus de valeur : (1) le *ductus* n'est pas plus insolite qu'un autre ; (2) à la ligne 22' (8') il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un rajout (voir ci-dessus) ; (3) il n'y a pas d'ellipse à la ligne 7' (20') (comme Dietrich et Loretz l'ont reconnu depuis : *Rituale* II [1988], p. 315) ; (4) le š à la ligne 11' (24') n'est peut-être pas en trop (voir le commentaire).

7. D'après l'inventaire, cette tablette aussi bien que le fragment RS 24.250 auraient été retrouvés au point topographique 3783 à 3,45 m, indications répétées dans *TEO* (p. 300). Pourtant Courtois indique pour RS 24.249 le point topographique 3784 (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 11). Cette dernière localisation est plus vraisemblable étant donné que les autres fragments trouvés au point topographique 3783 (RS 24.647, RS 24.648) gisaient à 1,10 m (*TEO*, p. 306, 441, 454) et que ce point 3783 était à côté de la « fosse » (Courtois, *ibid.*, plan p. 4, description p. 10), alors que les autres fragments cotés 3784 (RS 24.262, RS 24.263) ont été découverts à 3,45 m dans la « fosse » (*TEO*, p. 301, 441, 454 ; Courtois, *ibid.*, plan p. 4, description p. 11 [où de ces deux tablettes seule RS 24.263 est mentionnée]). La tablette RS 24.249 et le fragment RS 24.250 ont donc été découverts dans la « Cella aux tablettes » au fond de la « fosse ». Nous remercions D. Clemens de nous avoir signalé l'incohérence des données sur le point 3783 dans *TEO*.

8. *Ugaritica* V (1968), p. 546 (note de l'éditeur).

9. Trois signes effacés (voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques », et plus bas, « Remarques textuelles »).



**Traduction***Recto*

1') [Dans] la fosse sacrificielle de *Rašap* MHBN : (un) béliér

---

2') (comme) holocauste, et un objet plaqué ? (sous forme de) ? bol.

---

3') Au (jour) suivant, dans la fosse sacrificielle de *Hiyyāru* :

---

4') trente-huit (têtes de) menu bétail

5') (et) sept bœufs.

---

6') (Dans) la maison de *Ba'lu 'Ugārīta* : deux béliers.

---

7') Au (jour) suivant : pour *Rašap* MLK

---

8') (un) bœuf et (un) béliér ; pour *Ba'latu*

---

9') *Baha'tīma* (un) béliér (provenant) de *'Itaqabu*,

---

10') et (un) béliér (provenant) de *Nabakūma*, et (un) béliér

11') (provenant) de *Gittu Milki*, un béliér. Au (jour) suivant :

*Tranche inférieure*

12') pour *Kōṭaru* deux (béliers ?). Au (jour) suivant :

13') (comme) sacrifices-*tzg* : deux béliers (et) (un) jeune taureau

14') de HZ.

---

*Verso*

15') (Au) mois de *Hiyyāru*, à la nouvelle lune :

---

16') (un) bœuf et (un) béliér pour *Ba'latu Bahatīma*.

---

17') Au quatorze (du mois) : (pour) *Ba'lu*

18') (des offrandes provenant de) la taxe-*'RK(M)*.

---

19') Au dix-huit (du mois) : le roi se

20') lavera (avec pour résultat d'être) pur.

---

21') Au (jour) suivant : un sacrifice-*tzg* dans la fosse sacrificielle de *Šapānu* ;

---

22') (un/des) objet(s) fondu(s) en argent, et de l'or (du poids de) deux (sicles), (et) deux béliers pour *Bittu Bēti* ;

---

23') (un) bœuf et (un) béliér (comme) holocauste ; (un) bœuf (comme) sacrifice de bien-être

24') pour *Ba'lu*, (un) oiseau pour *Šapānu*,

---

25') (un) cou et (un) béliér pour *Rašap Bibitta*,

---

26') deux oiseaux pour *'Ināšu 'Ilīma*,

---

27') [ ]deux brebis

---

.....

*Texte vocalisé*

1') [bi] ġabbi rašap MHBN šû

2') šurpu wa šapû ħarušĥu

3') 'alâma bi ġabbi ĥiyyāri

4') tamānû lê talātīma ša'nu

5') šab'u 'alapūma

6') bêta ba'li 'uġārīta tīnâ šâma

7') 'alâma lê rašap MLK ---

8') 'alpu wa šû lê ba'lati

9') bah'atīma šû 'iṭtaqabi

10') wa šû nabakīma wa šû

11') gitti milki šû 'alâma

12') lê kōtari tīnâ 'alâma

13') TZGM tīnâ šâma parru

14') HZ

15') yarĥa ĥiyyāri bi yōmi ĥudti

16') 'alpu wa šû lê ba'lati bahatīma

17') bi 'arba'ti 'ašarati ba'li

18') 'arakūma

19') bi tamānâti 'ašarati yir-

20') taḥišu malku barūra

21') 'alâma TZG bi ġabbi šapāni

22') nasūkatu kaspi wa ĥurāšu tittā tīnâ šâma lê  
bitti bēti

23') 'alpu wa šû šurpu 'alpu šalamūma

24') lê ba'li 'uṣṣūru lê šapāni

25') napšu wa šû lê rašap bibitta

26') 'uṣṣūrāma lê 'ināši 'ilīma

27') [---]I-I[ ]daqatāma

**Structure du texte**

L'élément le plus frappant de la structure de ce texte, si la configuration *recto/verso* adoptée ici est correcte, est la présence sur cette tablette de prévisions pour deux mois culturels, réparties à peu près également sur les deux faces de la tablette. Il va sans dire que cette configuration du texte ne laisse plus la place à une analyse détaillée du texte qui se rapporterait seulement à la liturgie du mois de *ĥiyyāru*<sup>13</sup>.

L'autre élément de la structure de ce texte qui frappe l'œil est la fragmentation du rite en plusieurs courtes sections. Ceci ne se voit pas autant aux divisions marquées sur la tablette — car les traits horizontaux n'indiquent pas toujours les sections du rite — qu'à notre rubrique « les dieux », où les listes de divinités figurant dans chaque section sont très courtes par rapport à celles de plusieurs autres textes. En plus des divisions d'après les types de sacrifices, assez peu nombreuses ici par rapport à d'autres textes, les sections sont démarquées par des indices d'organisation locale et chronologique : il s'agit d'un rite s'étalant sur un assez grand nombre de jours, dans plusieurs endroits différents.

La première partie du texte a pu avoir trait au mois de 'iba'latu, le mois qui précède immédiatement le mois de *ĥiyyāru* selon le calendrier ougaritique<sup>14</sup>, et qui n'est pas sans lien avec ces textes de la pratique (voir commentaire de RS 24.266:1). Les rites sont principalement sacrificiels, se déroulant dans trois lieux, le *ġb ršp mhbn*, le *ġb ĥyr*, et le *bt b'l ūgrt*. Chronologiquement, cette première partie se divise en cinq sections marquées par le terme 'Im, signifiant vraisemblablement « au (jour) suivant » (voir commentaire de RS 1.003:8). On peut

13. La dernière tentative dans ce sens est celle de del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 189-94 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 165-70.

14. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 70-71. Comme nous l'avons dit dans la note 23 du commentaire de RS 12.061, l'ordre des mois proposé par Cohen (*Cultic Calendars* [1993], p. 377-86) n'est pas à retenir.

conjecturer qu'il s'agit des derniers jours d'une liturgie mensuelle, les premiers événements ayant été le sujet du début du texte, disparu. S'il s'agissait bien du mois de *'iba'latu*, et si la liturgie de ce mois ressemblait à celle dont il est question dans RS 24.266, ce dernier texte nous montre que les deux dernières « semaines » du mois étaient les plus importantes (là, au début du texte déjà, on trouve le saut du sept au dix-sept du mois : lignes 1, 4-5). Il n'est pas impossible que ce dernier texte ait eu la même répartition sur deux mois, les mois de *'iba'latu* et *hiyyāru*, que celui-ci (voir le commentaire de RS 24.266) <sup>15</sup>.

La liturgie du mois de *hiyyāru* ressemble à celle de *ra'su yēni* (RS 1.003 ≈ RS 18.056) par sa structure générale : un événement culturel a lieu au jour de la néoménie, la fête associée à la pleine lune commence au quatorze du mois, on trouve un saut de cinq jours <sup>16</sup>, et certains événements ont lieu à d'autres jours de la troisième « semaine » du mois. Les ressemblances s'arrêtent là : selon RS 1.003 ≈ RS 18.056 le roi se lave le 13 du mois, ici le 18 ; selon RS 1.003 ≈ RS 18.056 la fête principale de la pleine lune a lieu le quinze, ici on ne trouve que *b'ī 'rk*m et cela au quatorze ; les événements des jours dix-huit/dix-neuf et suivants sont différents selon les deux liturgies <sup>17</sup>. Dans les deux cas il s'agit principalement de sacrifices sanglants.

#### Les dieux

l. 1'-2'	l. 3'-5'	l. 6'	l. 7'-11'	l. 11'-12'	l. 12'-14'	l. 15'-16'
<i>šrp + Ø</i>	Ø	Ø	Ø	Ø	<i>tzg</i>	Ø
<i>ršp mhb</i> n	<i>hyr</i> (?)	<i>b'ī ūgr</i> t	<i>ršp mlk</i> <i>b'lt bh<sup>1</sup>tm</i>	<i>ktr</i>	aucun	<i>b'lt bhtm</i>
l. 17'-18'	l. 21'-22'	l. 23'	l. 23'-26'	l. 27' <i>b'ī</i>		
Ø ( <i>'rk</i> )	<i>tzg</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	inconnu		
<i>b'ī</i>	<i>špn</i> <i>bt bt</i>	aucun	<i>b'ī</i> <i>špn</i> <i>ršp bbt</i> <i>iṅš ilm</i>	[...]		

#### Sommaire des offrandes

Lignes 1'-2' : un sacrifice-*šrp* : un bélier.

Ligne 2' : une offrande sans indication du type : *SP HRŠH*.

Lignes 3'-6' : quarante-sept sacrifices sans indication du type : trente-huit têtes de menu bétail, sept bœufs, et deux béliers.

Lignes 7'-11' : six sacrifices sans indication du type : un bœuf et cinq béliers <sup>18</sup>.

Lignes 11'-12' : deux sacrifices sans indication du type : deux (béliers ?) <sup>19</sup>.

Lignes 12'-14' : trois sacrifices-*tzg* : deux béliers et un jeune taureau de HZ.

Lignes 15'-16' : deux sacrifices sans indication du type : un bœuf et un bélier.

Lignes 17'-18' : des offrandes provenant de la taxe-*'RK(M)*.

Lignes 21'-22' : deux offrandes et deux sacrifices du type-*tzg* : une/des *nskt* d'argent, deux (sicles) d'or, et deux béliers.

15. Au *recto* de RS 24.266, on arrive au 18 du mois ; au *verso*, on trouve des indications temporelles commençant par « le quatre ». Celles-ci peuvent avoir trait soit au mois suivant, soit à une subdivision du mois de *'iba'latu* (comme la subdivision de *ra'su yēni* d'après RS 1.003:38-48 ≈ RS 18.056:41-52).

16. Ici le saut est du 14 du mois au 18 ; dans le commentaire sur RS 1.003, tout en laissant ouverte la possibilité de la même analyse du texte de la première campagne, nous nous sommes arrêté en fin de compte à interpréter « le cinquième » (RS 1.003:38) comme désignant le 5<sup>e</sup> jour du troisième quartier de la lune, à savoir le 19<sup>e</sup> jour du mois.

17. Le peu d'importance de la fête de la pleine lune dans ce texte, par rapport au grand nombre d'événements qui eurent lieu pendant cette fête d'après RS 1.003 ≈ RS 18.056, s'explique peut-être par la différence entre la pleine lune d'hiver et celle d'automne (voir le commentaire de RS 1.003:38).

18. § à la ligne 11' fait difficulté et il est peut-être à retrancher du texte (voir le commentaire).

19. On trouve le nom de nombre *tn*, sans terme pour désigner la bête offerte (voir le commentaire).



Ligne 23' : deux sacrifices-šrp : un bœuf et un bélier.

Lignes 23'-26' : six sacrifices-šlmm : un bœuf, trois oiseaux, un cou, et un bélier.

Ligne 27' : deux sacrifices de type inconnu : deux brebis.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

inš ilm : deux oiseaux (l. 26' = šlmm).

b'l : des offrandes provenant de la taxe-<sup>c</sup>RK(M) (l. 17'-18' = sans indication du type) ; un bœuf (l. 23'-24' = šlmm).

b'l ūgrt : deux béliers (l. 6' = sans indication du type).

b'lt bhtm : quatre béliers (l. 8'-11' = sans indication du type) ; un bœuf et un bélier (l. 15'-16' = sans indication du type).

bt bt : une/des nskt d'argent, deux (sicles) d'or, deux béliers (l. 22' = tzg).

hyr : trente-huit têtes de menu bétail et sept bœufs (l. 3'-5' = sans indication du type).

ktr : deux (béliers ?) (l. 11'-12' = sans indication du type).

špn : un sacrifice sans indication du contenu (l. 21' = tzg) ; un oiseau (l. 24' = šlmm).

ršp bbt : un cou et un bélier (l. 25' = šlmm).

ršp mhbn : un bélier (l. 1'-2' = šrp) ; ŠP HRŠH (l. 2' = sans indication du type).

ršp mlk : un bœuf et un bélier (l. 7'-8' : sans indication du type).

Sans désignation de bénéficiaire : deux béliers et un jeune taureau de HZ (l. 12'-14' = tzg) ; un bœuf et un bélier (l. 23' = šrp).

#### Commentaire

Ligne 1'. Pour le décompte des sacrifices et de leurs bénéficiaires, nous avons pris la divinité nommée en rapport avec la fosse sacrificielle comme bénéficiaire des offrandes/sacrifices. Si on suit ce principe de répartition, on ne rencontre qu'une difficulté : aux lignes 21'-22' il faut décider où s'arrête la part de Šapānu et où commence celle de Bittu Bēti.

La manifestation particulière de Rašap qui s'écrit {mhbn} s'est trouvée expliquée par deux racines arabes <sup>20</sup>, soit √whb, « donner, être généreux », cf. mū<sup>w</sup>hib<sup>un</sup>, « puissant » <sup>21</sup>, soit √hwb, « être craint, respecté » <sup>22</sup>, aussi bien que comme toponyme <sup>23</sup>. Comme nous l'avons dit en commentant le théonyme Rašap-HGB (RS 19.013:2), il faut toujours tenir compte de la possibilité d'interpréter le second élément de ces théonymes composites comme un toponyme, surtout lorsque l'autre explication ne tient qu'à une étymologie tirée de l'arabe. Pourtant, devant le fait que telle épithète de Rašap s'explique comme un nom commun (šbi), on ne peut pas automatiquement préférer l'explication toponymique. Dans le cas actuel, sans attestation du toponyme mhbn dans un texte d'époque, et sans preuve de l'existence d'un lien entre Rašap et la ville Mu-ba-a-an connue à l'époque paléo-babylonienne (voir la note 23), l'explication du théonyme doit rester en suspens.

20. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 462 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1409, propose les deux possibilités (suivi par Tarragon, *TO* II [1989], p. 183). Auparavant on ne savait qu'en faire : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 590 : « qu'est l'homme » ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505 (néant) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 318 : « human semen », p. 321 : « literally 'water of a man' » ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 486 (fausse lecture) ; idem, *UF* 3 (1971), p. 356 (de même) ; idem, *RSP* II (1975), p. 142 (de même) ; Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 42 (suit De Moor) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 163 : « Gedanke, Gabe » (il s'agit de la première explication étymologique proposée par Caquot, mais le mot est ici pris pour un nom commun, non pas comme élément du nom divin composé – changement d'avis signalé dans la note 23) ; Fulco, *Rešep* (1976), p. 43 (néant).

21. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 15 (première explication ; accepte aussi la possibilité qu'il s'agisse d'un nom commun) ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 151 ; idem, *RSF* 9 (1981), p. 122 ; idem, *TRU* I (1981), p. 37, 41 ; idem, *WO* 19 (1988), p. 51 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 58, 62, 66 (n. 19) ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 191 (nouvelle interprétation en 1992, voir la note 23).

22. Citée seulement en second lieu, après √whb, par Caquot et Tarragon (voir plus haut, la note 20).

Ligne 2'. Le fait que cent *hršh* ne coûtaient que deux sicles (d'argent)<sup>24</sup> laisse croire qu'il s'agit de bols (*ahrušhi* en hourrite) qui servaient pour mélanger des aromates ou d'autres choses<sup>25</sup>. En accadien *ahrušhu* désigne souvent un ustensile cultuel<sup>26</sup>. Il reste à savoir si *sp* désigne un objet à part<sup>27</sup> ou s'il constitue avec *hršh* une formule composite<sup>28</sup>. Plusieurs ont traduit comme si *sp* était le participe passif de la racine *SPY* dénotant le fait de « plaquer » un objet de métal précieux. Pourtant d'autres textes montrent que le participe passif de ce verbe, comme de raison, suit le nom qualifié<sup>29</sup>. Pour appuyer cette interprétation générale, on pourrait expliquer *sp* comme un nom au sens abstrait. Pour la syntaxe comparer l'usage de *šippūy* en hébreu biblique (Is. 30:22). Il s'agirait donc d'un bol de type commun mais rendu précieux par le placage. Toutefois, on se demande si en prose ougaritique le sens fondamental du syntagme, à savoir « placage de bol », pouvait signifier « bol plaqué ». Peut-être vaut-il mieux penser à la possibilité qu'un nom aurait existé signifiant « objet plaqué »<sup>30</sup>, et que les deux noms de notre texte seraient en apposition<sup>31</sup>.

23. Lipiński, *BiOr* 41 (1984), col. 439, citant le toponyme *Mu-ba-a-an* connu par les textes de Mari, sans insister sur l'identification des villes ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315, n. 14a : « Kultort des Raschap » ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 167 : « *Rašpu* de *mhbn* » (nouvel avis, voir note 21).

24. *PRU* V 100:19. Cf. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 592 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 6 (1974), p. 28 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 15 ; Stieglitz, *JAOS* 99 (1979), p. 18 ; Watson, *SEL* 6 (1989), p. 48.

La comparaison avec le texte administratif semble interdire l'identification avec l'autre mot similaire en l'accadien de l'époque, aussi de forme hourrite, à savoir *harušhu*, signifiant sûrement un objet d'orfèvrerie (*CAD* H, p. 121), et représentant peut-être un animal (*AHW*, p. 329 ; cf. Watson, *SEL* 6 [1989], p. 48-49). Parmi ceux qui ont comparé ce mot on peut citer Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 462 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 157, n. 45 (parle correctement d'une « cuvette » tout en citant *AHW*, p. 329 ; à *TRU* I [1981], p. 41, Xella renvoie à l'article *hubrušhi* du glossaire hourrite de Laroche, à savoir *RHA* 34 [1976], p. 109) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 50 (renvoi à Caquot) ; idem, *TO* II (1989), p. 183, n. 128 (on peut approuver la traduction par « patène » tout en observant que le mot *harušhu* ne se trouve pas dans le glossaire hourrite de Laroche).

25. Laroche, *RHA* 34 (1976), p. 38 ; idem, *Ugaritica* V (1968), p. 506-7, 513 ; *CAD* A<sub>1</sub>, p. 194-95. D'après Watson, il y aurait deux mots signifiant « bol » : ce mot *ahrušhu*, et un mot *haurušhi* ; le dernier mot signifierait proprement « bol de terre cuite », et le rapport entre les deux formes ne serait pas clair (*SEL* 6 [1989], p. 49).

26. *CAD* A<sub>1</sub>, *ibid.* Cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 321, n. 108.

27. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 318 « a dainty bit from the basin ».

28. Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 486 « (a metal) » ; idem, *RSP* II (1975), p. 142 (de même) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 12 « un *sp* de *hršh* » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 37 « un bacino-*harušhu* placcato » ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 191 « un *hršh* chapado » ; idem, *Religión* (1992), p. 167 « una oveja blanca sahutada » ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315 « ein weißes Schaf als ... » ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 183 « une patène à encens, plaquée ». Caquot parle d'un « syntagme » sans expliquer la syntaxe (*ACF* 76 [1976], p. 462).

29. *PRU* II 122:2, 4 ; cf. *RIH* 77/25 II:4' (Bordreuil et Caquot, *Syria* 56 [1979], p. 306).

30. Serait-ce le sens de *sp* 'nh à *CTA* 14 III:149 ? On l'interprète souvent comme signifiant « l'éclat de ses yeux », mais aux lignes précédentes les yeux de la déesse sont représentés sous forme plastique. Si dans RS 24.249 il s'agit du mot signifiant proprement « bol de terre cuite » (voir plus haut, la note 25), le processus en question serait plutôt celui de « polissage ».

31. Nous n'avons pas trouvé d'autre explication du mot qui convienne au contexte. On peut citer plusieurs raisons pour ne pas adopter l'explication par l'accadien *suppu*, « agneau tout blanc » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 315 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 167) : (1) le mot accadien n'est pas attesté en ouest-sémitique ; (2) Dietrich et Loretz renversent la situation réelle en prenant *sp* pour le mot connu (il s'agit bien du mot ayant le sens prétendu d'« ein weißes Schaf » !) et *hršh* pour inconnu ; (3) le sens de *hršh*, s'il n'est pas tout à fait clair, ne peut être une bête de sacrifice, or *sp* et *hršh* sont ici étroitement liés ; (4) à Mari le *suppu* servait surtout à l'extispicine (Durand, *AEM* I/1 [1988], p. 36-37, p. 162 [n. a]), or ici rien n'indique l'acte d'extispicine ; (5) le sens de « parfumé » que prête del Olmo Lete à *hršh*, sans citer de parallèle pour le fait de parfumer une victime sacrificielle, fait violence au mot *hršh* qui signifie le contenant, non pas le contenu (il s'agirait littéralement de « l'agneau tout blanc du bol à parfums »).

Ligne 3'. Le terme *gb* n'est attesté jusqu'à présent que suivi d'un théonyme<sup>32</sup>. Pourtant, *hyr* n'est connu en ougaritique que comme nom de mois. L'origine de ce nom de mois étant obscure<sup>33</sup>, on peut envisager une correspondance avec un nom divin<sup>34</sup>, qu'il s'agisse du mois « divinisé »<sup>35</sup> ou d'une divinité obscure qui aurait donné son nom au mois.

Comment expliquer la présence de cette entité divine ici à la première partie du texte ? Il semble difficile de dissocier le théonyme du nom du mois, et il est donc nécessaire d'interpréter ce rite en fonction du nom de mois *hiyyāru* : soit ce rite avait lieu au mois de *'iba'latu* et avait pour fonction d'introduire le mois suivant (les jours indiqués par *'Im* étant donc les derniers jours du mois), soit cette tablette portait deux textes ayant trait tous les deux au mois de *hiyyāru* (notre hypothèse y voyant une série de deux mois ne serait donc pas valable).

Lignes 4'-5'. Que *'Im* signifie « au (jour) suivant » ou « ensuite » (cf. commentaire de RS 1.003:8), sa présence aux lignes 3', 7', 11', et 12' infirme l'hypothèse selon laquelle les chiffres qu'énoncent ces lignes serait le total des sacrifices du mois<sup>36</sup>, non pas l'effectif d'un sacrifice ponctuel<sup>37</sup>. Ce n'est certainement pas le nombre de sacrifices qui surprendra, car si notre interprétation de *pāmt* est correcte, on a déjà vu des sacrifices ponctuels encore plus nombreux (voir les textes indiqués à *pāmt* dans l'index des mots ougaritiques).

Ligne 7'. Comme pour *Rašap*-MHBN, il est impossible de déterminer à l'aide des données actuellement à notre disposition si le second élément de ce théonyme composite indique une qualité de la divinité<sup>38</sup>, ou l'une de ses manifestations locales, ici peut-être la ville de *Mulukku*<sup>39</sup>, l'un des villages du royaume d'Ougarit, situé vers la limite méridionale de la plaine de Geblé<sup>40</sup>. L'hypothèse géographique est à préférer jusqu'à nouvelle donnée.

Ligne 9'. Jusqu'à preuve du contraire, {bwtm} ne peut être qu'une faute de scribe pour {bhtm}<sup>41</sup>.

Lignes 9'-11'. Bien que *ittqb* soit *hapax legomenon*, le témoignage de *nbk(m)* et de *gt mlk* semble suffisant pour étayer l'interprétation des trois termes comme des toponymes<sup>42</sup>. On a voulu y voir

32. Malgré cela, la majorité ont vu ici en *hyr* le simple nom de mois : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 15 (n'admet pas l'existence d'une divinité *hiyyāru*, sans se prononcer sur le sens précis de notre texte) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 41-42 ; idem, *RSF* 12 (1984), p. 23 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 183, n. 129 (après avoir hésité dans *Culte* [1980], p. 21, 116, 172) ; Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 48. D'autres, ne comprenant pas le sens de *gb*, n'ont pas vu le problème : Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 486 ; idem, *RSP* II (1975), p. 142 ; Althann, *Jeremiah* 4-6 (1983), p. 106.

33. Voir nos remarques sur la question étymologique, plus haut, commentaire de RS 12.061, n. 24.

34. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 193, 206, 212 (mais aux p. 224-25 on ne trouve pas de catégorie pour les moments divinisés).

35. Nous n'acceptons pas de traduire *il hyr* (RS 24.643:23) par « le divin *Hiyyāru* » – voir commentaire.

36. Xella, *UF* 13 (1981), p. 329 (les trente-huit têtes de petit bétail se trouvant bien dans RS 24.249 = *KTU* 1.105, « *KTU* 1.106 » que l'on trouve à la page citée est une coquille).

37. Tarragon, *Culte* (1980), p. 35, 39.

38. Soit sa royauté (Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 592 (première hypothèse) ; Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 15 ; Heider, *Molek* [1985], p. 138, n. 272 ; Cooper, *Pope* [1987], p. 4 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 184), soit l'identité avec la divinité *mlk* (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 196, 319 ; Matthiae et Xella, *RSF* 9 [1981], p. 151 ; cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 42 ; idem, *WO* 19 [1988], p. 51, où est affirmée la royauté de *Rašap* sur le domaine des morts, sans mention de *Malik* ; Tropper, *Nekromantie* [1989], p. 234). Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 192 : « *Rašpu-Milku* » ; idem, *Religión* (1992), p. 168 (de même). Remarquons concernant la seconde forme que prend cette hypothèse que les théonymes composites énonçant l'identité de deux divinités indépendantes sont fort rares à Ougarit (De Moor, *ibid.*, p. 224-28). Pour la critique de l'interprétation d'Aartun, selon laquelle *mlk* aurait ici le sens arabe de « Besitztum » (*UF* 16 [1984], p. 48), voir Renfroe, *UF* 18 (1986), p. 51.

39. Lipiński, *BiOr* 41 (1984), col. 439 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315, n. 20a.

40. Cf. Bordreuil, *Syria* 66 (1989), p. 265-69.

41. Cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 559 (avec la bibliographie précédente – à laquelle on ajoutera Degen, *WO* 7 [1973-74], p. 174).

42. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 592 ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 486 ; idem, *RSP* II (1970), p. 143 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 157, 165 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315 ;

l'indication de l'origine des bêtes sacrifiées, mais le fait de sacrifices en l'honneur de lieux-dits (RS 1.019:15-19) permet de penser que ces sacrifices à une divinité dont le nom paraît ici ont pour fonction d'attirer des bénéfices divins sur les lieux ayant fourni les sacrifices.

Ligne 11'. On a souvent pris le *š* de cette ligne, sans qualificatif, pour une erreur du scribe<sup>43</sup>. Ce point de vue ne peut pourtant se fonder que sur la présence de qualificatifs attachés aux trois *š* précédents, car *š* paraît souvent sans qualificatif dans ces textes de la pratique. On peut donc garder la possibilité qu'il s'agisse tout simplement d'un bélier provenant des fournisseurs habituels du culte royal.

Ligne 12'. Le mot *tn* est suivi normalement par le nom désignant l'objet en question ; généralement on a corrigé le texte, pour y lire {*tn* <*šm*>}<sup>44</sup>. Toutefois, dès qu'on pense à une erreur de scribe, il faut laisser ouverte la possibilité qu'il se soit agi d'une autre bête sacrificielle, car les béliers ne sont pas les seuls à être offerts par deux<sup>45</sup>. On peut aussi penser que la fonction de *tn* ici est adverbiale, comme en RS 34.126:27, mais l'expression semblerait signifier « deux fois », à savoir « deux fois le même sacrifice qu'à la ligne précédente », plutôt qu'« une deuxième fois », comme dans le texte funéraire. On peut même penser que l'indication du sacrifice précède, tout à fait irrégulièrement, l'indication temporelle et que le *š* difficile à expliquer à la ligne précédente indique en fait le sacrifice pour *Kôtaru* : « un bélier, au jour suivant, pour *Kôtaru*, offrande à répéter deux fois ». Voir aussi le commentaire de *tt*, ligne 22.

Ligne 14'. La correction du texte pour lire {*hz*<*p*>}, nom de lieu<sup>46</sup>, semble nécessaire à l'état actuel des données sur la toponymie du royaume d'Ougarit.

Ligne 15'. Parmi les textes de ce recueil, on ne trouve qu'ici la formule « *yrh* + nom de mois », sans la préposition *b*. C'est pourtant un faible indice de la configuration *recto/verso* adoptée ici, car la formule avec *b* se trouve dans la seule attestation certaine de la formule qui n'est pas située au début du texte (RS 18.056:54).

Lignes 17'-18'. L'interprétation de ces lignes a été et demeure une des grandes difficultés de ce texte. Première remarque : il paraît nécessaire de voir en *arb't šrt* une formule temporelle pour plusieurs raisons : 1° il n'existe aucun parallèle pour l'expression du quatrième jour par la formule *b arb't* ; 2° le quatrième jour du mois ne se fête que très rarement (dans ces textes ce n'est attesté qu'en RS 24.266:20', où cette interprétation n'est même pas certaine) ; 3° la formule temporelle à la ligne suivante présente la même forme que celle-ci, et là il ne peut exister de doute quant à l'interprétation du passage.

Ceci étant, il paraît nécessaire de voir en *b'l 'rkm* l'expression de l'événement cultuel qui eut lieu au quatorze du mois. Il existe deux façons générales d'interpréter cette formule, soit comme

Tarragon, *TO II* (1989), p. 184. *nbkm* ne dénotera donc pas le nom commun (contre Korpel, *Rift* [1990], p. 581 [cf. plus haut, commentaire de RS 1.003:32]).

43. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 157 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 315, n. 24b ; Xella, *TRU I* (1981), p. 36 ; del Olmo Lete, *AuOr 6* (1988), p. 192 et les notes 15 et 16 (l'idée que ce *š* est dû à un déplacement du mot *šm*, absent à la ligne suivante, est difficile à accepter épigraphiquement) ; idem, *Religión* (1992), p. 168 et les notes 103 et 104 (de même) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 184 (qui ne signale pas la correction du texte). Le texte est ici certain et le remaniement qu'a effectué De Moor pour faire appartenir ce *š* à *gt mlk* (*UF 2* [1970], p. 319, 322) ne peut se défendre.

44. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 158 (changement d'avis en 1988, voir la note suivante) ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 11, 15 ; del Olmo Lete, *AuOr 6* (1988), p. 192 (cf. les notes précédente et suivante) ; idem, *Religión* (1992), p. 168 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 184.

45. Vu l'absence du sacrifice du *'l* dans les textes rituels, et vu la présence répétée de l'adverbe *'Im* dans ce texte, on peut pourtant douter qu'il s'agisse de deux veaux (Xella, *TRU I* [1981], p. 37, 38-39, 42 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* [1988], p. 315 ; del Olmo Lete, *BSA 7* [1993], p. 189 [nouvelle interprétation – voir les deux notes précédentes]).

46. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 158 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 315 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 36, 37 ; del Olmo Lete, *AuOr 6* (1988), p. 192 ; idem, *Religión* (1992), p. 168 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 184 (qui ne signale pas la correction du texte).

théonyme composite <sup>47</sup>, soit comme théonyme suivi par la désignation de l'offrande qui lui a été présentée <sup>48</sup>. La difficulté que présente la première solution est qu'elle laisse la divinité sans offrande ; parmi ceux qui se sont rendu compte du problème, on a généralement comblé cette carence en considérant l'offrande mentionnée à la ligne précédente comme valable ici aussi <sup>49</sup>.

Par la publication de RS 24.266 et de RS 24.292 en *Ugaritica* VII sont entrées en ligne de compte deux données nouvelles : la manifestation de Ba<sup>ʿ</sup>lu écrit b<sup>ʿ</sup>l ḥ<sup>ʿ</sup>kl̄t (RS 24.266:2), qu'on a pensé pouvoir exploiter pour expliquer notre texte <sup>50</sup>, et la formule 'rk b<sup>ʿ</sup>l ḥlb dt l ytn šmn par laquelle commence RS 24.292. Il nous paraît hors de propos de faire appel au titre attesté en RS 24.266:2 pour expliquer notre texte : adoptant ce point de vue, on serait obligé de corriger ce texte, et, même en ce faisant, on ne gagnerait qu'un mot qui ne serait toujours pas le même que celui qu'on s'efforce d'expliquer. Le second texte, que l'éditeur a interprété à partir de la formule b<sup>ʿ</sup>l 'rkm ('rk en RS 24.292:1 est traduit par « Hommes de guerre ... ») <sup>51</sup>, semble plus pertinente du fait qu'elle établit un rapport entre une manifestation de Ba<sup>ʿ</sup>lu et un nom commun 'rk <sup>52</sup>. En effet, le mot 'rk semble désigner soit les personnes nommées dans la seconde partie du texte (« Les 'rk de Ba<sup>ʿ</sup>lu ḥalbi qui ont donné de l'huile ... »), soit la catégorie à laquelle appartient l'huile (« Les 'rk de Ba<sup>ʿ</sup>lu ḥalbi qu'on a donné (sous forme d')huile ... »). Un nom 'rk n'étant pas attestée ailleurs en ougaritique <sup>53</sup>, on peut étayer les deux interprétations possibles par tel usage biblique : 'ōr<sup>ʿ</sup>kē milhāmā<sup>h</sup> désigne les guerriers équipés pour l'armée (I Chron. 12:34, 36), alors que le 'erek est une sorte d'évaluation en vue d'une taxe et la taxe elle-même — de ce terme est dérivé un verbe signifiant « évaluer en vue d'une taxe » <sup>54</sup>. La première interprétation est philologiquement la plus faible, car en hébreu on trouve toujours 'RK en association avec un mot signifiant « guerre » ; il faut faire appel à l'arabe pour trouver un sens de « lutteur, jouteur » attaché à √'RK seule. Le sens

47. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 588, 590 (« le B<sup>ʿ</sup>l des 'rk » ; 'rkm signifierait « hommes de guerre ») ; Eissfeldt, *SDAWB* 1965, p. 48 (suit Virolleaud) ; Gordon, *UTSupp* (1969), p. 554, § 19.1920a ('rkm signifierait « house, temple ») ; Dahood, *Bib* 50 (1969), p. 355 (suit Gordon) ; idem, *Or* 38 (1969), p. 159 (de même) ; idem, *Bib* 52 (1971), p. 119 (de même) ; idem, *RSP* I (1972), p. 155-56 (de même) ; Fisher, *HTR* 63 (1970), p. 485 (suit Virolleaud pour le sens général de 'rkm, mais y voit un qualificatif immédiat de la divinité : « Baal, the Warrior ») ; idem, *RSP* II (1975), p. 142 (de même) ; Teixidor, *Syria* 48 (1971), p. 458-59 (suit Gordon/Dahood) ; Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 143 (suit Virolleaud) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 28, 36, 38 (suit Gordon ; changement d'avis – voir la note suivante) ; Xella, idem, *UF* 13 (1981), p. 330 (n'exprime pas une préférence entre les solutions proposées par Virolleaud et Gordon) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314 (suivent Virolleaud). Cf. Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 105 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 190 (seconde traduction) ; idem, *Religión* (1992), p. 166, n. 94 ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 245 (« Ba<sup>ʿ</sup>lu of the 'buildings' »).

48. Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 504 (« (pains) disposés ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 318, 319 (cite Cazelles, prenant 'rkm pour le duel : « two loaves of layer-bread ») ; Xella, *SMSR* 42 (1973-76), p. 381 (suit Cazelles/De Moor ; changement d'avis en 1981 – voir la note précédente) ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 13 (il s'agirait soit d'une offrande de pain, soit de « dispositions ... concernant les offrandes ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 47 (suit Cazelles) ; idem, *TO* II (1989), p. 182 (de même) ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 190 (première traduction : « (a) Ba<sup>ʿ</sup>lu dos 'rk-m ») ; idem, *Religión* (1992), p. 166 (la seule traduction proposée, l'autre possibilité étant reléguée à la note 94) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 416 (« showbread »).

49. Xella, *TRU* I (1981), p. 38 (explication préférée) ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 (1988), p. 190, n. 8 ; idem, *Religión* (1992), p. 166-67, n. 94 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 314. Pour Rainey, il pourrait s'agir du titre d'un rite du 14<sup>e</sup> jour dont les détails se seraient trouvés ailleurs (*JAOS* 94 [1974], p. 191-92).

50. Xella, *TRU* I (1981), p. 28, 38. La correction de {r<sup>ʿ</sup>kt} en {'rkt} se trouve dans *KTU* (1976), p. 123.

51. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 143 (on peut laisser de côté la suite de l'interprétation parce qu'elle est fondée sur de mauvaises lectures – voir plus bas, notre chapitre consacré à ce texte).

52. Il n'existe aucun doute quant à la lecture du troisième signe, et la lecture de {'rb} dans *KTU* (p. 390, § 4.728) est inexplicable (cf. Dijkstra et al., *BiOr* 38 [1981], col. 379).

53. La restitution de la forme verbale {t<sup>ʿ</sup>r[k]} est probable en RS 24.250<sup>+</sup>:27 (voir aussi commentaire de RS 1.009A:7), où le sens serait celui de « disposer » (voir le commentaire). Sur RS 24.258 (*Ugaritica* V<sub>v</sub> 1):29, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 69 : lire š<sup>ʿ</sup>r klb, non pas 'rk lb (la lecture et l'interprétation correctes furent la découverte de Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1391).

54. On trouve aussi en punique un nom dénotant l'évaluation et la taxe (voir surtout *KAI* 62:4 ; la nouvelle interprétation du texte punique proposée par Dahood [voir plus haut, la note 47], fondée entièrement sur une interprétation erronée de RS 24.249:16'-18', n'a aucune valeur).

fondamental de 'RK, à savoir « arranger », se prête plus facilement à une évolution sémantique vers « comparer » (sens attesté en hébreu biblique) et ensuite vers « évaluer ». Citons aussi deux arguments plus généraux en faveur de ce dernier sens : (1) on n'entend pas parler dans les textes rituels ou administratifs de guerriers humains qui appartiendraient à telle divinité <sup>55</sup> ; (2) la fosse aux tablettes de la « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies » n'a donné que très peu de textes administratifs, et tout l'aspect matériel de RS 24.292, qui fut découvert dans la fosse, est celui des textes rituels. Il est légitime de conclure que ce texte administratif a pour fonction d'enregistrer des « cotisations » pour le culte de *Ba'lu Halbi*.

Revenant à la formule *b'l 'rkm*, qu'en conclure ? D'abord, qu'il n'existe aucune preuve de l'existence d'un titre « B'L + 'RK » ; ensuite qu'il existait en ougaritique un mot signifiant « taxe, cotisation ». Puisque ce mot existe, on préférera le voir dans RS 24.249:18' plutôt que d'y trouver le mot signifiant « pain de la présence » (*ma'areket* en hébreu biblique).

Pourquoi le contenu de cette taxe n'est-il pas indiqué ? La question reste sans réponse dans l'état actuel de nos données, mais ce n'est pas la première fois qu'on rencontre ce genre de problème : voir le commentaire de *dbhm* en RS 1.001:17 et de *argmn* en RS 1.003:4. Le lieu de découverte des deux textes ougaritiques comportant le mot 'RK(M), et l'usage du mot en hébreu biblique, incitent à conjecturer que le mot désignait une taxe ou une cotisation de nature cultuelle, et que les éléments fournis par cette taxe furent mis à la disposition du culte d'une divinité précise ; cette conjecture pourra être modifiée si de nouveaux textes l'exigent.

Ligne 19' *tmnt 'šrt*. Le 18<sup>e</sup> jour du mois n'est mentionné qu'ici et dans RS 24.266:11, où il s'agit du mois de *'iba'latu*, le mois précédant celui-ci. Concernant les difficultés d'interprétation que pose le texte de RS 1.003:38-48 par rapport à celui-ci voir plus haut, « Structure du texte », et le commentaire du texte de la première campagne.

Ligne 20' *'lm*. Si ce mot signifie bien « au (jour) suivant », il s'agit du 19<sup>e</sup> jour du mois, correspondant au cinquième jour de la fête de la pleine lune tel qu'il est décrit par RS 1.003:38-45. Peut-être, comme dans RS 1.003:45-48, le 20<sup>e</sup> et le 21<sup>e</sup> jours étaient mentionnés dans le texte disparu après la ligne 27'.

Ligne 21'. La répartition des sacrifices selon les types et les bénéficiaires n'est pas facilitée par le trait horizontal que l'on trouve en dessous de cette ligne. Nous avons respecté ce trait, analysant cette ligne comme désignant un sacrifice-*tzg* en l'honneur de *Šapānu*, parce qu'il est accompli dans la fosse sacrificielle de cette divinité, mais sans indication du contenu. Toutefois nous avons pris la présence de métaux à la ligne suivante comme signe que ces offrandes, si elles appartiennent à un type précis d'offrandes, sont aussi des *tzg*, car l'attribution de métaux précieux au type-*šrp* est très rare dans ces textes (voir RIH 77/2B:4-5, RIH 10/B:3, 4, 10 et l'appendice 1 C).

Ligne 22'. Ici on rencontre trois difficultés principales : 1<sup>o</sup> le sens de *nskt* et son nombre grammatical, 2<sup>o</sup> la forme de *tt* et 3<sup>o</sup> la syntaxe de la formule comprenant l'argent et l'or : s'agit-il de *nskt* d'argent et de deux sicles d'or, ou de *nskt* d'argent et d'or pesant deux sicles au total ? Nous nous sommes déjà exprimé sur le sens de *nskt* : il s'agit d'un ouvrage d'orfèvrerie, où entre à un moment donné la « fonte » du métal précieux <sup>56</sup>. Du point de vue de la grammaire, nous ne voyons pas de critère décisif pour résoudre la question syntaxique <sup>57</sup>. Appuyons-nous sur le sens du texte : deux sicles ne font qu'une vingtaine de grammes, ce qui ne fait pas beaucoup pour un ou des objet(s) artistiquement

55. Le sens de *mhr b'l* CTA 22 I:7 et 22 II:8, et de *mhr 'nt*, *ibid.*, ligne 9, est disputé (il s'agit de toute façon d'un texte mythologique).

56. Bordreuil et Pardee, *Semitica* 41-42 (1993), p. 48-49.

57. La conjonction *w* ne s'emploie pas de manière uniforme, et il est difficile de faire appel à sa présence ici alors qu'elle est absente devant *šm* pour prouver que *nskt* porte sur les deux métaux précieux. Il peut s'agir simplement d'un lien entre les deux offrandes consistant en des métaux précieux, toutes les deux offertes à *Šapānu*.

travaillé(s) et comprenant de l'argent et de l'or<sup>58</sup>. De ce fait il vaut sans doute mieux comprendre la quantité comme ne portant que sur l'or, qui aurait donc été offert à l'état brut. Cela laisse ouverte la question du nombre grammatical de *nskt* (si le poids portait sur ce mot, le poids étant si petit, on aurait une raison pour arguer en faveur d'un seul objet). La question se reposera au sujet de RS [Varia 20]:2. Enfin, la forme du nom de nombre *tt* semble être celle de l'état absolu — parce qu'il suit le nom commun — et cette forme correspond donc à *tn* à l'état absolu<sup>59</sup> ; on sait qu'en ougaritique les règles d'accord entre nom de nombre et le nom commun désignant ce qui est compté ne sont pas celles des autres langues ouest-sémitiques<sup>60</sup>, et l'usage de *tt* avec le nom masculin *hrš* ne constitue donc pas une difficulté (autre possibilité : le nom de nombre féminin porte sur le premier mot de la ligne, aussi féminin).

La divinité *bt bt* se retrouve en RS 24.256:24, 28, et l'on ne peut donc pas corriger ici le texte<sup>61</sup>. On a cité la formule apparemment équivalente en accadien<sup>62</sup>, à savoir <sup>d</sup>*Mārat-bīti*<sup>63</sup>, mais cela n'a pas permis d'identifier la déesse en question. Cette question d'identification se pose autrement ici que dans le cas de <sup>ʾ</sup>*Ilu-Bēti* et de *Baʿlatu Bahatīma*, car si on peut envisager que ces deux dernières divinités aient pu avoir une existence indépendante, en tant que génies tutélaires, il est plus difficile d'envisager qu'une déesse dont le nom signifie « fille de la maison » ait eu ce même statut, car l'état social de la « fille » dans l'ancien Proche-Orient n'avait rien de comparable avec celui d'un « dieu » ou d'une « dame »<sup>64</sup>. Quoi qu'on fasse des signes {bbt} en RS 24.260:3, 11, on aura soin de ne pas les confondre avec le théonyme *bt bt*<sup>65</sup>.

Ligne 25'. La bonne explication du théonyme composite *Rašap Bibitta* comme « théonyme + toponyme », et désignant un siège anatolien de la divinité *Rašap*, vient de Barré<sup>66</sup>.

### Conclusions générales

Certains indices épigraphiques nous ayant contraint à reprendre la question de la configuration originale du texte sur la tablette, nous avons conclu que les *recto/verso* des éditions précédentes étaient à inverser. Cela a remis en question la structure générale, qui paraît désormais consister en deux parties distinctes, traitant soit de deux mois de l'année ([<sup>ʾ</sup>*ibaʿlatu*] et *ḫiyyāru*), soit de deux fêtes ayant lieu au mois de *ḫiyyāru*, deux fêtes plus ou moins indépendantes, car la seconde est indiquée comme débutant à la néoménie.

58. Le premier éditeur et *KTU* ayant lu à tort le treizième signe comme un {ʿ}, la plupart des commentateurs n'ont pas eu à faire face à ce problème, ce qui leur a permis de penser qu'il s'agissait de lingot(s) (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 318 ; Fisher, *HTR* 63 [1970], p. 486 ; idem, *RSP* II [1975], p. 142 ; Xella, *SMSR* 42 [1973-76], p. 381 ; idem, *TRUI* [1981], p. 36 ; Gray, *Ugaritica* VII [1978], p. 106 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 49 ; idem, *TO* II [1989], p. 182 ; del Olmo Lete, *AuOr* 6 [1988], p. 191 ; idem, *Religión* [1992], p. 167) ou d'une statue (Lipiński, *BiOr* 41 [1984], col. 438 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 314). Seule Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 11, a bien lu le signe en question, et elle a pensé que le mot *tt* pouvait porter sur tout ce qui précède : « deux (?) images fondues d'argent et d'or ». L'analyse est certes possible, mais normalement dans la prose, le nom de nombre se place devant une formule si longue.

59. Voir le commentaire de RS 1.003:43 *tn l ʿšrm*. Celui-ci semble être le premier exemple du féminin *tt* à l'état absolu. Herdner, pensant qu'il s'agissait de l'état construit, a remarqué que « La place du nom de nombre surprend ... quelque peu » (*Ugaritica* VII [1978], p. 14).

60. Gordon, *UT* (1965), § 7.6, 7.9 (p. 44, 45).

61. Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 192 : lire {lbbt}.

62. Nous disons « apparemment » parce que le théonyme n'est attesté qu'avec l'orthographe sans séparateur, ce qui laisse ouverte la possibilité d'une autre interprétation (bien qu'aucune ne se présente à l'esprit ; qui serait « Betbet » [Koch, *OBO* 129 (1993), p. 190] ?).

63. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283 ; Lipiński, *BiOr* 41 (1984), col. 438. Cf. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 224.

64. C'est pourtant la fonction que del Olmo Lete (*RAI* 32 [1986], p. 161) et Watson (*SEL* 10 [1993], p. 55) attribuent à cette déesse.

65. Comme Xella semble le faire (*TRUI* [1981], p. 40 ; cf. Lipiński, *BiOr* 41 [1984], col. 438).

66. *JAOS* 98 (1978), p. 467, n. 32 (cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 211 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* [1994], p. 371 ; pour la critique de l'interprétation de *bbt* par Aartun, *UF* 16 [1984], p. 6-8, cf. Renfroe, *UF* 18 [1986], p. 49-50).

Le *gb* tient une place importante dans les deux parties du texte, apparaissant deux fois au *recto*, une fois au *verso* ; et dans la mesure où le mot signifie « fosse sacrificielle », et où les sacrifices ayant lieu en rapport avec une fosse sont particulièrement en rapport avec les morts, on peut songer à admettre la thèse de del Olmo Lete, selon laquelle il s'agirait d'un « ritual funerario »<sup>67</sup>. Pourtant, on sait si peu au sujet des dieux patrons des *gb* nommés (*Rašap*-MHBN, *Ḫiyyāru*, et *Šapānu*) et si peu sur le fonctionnement du *gb* lui-même, qu'il est difficile de dire quoi que ce soit de définitif sur le sens profond de ce texte<sup>68</sup>. Les deux mois en question se situant en plein hiver, la saison morte, on peut envisager une série spéciale de sacrifices destinés à entretenir d'une façon ou d'une autre les habitants de l'au-delà. Mais aucun de ces défunts n'est mentionné nommément dans ce texte. Du reste, toute la fin du *recto* semble se situer au temple de *Ba'lu 'Ugārīta*, et l'on ne trouve rien de précis ni d'assuré dans les détails de ces rites pour les attacher à un rite mortuaire.

Il est clair que le « panthéon » de ce texte indique un genre de rite inhabituel. En effet, le seul des « grands dieux » à figurer ici est *Ba'lu*, et presque toutes les divinités nommées sont soit des B'L, soit des divinités rattachées au monde infernal : c'est particulièrement vrai pour les trois manifestations de *Rašap* et les *'Ināšu 'Ilīma*, mais aussi pour *Kuṭaru* qui, d'après RS 24.252:3-5, est campé dans l'au-delà<sup>69</sup>. Dans le rite nocturne visé par RS 1.001:12-22 nous avons vu figurer *Ba'lu* et avons interprété ce fait comme visant un rapport particulier avec la terre par sa nature de dieu fertilisateur, plutôt que comme roi des mânes proprement dit. RS 24.249 serait-il en quelque sorte l'équivalent de RS 1.001:12-22, mais rapporté sur le plan des saisons ? Nous nous expliquons : comme le texte de la première campagne fête pendant la nuit (d'un jour et d'un mois inconnus) les dieux associés particulièrement au monde souterrain, de même ce texte-ci fête pendant deux mois d'hiver certains dieux ayant ces mêmes caractéristiques. Le fait que les « panthéons » des deux textes ne sont pas identiques ne gêne en rien l'hypothèse<sup>70</sup>. Parmi les divinités nommées ici et dont on connaît quelque chose (par là sont exclus *ḫyr* et *bt bt*), le seul dont la présence peut surprendre un peu est *Šapānu*, divinité en quelque sorte identique au mont *Šapānu*, siège de l'un des deux « panthéons » principaux (voir RS 1.017 et RS 24.643). Pourtant cette divinité semble faire un peu le pont entre la montagne et la divinité *Ba'lu*<sup>71</sup>, et il faut sans doute prendre sa présence ici plutôt comme ayant un rapport particulier avec la divinité de l'orage que comme représentant du « panthéon » large<sup>72</sup>.

Si on peut admettre ces derniers propos, RS 24.249 n'est pas autant en rapport avec un culte mortuaire proprement dit qu'avec un culte des dieux qu'il est particulièrement nécessaire de rendre propices pendant les mois d'hiver. On peut conjecturer que le *dbḫ špn* ait eu lieu au moment du solstice d'hiver (voir la note 72) et que les rites dont parle RS 24.249 se soient étalés sur les deux mois suivants. Les « grands dieux » n'ont pas été oubliés pour autant, car plusieurs sont nommés comme des « dieux de *ḫiyyāru* » dans RS 24.643 *verso*. Si ces conjectures ont quelque part de vérité, il faut certainement envisager des rites contemporains mais avec une structure et une motivation indépendantes. Les textes rituels de la « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies » peuvent donc se référer à un laps de temps assez court.

67. *AuOr* 6 (1988), p. 189-94 ; *Religión* (1992), p. 166-70.

68. On remarquera aussi que le remaniement des *recto/verso* remet en question toutes les analyses structurales proposées par del Olmo Lete (*AuOr* 6 [1988], p. 192-94 ; *Religión* [1992], p. 168-70).

69. Voir la discussion et la bibliographie dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 99-100.

70. Voir la discussion du concept de « panthéon » dans notre commentaire de RS 1.017.

71. Voir plus haut, commentaire de RS 1.003:41, et *Les textes para-mythologiques*, sur RS 24.245:1-2 (p. 127-35).

72. Il est pourtant vrai que la fête du « panthéon » large, en rapport avec le mont *Šapānu*, a pu avoir lieu vers le solstice d'hiver (voir commentaire de RS 19.015:3 et de RS 24.643), et *Šapānu* pourrait ici refléter ce fait. Il nous paraît pourtant utile, vu la composition du « panthéon » de RS 24.249, de voir une nette distinction entre les deux rites.



## Chapitre 38 : RS 24.250<sup>+</sup>

RS 24.250 + 24.259 = DO 6592 = *Ugaritica* VII, p. 26-30 = *KTU* 1.106

Fig. 17

*Dimensions* : hauteur 120 mm ; largeur 80 mm ; épaisseur 31 mm.

*État* : Tablette dont la forme est entière, mais dont il manque un fragment important du côté droit à mi-hauteur.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est fine mais typique de ce groupe de tablettes : le {t} est trilobé, le {š} est fait de trois clous longs. Par rapport à la tablette précédente, le {c} est tout à fait différent, posé ici sur un côté et ayant tendance à s'étirer vers la droite, de sorte que le côté bas est généralement le plus long<sup>1</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes :

— RS 24.250 : p.t. 3784 à 3,45 m<sup>2</sup> ;

— RS 24.259 : p.t. 3772 (A) à 3,20 m.

D'après les plans publiés, les deux points topographiques se situent dans la fosse<sup>3</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 26-30 (photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XX).

### Principales études

Del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 55-71.

---- *Religión* (1992), p. 44, 96, 97-98, 99, 149-56.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 324-25.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 26-30.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 185-87.

Xella, *TRU* I (1981), p. 81-85.

### Texte

#### Recto

- 1) l ršp . ḥgb . 'šrm
- 2) l inš . ilm . šrp
- 3) ydbil . gdl . yā
- 4) ršil . gdl
- 5) 'mtr . gdl . n'pšl
- 6) w š . l ršp . m'h[bn]
- 7) šr'p . 'l'šr'm[ . l inš]
- 8) il[m ...]
- 9) bnf-l[...]
- 10) mlk . b'tl ml[k ...]

- 11) š . l 'pldr . 'yl[...]
- 12) bt . m'lk . yf-l[--(-)]b
- 13) šin . ḥmnh . 'šl . qdšh
- 14) 'lyh . 'š ḥ'mnh . nkl
- 15) š kbmh . w šr yšr
- 16) šr . pamt . l pn
- 17) mlk . pth yd . mlk

#### Tranche inférieure

- 18) g'dlt . b tnm . gn
- 19) [-]pš . w arb'

1. Le {c} de ce texte appartient donc au type A du tableau proposé par Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 269.

2. Courtois n'a pas indiqué le point topographique de RS 24.250 (*Les textes para-mythologiques* [1988], p. 11). Dans l'inventaire on ne trouve pas de point topographique pour RS 24.250, seulement la notation « avec 24.249 ». Il faut donc sûrement corriger l'indication du point topographique comme « 3783 » dans *TEO* (p. 300, 441, 454), détail extrapolé de la description de RS 24.249 dans l'inventaire (voir RS 24.249, n. 7).

3. Pour les trouvailles de tablettes faites au point topographique 3772, voir cette rubrique à RS 24.247<sup>+</sup>, n. 7. Le fragment RS 24.259 est mentionné par Courtois dans *Textes para-mythologiques* (1988), p. 11. Pour le point topographique 3784, voir la note précédente et RS 24.249, n. 7.

## Verso

- |                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| 20) 'šrh . dqt             | 27) brr . w l ll l' t' r[-(-)]  |
| 21) w šb' . gdl . w k      | 28) ksù . 'lm . tšù . šl'h[mt]  |
| 22) l . šbšlt . dg . gnh   | 29) tš' . šin . w alp[...]      |
| 23) tb . rgm . b gn . w hl | 30) w üz . i'š'lm . ár'l-l[...] |
| 24) mlk . b tn . l 'šrm    | 31) dqt . w gdl . l'[-l[...]]   |
| 25) tūsl . šlhmt . b hms   | 32) l áršy . ttb rgm            |
| 26) l 'šrm . yrthš . ml'k  | 33) w hl ml'k                   |

## Remarques textuelles

Le trait horizontal au-dessus de la première ligne d'écriture est certaine (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

- 1) Le {š} de « 'šrm » dans la transcription de l'*editio princeps* est une coquille (le {s} est bien rendu sur la copie).
- 5) Le clou séparateur après {'mtr} est certain (avec *KTU*, contre la transcription dans l'*editio princeps* — sur la copie on voit un trait émoussé).
- 7) Les signes {l'p', l'c's} sont tous certains, soit d'après les restes eux-mêmes (le {s} est conservé assez bien pour que l'on soit certain qu'il ne s'agit pas de {b}), soit d'après le contexte (dans l'*editio princeps* les trois lettres sont munies de crochets ; dans *KTU* le {'} est donné pour certain, alors qu'en fait c'est le {s} qui l'est).
- 9) La trace du troisième signe paraît trop bas par rapport à la médiane de l'écriture pour appartenir au clou horizontal de {m} (*KTU*) ; de plus, on devrait voir le bas du clou vertical s'il s'agissait de ce signe.
- 12) Le {'} qu'ont pensé voir l'éditeur et les auteurs de *KTU* à la fin de la ligne n'existe pas : on n'y voit qu'une cassure, mal placée (trop haute et trop près du {b}) et trop étroite pour avoir emporté un {'}.
- 14) Comme Herdner l'avait vu, la place est suffisante pour deux signes devant {mnh} <sup>4</sup> (dans *KTU* on n'en trouve qu'un). La lecture du second signe comme {h} est plausible (avec *KTU* — où il aurait fallu tout de même l'astérisque, vu qu'il ne reste que le bord supérieur du signe et la pointe à droite). Entre ce signe et le séparateur précédent se voit le bord gauche d'un clou long en biais, qui ne peut appartenir qu'à {š/d} <sup>5</sup>. En comparant la largeur d'autres {š} dans ce texte, règle en main, on peut facilement se convaincre que la place est suffisante pour qu'un {š} ait pu s'y placer. Sans cette lecture, il faut expliquer non seulement la trace sur la tablette mais la présence d'un vide d'environ 6 mm devant le {h} dans un texte où l'on trouve généralement peu d'espace entre le séparateur et le signe suivant <sup>6</sup>. La forme entière du {m} de ce mot est conservée et l'astérisque dans *KTU* est superflu.  
La lecture de « . š\* » après {h'mnh} dans *KTU* est fautive, comme l'ont vu certains spécialistes <sup>7</sup>.
- 16) Le bord gauche du clou horizontal et la pointe du clou vertical du {m} étant conservés, on peut se passer de l'indice de lecture douteuse dans l'*editio princeps* et *KTU*.
- 18) Le clou séparateur après {mn} est certain (avec *KTU* et la copie dans l'*editio princeps* [le point n'est pas porté sur la transcription]).
- 23) On donnera raison à Herdner pour le clou séparateur après {tb} et après {gn} (contre la copie dans l'*editio princeps* et *KTU*).
- 24) Au contraire de la ligne précédente, le séparateur après {tn}, qui se trouve bien sur la tablette, n'est pas indiqué par Herdner mais se trouve sur la copie dans l'*editio princeps* et dans *KTU*.
- 27) Il semble que l'on voie un clou séparateur émoussé après {l ll} (contre les autres témoins).

4. L'éditeur a proposé comme restitution (*Ugaritica* VII [1978], p. 29) ce que l'on voit sur la tablette.

5. La lecture de {b} (De Moor et Spronk, *UF* 14 [1982], p. 160, n. 65) n'est donc pas possible.

6. On ne peut pas combler ce vide en lisant {y} au lieu de {h} (cf. Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 28, 29), car s'il y avait {y}, on verrait la tête du clou supérieur de la première rangée de clous.

7. Xella, *TRU* I (1981), p. 81 ({'lyh . [h'm]nh . nkl}), 84 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 160, n. 65 (« 'lyh b'h'mnh nkl ») ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 56 (et la note 12, à la p. 65), 62 ({'lyh . [h'm]nh . nkl}) ; idem, *Religión* (1992), p. 151 (et la note 25), 156 ({'lyh . h'm\*nh . nkl}). La tablette étant bien conservée en cet endroit, on est tenté de penser que les auteurs de *KTU* ont aperçu la trace de {š} devant {h'mnh} et qu'une confusion ultérieure est responsable de sa place dans le texte publié. Pourtant, d'après leur traduction du texte en 1988, on dirait qu'ils ont tout simplement laissé tomber le š devant nkl (*Rituale* II, p. 325 : « zum Podest, in die Kapelle; (für) Nikkal ... » ; en 1981 le {š} était toujours là : idem, *UF* 13, p. 76), c'est-à-dire qu'ils ont accepté la lecture de la ligne proposée par Xella et del Olmo Lete.

À la fin de la ligne, la pratique du scribe étant d'éviter de faire déborder l'écriture sur le *recto* de la tablette, on ne voudra pas restituer plus d'un signe ou deux.

29) La tablette étant brisée après le {p}, on ne peut pas être certain que *ālp* ait été le dernier mot de la ligne (à la ligne précédente, trois signes suivaient le signe qui se trouve au-dessus du {p}).

30) On ne voit aucune trace des pointes des deuxième et troisième clous de {l} (l'éditeur a restitué {l} ; dans *KTU* on trouve « l\* »), et on préférera donc la lecture {š}. À comparer l'angle où est inscrit le premier clou de ce signe avec les {š} et {l} de ce texte, on se rend compte que ce clou pourrait théoriquement appartenir à l'un ou l'autre des deux signes. Pourtant, non seulement on ne voit pas ici les pointes de {l}, mais le bas du signe a la forme du {š}, et on croit apercevoir la trace du bord droit du clou latéral droit de ce signe.

On voit la tête de deux clous verticaux à la fin de la ligne. On a généralement restitué ici {ār[s]}, et la nouvelle lecture peut appuyer cette restitution. Toutefois, elle était en partie fondée sur la lecture précédente de *ilm*, qu'on ne peut plus accepter. Il faut donc envisager d'autres restitutions (par ex., {ār[b]{}[c]}).

31) Cette ligne ne se termine pas par un clou séparateur (comme l'indiquent les auteurs de *KTU*) : dans la cassure on voit le bord d'un clou vertical (dans l'*editio princeps* la trace ne se trouve pas sur la copie, mais dans la transcription on voit un crochet après le séparateur).

32) On voit un clou séparateur émoussé après {āršy} (avec Herdner, contre la copie de l'*editio princeps* et *KTU*).

Le clou vertical du {m} de *rgm* est un peu mieux conservé que ne l'indique la copie dans l'*editio princeps*, et on peut considérer la lecture comme certaine (avec *KTU*). Ce mot est sûrement le dernier de la ligne, car sur le bord de la tablette un pan de la surface est conservé sans aucune écriture.

### Traduction

#### Recto

- 1) ... pour *Rašap Hagab*, (et) deux oiseaux
- 2) pour *ʾInāšu ʾIlīma* (comme) holocauste.
- 3) (Pour) *Yaddubuʾilu* (une) vache ; (pour) *Yaʾa-*
- 4) *rrišuʾilu* (une) vache ;
- 5) (pour) *ʿAmmutāru* (une) vache ; (un) cou
- 6) et (un) bélier pour *Rašap-M[ḫ]l[BN]*
- 7) (comme) holocauste. Deux oiseaux [pour *ʾInāšu*]
- 8) *ʾIlī[ma ...]*
- 9) filles [...]
- 10) le roi, à la maison du ro[i ...]
- 11) (un) bélier pour *Pidar ʾYl[...]*
- 12) à la maison du roi *Yl-[-(-)]B*
- 13) menu bétail dans la chapelle-*ḫmn*, (un) bélier dans le sanctuaire —
- 14) à la pièce supérieure, (un) bélier dans la chapelle-*ḫmn* de *Nikkal*,
- 15) (un) bélier dans le(s) KBM. Et le chantre entonnera
- 16) un chant plusieurs fois <sup>8</sup> devant
- 17) le roi. Ouvre la main du roi :

#### Tranche inférieure

- 18) une vache. Au huit(ième) jour du mois de) *gannu* :
- 19) [(un) c]ou, et quat-

#### Verso

- 20) onze brebis,
- 21) et sept vaches, et toute
- 22) la soupe au poisson, (tout ceci) au jardin.
- 23) La parole ayant été répétée dans le jardin, le roi sera

8. Corriger peut-être en {<'>šr}, « dix (fois) » (voir le commentaire).

- 24) libre (d'obligations culturelles). Au vingt-deux(ième jour)  
 25) seront mises de côté des denrées. Au vingt-cinq(uième jour)  
 26) le roi se lavera  
 27) (avec pour résultat d'être) pur. Et la nuit, sera prépa[ré]  
 28) le trône. Au (jour) suivant, les den[rées] seront ressorties ;  
 29) neuf (têtes de) menu bétail, et un bœuf, [?]  
 30) et (une) oie (de ?) 'IŠ'M, 'AR[-l[?]  
 31) deux brebis et une vache [...]  
 32) pour 'Aršay. Répète la parole  
 33) et le roi sera libre (d'obligations culturelles).

### Texte vocalisé

- |                                   |                                       |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| 1) lê rašap ḥagab 'uṣṣūrāma       | 18) gadulatu bi ṭamīnî ganni          |
| 2) lê 'ināši 'ilīma šurpu         | 19) [na]pšu wa 'arba'u                |
| 3) yaddubu'ili gadulatu ya'a-     | 20) 'ašrihu daqqātu                   |
| 4) rrišu'ili gadulatu             | 21) wa šab'u gadulātu wa ku-          |
| 5) 'ammūtāri gadulatu napšu       | 22) llū šabšilatū daggi gannaha       |
| 6) wa šū lê rašap M[H][BN]        | 23) ṭūba rīgmī bi ganni wa ḥallu      |
| 7) šurpu 'uṣṣūrāma [lê 'ināši]    | 24) malku bi ṭinê lê 'ašrēma          |
| 8) 'ilī[ma ...]                   | 25) tu'šalu šalḥimatu bi ḥamiši       |
| 9) binu/banātu[...]               | 26) lê 'ašrēma yirtahišu malku        |
| 10) malk- bêta mal[ki ...]        | 27) barūra wa lê lêli tu'ra[ku]       |
| 11) šū lê pidar 'Y[...]           | 28) kussa'u 'alāma taši'u šalḥi[matu] |
| 12) bêta malki Y[-l[-(-)]B        | 29) tiš'u ša'ni wa 'alpu [?]          |
| 13) ša'nu ḥammānaha šū qudšaha    | 30) wa 'ūzu 'IŠ'M 'AR[-l[?]           |
| 14) 'alliyaha šū ḥammānaha nikkal | 31) daqqatāma wa gadulatu [-l[...]    |
| 15) šū KBMaha wa šāru yašīru      | 32) lê āršay ṭaṭib rigma              |
| 16) šīra pa'amāti lê panī         | 33) wa ḥallu malku                    |
| 17) malki pataḥ yada malki        |                                       |

### Structure du texte

Le principal problème de structure que pose ce texte est de savoir s'il reflète un rite intégral, dont le titre serait *l ršp hgb*<sup>9</sup>, ou s'il s'agit d'un texte tronqué — la seconde tablette d'un texte plus long — où *l ršp hgb* serait la formule ordinaire pour désigner le bénéficiaire d'une offrande<sup>10</sup>. On ne peut pas dire que l'ensemble de ces textes de la pratique appuient l'une ou l'autre de ces deux interprétations, car chacune est unique : parmi les textes à notre disposition, aucun ne débute en plein milieu d'une

9. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28 ; Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 152 ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 475 ; idem, *TRU* I (1981), p. 83 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 324 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 185, n. 131.

10. Del Olmo Lete n'accepte pas l'explication majoritaire : il soutient que seules la formule d'introduction (*b yrḥ gn b ym ḥdt*) et la mention de la première offrande feraient défaut (*SEL* 3 [1986], p. 55, 61 ; *Religión* [1992], p. 149, 155 ; un nouvel avis sur la question de la première offrande est signalé dans la note 32 à la page 152 et dans la traduction, p. 155), ce qui ne trouve d'appui ni épigraphique (la tablette étant entière, comme il l'admet) ni comparatif (la même situation ne se reproduisant pas dans d'autres textes). Il est, remarquons-le, beaucoup plus facile d'envisager que le scribe ait omis seulement la formule temporelle d'introduction que de trouver une explication pour l'omission de la première offrande — l'absence de la première offrande laisse entendre l'existence d'un véritable texte qui devait précéder celui-ci. Or, si l'on n'accepte pas cette dernière hypothèse, on est obligé d'identifier *Rašap Ḥagab* et les *'Ināšu 'Ilīma* (identification suggérée par Xella, *RSF* 9 [1981], p. 122 ; idem, *TRU* I [1981], p. 83), solution qu'envisage Del Olmo Lete (*SEL* 3, p. 65, n. 3) sans l'adopter.

Le trait horizontal qui précède le texte n'a pas grande importance, à notre avis, pour appuyer l'hypothèse d'un texte tronqué (Del Olmo Lete, *SEL* 3, p. 55 ; idem, *Religión*, p. 149). Trop de textes où il ne peut être question de tablettes multiples commencent de cette manière pour qu'on puisse en tirer argument.

formule, et aucun ne porte un titre consistant en « *l* + théonyme ». Pour un début *in medias res* il paraît légitime, toutefois, de citer RS 24.253, qui commence par la fête de la pleine lune, fête qui selon le texte de RS 1.009 est précédée par les fêtes du début du mois. Ce fait, nous semble-t-il, l'emporte sur le fait que plusieurs textes mythologiques portent en tête le titre du cycle auquel ils appartiennent (*l āqht*, *l b' l*, *l krt*), car trop de détails sont différents : le genre littéraire, l'agencement sur la tablette (les formules mythologiques occupent une ligne à part), et le contenu (les tablettes mythologiques contiennent les faits et gestes du personnage nommé, tandis qu'ici il n'est plus question de *Rašap Hagab*).

L'organisation chronologique de ce texte est donc celle du calendrier rituel. Le rite en question a dû commencer à un jour qui précède le 8<sup>e</sup> jour du mois de *gannu* (nommé à la ligne 18) <sup>11</sup>. Si un texte s'étalant sur une tablette entière a précédé celui-ci, on peut penser que l'autre texte a débuté à la néoménie et que le texte se trouvant aux lignes 1-18 concerne le 7<sup>e</sup> jour (à moins qu'une indication temporelle soit tombée dans une des lacunes aux lignes 8-9). La fête de la pleine lune ne figurait pas au calendrier qui régit ce rite particulier, car celui-ci saute du 8 au 22 du mois, c'est-à-dire du premier jour après la fête de la nouvelle lune (voir le commentaire de RS 24.256:10) au premier jour après la fête de la pleine lune (voir commentaire de RS 1.003:38). Ce rite semble donc concerner la première « semaine » du mois de *gannu* et son rite de clôture au 8<sup>e</sup> jour du mois (lignes 1-24) et la dernière « semaine » du même mois (lignes 24-33). La durée des deux séries de rites semble pourtant avoir varié (si celui-ci commençait bien à la néoménie, ce qui n'est que conjecture), car la première clôture (*w hl mlk*) a lieu au 8<sup>e</sup> jour (l. 18-24), la seconde au 26<sup>e</sup> jour du mois (l. 28-33), correspondant au 5<sup>e</sup> jour du dernier quartier du mois lunaire (étant peut-être en rapport avec la disparition mensuelle de la lune qui devait suivre sous peu).

D'après l'état de conservation actuelle du texte, les deux parties du rite semblent s'être déroulées dans les environs du palais royal. Celui-ci est nommé aux lignes 10 et 12 ; ensuite on trouve le nom de trois sortes de chapelles ou de sanctuaires, *hmn*, *qdš 'ly*, et *kbn* (l. 13-15) ; enfin on parle du jardin (l. 22, 23). Aucun lieu n'est nommé dans la partie du texte visant la dernière « semaine » du mois, mais il est légitime de conclure d'après la mention du roi, d'un trône, et de déplacements de vivres, comme de l'absence de mention d'un autre lieu, que le lieu est toujours le palais.

#### Les dieux

l. 1-2	l. 3-7	l. 7-8	l. 8-10	l. 11	l. 12-15	l. 17-18	l. 18-22	l. 28-32
<i>šrp</i>	<i>šrp</i>	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	Ø	Ø	<i>ys' + Ø</i>
<i>ršp hgb</i>	<i>ydbil</i>	[ <i>inš</i> ] <i>il[m]</i>	[...]	<i>pdr</i>	[...]	aucun	aucun	<i>āršy</i>
<i>inš ilm</i>	<i>yāršil</i>			[...]	<i>nkl</i>			
	<i>'mtr</i>							
	<i>ršp mh[bn]</i>							

#### Sommaire des offrandes <sup>12</sup>

Lignes 1-2 : deux (+ *n*) sacrifices-*šrp* : deux oiseaux et *n* sacrifices inconnus.

Lignes 3-7 : cinq sacrifices-*šrp* : trois vaches, un cou, et un bélier.

Lignes 7-8 : deux sacrifices de type inconnu : deux oiseaux.

Lignes 8-10 : texte mutilé.

Ligne 11 : un sacrifice de type inconnu : un bélier.

Lignes 12-15 : trois (+ *n*) sacrifices de type inconnu : trois béliers et *n* têtes de menu bétail.

Lignes 17-18 : un sacrifice sans indication du type : une vache.

Lignes 18-22 : vingt-trois offrandes sans indication du type : un cou, quatorze brebis, sept vaches, et de la soupe au poisson.

11. Pour la présence du nom du mois dont il s'agit en plein milieu du texte, comparer RS 24.266:11.

12. Cf. Lipiński, *Histoire économique* (1987), p. 23-24 ; idem, OLA 23 (1988), p. 139-40 (nos chiffres ne sont pas toujours identiques à ceux qu'on trouvera proposés dans ces deux articles, et devant l'absence d'une étude analytique du texte par Lipiński, nous ne sommes pas en mesure de déterminer l'origine des divergences).

Lignes 25, 28 : mention de *šlḥmt*, qui n'est pas défini.

Lignes 29-32 : quatorze (+ *n*) sacrifices sans indication du type : neuf têtes de menu bétail, un bœuf, une oie (+ <sup>1</sup>ĪŠM), <sup>1</sup>AR<sup>1</sup>-I[?]), deux brebis, et une vache.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

*inš ilm* : deux oiseaux (l. 1-2 = *šrp*) ; deux oiseaux (l. 7-8 = de type inconnu).

*āršy* : l'état du texte ne permet pas de dire quels éléments des offrandes/sacrifices nommé(e)s aux lignes 28-32 sont attribués à cette déesse (pour le calcul nous les indiquons tous comme attribués à <sup>1</sup>Aršay).

*yāršil* : une vache (l. 3-4 = *šrp*).

*ydbil* : une vache (l. 3 = *šrp*).

*nkl* : un bélier (l. 14 = de type inconnu).

<sup>1</sup>*mtr* : une vache (l. 5 = *šrp*).

*pdr* : un bélier (l. 11 = de type inconnu).

*ršp hgb* : *n*-sacrifices (l. 1 = *šrp* ?) <sup>13</sup>.

*ršp mhbn* : un cou et un bélier (l. 5-6 = *šrp*).

Cf. *ḥmn* : un nombre inconnu de têtes de menu bétail (l. 12-13 = de type inconnu) ; *qdš 'ly* : un bélier (l. 13-14 = de type inconnu) ; *kbm* (l. 15 = de type inconnu) : un bélier (l. 15 = de type inconnu) ; *gn* : un cou, quatorze brebis, sept vaches, et de la soupe au poisson (l. 19-22 = sans indication du type). Il s'agira d'indications locales et non pas de bénéficiaires divins.

Sans indication de divinité : une vache (l. 17-18 = sans indication du type).

#### Commentaire

Ligne 1. La nouvelle interprétation par del Olmo Lete du terme *hgb* comme désignant l'offrande (voir commentaire de RS 19.013:2) faciliterait l'interprétation du début de ce texte en fournissant une formule complète (« pour *Rašap*, un *hgb* »). Pourtant, le début de ce texte ne serait pas moins dépourvu de situation rituelle, et il n'est pas beaucoup plus difficile de concevoir la répartition d'une phrase sur deux tablettes que d'en faire de même d'une liste sacrificielle. En attendant un texte qui indique la nature du mot *hgb*, nous maintenons donc l'interprétation comme élément du théonyme.

Lignes 3-5. Pour l'explication des trois noms ici comme des théonymes, voir le commentaire de RS 24.246:15-28 <sup>14</sup>.

Ligne 9. La restitution (bn <sup>1</sup>m<sup>1</sup>lk}, « les fils du roi » <sup>15</sup>, ne s'impose pas (voir la remarque textuelle), mais celle de {bn<sup>1</sup>t<sup>1</sup> <sup>1</sup>mlk}, « les filles du roi » est possible. Ces filles étant mentionnées juste après les fils du roi en RS 24.256:6-7, on peut envisager la restitution de la formule *bn mlk* à la fin de la ligne 8 <sup>16</sup>. Nous essayerons dans nos « conclusions générales » de tirer de la présence de la famille du roi au cours de ce rite certaines conclusions concernant la nature du culte ougaritique.

13. Suivant l'hypothèse selon laquelle *ršp hgb* constitue la fin de la formule d'attribution d'offrande, le contenu de l'offrande aurait été indiqué à la fin du texte se trouvant sur la première tablette.

14. Comme nous l'avons vu dans le commentaire cité, on ne peut pas admettre qu'il s'agisse ici d'anthroponymes. La modification de la forme de mention des sacrifices et des divinités (« offrande + *l* + ND » aux l. 1-2, « ND + offrande » aux l. 3-5) est sans valeur comme appui de cette interprétation (Stamm, *UF* 11 [1979], p. 758), comme le montrent le grand nombre de modifications dans l'ordre et la forme de mention des offrandes et des divinités que l'on rencontre dans ces textes (voir en particulier le commentaire de RS 1.001 et RS 1.003). Rien dans la structure de ce texte n'appuie non plus l'hypothèse selon laquelle ces trois noms constitueraient le détail de la catégorie collective *inš ilm*, mentionnée à la ligne 2 (cf. del Olmo Lete, *SEL* 3 [1986], p. 59 ; idem, *Religión* [1992], p. 153).

15. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 29 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 113 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 324 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 82 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 186 (la lecture est qualifiée d'incertaine dans la note 134).

16. On préférera cette restitution à la même restitution étalée à fin de la ligne 9 et au début de la ligne 10 (Herdner, *ibid.*) non seulement en raison de l'argument épigraphique cité dans la remarque textuelle, mais aussi parce que cette restitution remplirait un peu maigrement la fin de la ligne 9, où la place aurait sûrement été suffisante pour placer la formule *bnt mlk*. Cette restitution permet aussi de voir en *bt* à la

Lignes 10-18. Il est nécessaire d'envisager cette partie du rite comme se déroulant à l'intérieur du palais royal <sup>17</sup>, où se trouveraient les installations cultuelles nommées aux lignes 13-15, à savoir deux *hmn*, dont le second était consacré particulièrement à la déesse *Nikkal*, un sanctuaire-*qdš* comportant deux étages, et un sanctuaire-*kbm*, *hapax legomenon* dont le sens est incertain. L'attribution à des divinités des sacrifices présentés dans ces sanctuaires n'est pas indiquée. Dans le cas du *hmn nkl*, on peut penser que cette divinité en était le bénéficiaire. Les autres cas ressemblent à celui de RS 1.019:12, où un oiseau est présenté *hmnh*. Peut-être s'agit-il d'une formulation nominale équivalente de *ydbh mlk b hmn* <sup>18</sup> (RIH 77/2B<sup>+</sup>:1), où ni la bête sacrifiée ni le divin bénéficiaire ne sont probablement pas désignés <sup>19</sup>. La signification du sacrifice était vraisemblablement liée au lieu où il fut effectué, mais nous savons si peu sur ses sanctuaires qu'elle nous échappe.

Ligne 11. L'existence du théonyme s'écrivant {pdr} semble certaine (voir RS 1.022:4'), comme l'est le clou séparateur après {pdr} ici, et seul un parti pris sur la structure du texte a pu faire choisir ici la correction en {pdr<(.>y} <sup>20</sup>. En effet, l'état du texte ne permet pas d'éliminer l'analyse du {y} suivant comme la préformante verbale — surtout sachant que cette dernière analyse semble s'imposer à la ligne suivante.

Ligne 12. Le reste du signe qui suit le {y} n'appartient sûrement pas à {r} <sup>21</sup>, et la proposition de trouver ici le théonyme *Yarihu* <sup>22</sup> n'est donc pas admissible. Le y- est donc vraisemblablement la préformante de l'imparfait verbal.

Lignes 12-13. La lecture de {'} à la fin de la ligne 12 étant inadmissible (voir la remarque textuelle), la restitution des noms de nombre *arb'* ou *šb'* <sup>23</sup> n'est plus possible, et, du fait qu'aucun nom de nombre ne se termine par {b}, on doit conclure que le nombre de têtes de menu bétail n'est probablement pas indiqué. L'état de conservation du texte est tel qu'on n'osera pas le corriger pour insérer le {'} qui fait actuellement défaut. Aucun texte actuellement à notre disposition ne permet de savoir si *šin* peut s'employer sans indication du nombre de bêtes offertes <sup>24</sup>.

Lignes 13-14. Sans texte vocalisé, il est impossible de dire si le -h attaché à *qdš* et à 'ly est la même particule, locative <sup>25</sup>, ou si dans le second cas il s'agit du suffixe pronominal, portant sur *hmn*, c'est-à-

ligne 10 le mot signifiant « maison » (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 29 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 324 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 82 [première traduction] ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 186) au lieu du singulier collectif « fille(s) » (del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 200, n. 14 ; idem, *SEL* 3 [1986], p. 62 ; idem, *Religión* [1992], p. 97, 156 ; interprétation entrevue par Xella, *TRU* I [1981], p. 82). L'état de RS 24.256:6 empêche pourtant de trancher la question de l'usage de *bt* ou de *bnt* pour désigner les filles du roi. Le genre littéraire de RS 1.002 et l'entité désignée par *bt* dans ce dernier texte étant assez différents par rapport à RS 24.250<sup>+</sup>, on n'est pas contraint de suivre ce texte-là pour restituer et interpréter celui-ci.

17. Xella, *MLE* I (1982), p. 12 ; Del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 56-57 ; idem, *Religión* (1992), p. 150-51. Concernant l'interprétation de *bt* à la ligne 10, voir la note précédente.

18. Cf. De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 160-61, n. 65.

19. Le début de la ligne suivante du texte de Ras Ibn Hani n'est pas conservé, mais la place ne suffit certainement pas pour les deux formules, et il est probable que ni l'une ni l'autre ne s'y trouvaient – voir notre commentaire.

20. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28, 29 (avec de fortes réserves) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 81, 82 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 156 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 324 (sans indication de la correction du texte). Seul Tarragon a suivi les réserves exprimées par Herdner, et il traduit ici par « Pidar » (*TO* II [1989], p. 186).

21. Voir déjà la copie dans l'*editio princeps*.

22. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325. Dans *KTU* on ne trouve que {x} après {y} (p. 113).

23. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 27 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 113 (« [b\*\*] ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 81-82 ; idem, *MLE* I (1982), p. 12 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 156 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 186.

24. En plus de ce texte, on est également dans l'impossibilité de décider dans le cas de RS 1.022:5' et 8', à cause de l'état de conservation de la tablette. Si l'on préfère la restitution de {šin} la ligne 8', le nom de nombre ne précède sans doute pas le nom *šin*, car dans *b šl*, il doit s'agir de la formule de datation.

25. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 113 (autre interprétation à la page 64 – voir la note suivante) ; idem, *TO* II (1989), p. 186 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 160-61, n. 65 ;

dire « dans le sanctuaire de sa pièce supérieure (sc. du *hmn*) »<sup>26</sup>. La première interprétation suppose la présence d'un sanctuaire avec une pièce supérieure ; selon la seconde, le *hmn* aurait comporté deux étages et le mot *qdš* pouvait s'employer pour désigner l'un de ces étages de préférence à l'autre. Devant l'identification du *hmn* comme lui-même une sorte de sanctuaire (voir le commentaire de RS 1.019:12), on préférera la première explication.

Ligne 14. La lecture de {š} après {'lyh}, interprété comme le mot š, « bélier » (voir la remarque textuelle), permet l'analyse syntaxique des lignes 13-15 : il s'agit de quatre lieux, dont l'un est désigné par deux termes (*qdšh* 'lyh), et dans chacun de ces lieux se présente un sacrifice. Sans ce {š}, aucun sacrifice ne vient interrompre la séquence des trois formules locatives : *qdšh* 'lyh, *hmnh*, *nkl*<sup>27</sup>.

Ligne 15. La suggestion d'expliquer *kbm* par l'accadien *kūbu*<sup>28</sup>, désignation d'une sorte de chapelle, doit rester en attente pour deux raisons : (1) le rapport entre l'accadien et l'ougaritique dans le domaine du vocabulaire cultuel s'est révélé minime au cours de l'étude actuelle ; (2) le mot accadien n'est attesté que dans des textes lexicographiques. Ce qui fait pencher en sa faveur, c'est que le mot se trouve répété dans le vocabulaire *Malku*<sup>29</sup>, texte qui montre certains liens avec les usages ouest-sémitiques.

Lignes 15-16. Le triple emploi de la racine ŠR dans la formule désignant le chant<sup>30</sup> cultuel ne laisse pas de surprendre, et l'absence d'un nom de nombre pour qualifier *pāmt*, « fois », a fait préférer ici la correction du premier mot à la ligne 16 en {<'>šr}, soit « dix fois »<sup>31</sup>. Devant l'absence pour ainsi dire complète de données sur l'usage du chant dans le culte ougaritique<sup>32</sup>, nous ne sommes pas en mesure de dire s'il est plus probable que le chanter aurait chanté « dix fois » (ni ce que cela aurait

del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 156 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 173, n. 21.

26. Tarragon a une fois traduit par « son élévation au sanctuaire », sans préciser l'antécédent du pronom (*Culte* [1980], p. 64 – voir aussi la note précédente). Sans adopter l'interprétation, Xella a pensé analyser 'lyh comme une préposition, où le -h porterait sur *qdš* : « sopra di esso » (MLE 1 [1982], p. 12), analyse infirmée par la présence du -y- (cf. déjà commentaire de RS 1.003:46 'lyh, n. 223).

27. Voir (sans unanimité quant à la bonne répartition syntaxique des termes) : Xella, *TRU* I (1981), p. 82 ; De Moor et Spronk, *UF* 14 (1982), p. 160-61, n. 65 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 56, 62 ; idem, *AuOr* (1991), p. 69 ; idem, *Religión* (1992), p. 150-51, 156 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 59 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 186.

28. Xella, *TRU* I (1981), p. 84 (pour son interprétation principale, voir plus bas, cette note) ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 173 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 57 et la note 13, p. 65-66 ; idem, *Religión* (1992), p. 151 et la note 26. Deux autres explications sont de valeur inégale : (1) On ne peut admettre l'analyse de {kbmh} comme consistant en la préposition *k* + un nom *bm* qui serait l'équivalent masculin de l'hébreu *bāmāh* + la particule locative (De Moor et Spronk, *UF* 14 [1982], p. 161, n. 65), car le nom en question n'est pas attesté et la formule ne convient pas au contexte. (2) L'absence du clou séparateur laisse ouverte la possibilité de voir ici un seul nom, signifiant « dans (le lieu) des lits » (cf. Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 28 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 82 [qui garde dans sa traduction le bélier qui doit tout de même devenir la première lettre de *škbmh* – cf. Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 60]). Plusieurs arguments s'y opposent : 1° la présence de l'offrande du bélier aux lignes 13 et 14, 2° l'absence d'un mot s'écrivant {škb} et signifiant « lit », et 3° la difficulté qui existe à expliquer la présence de plusieurs lits dans le *hmn* de *Nikkal* (cela est certes possible, mais on aimerait tout de même entendre une explication).

29. *CAD K*, p. 488.

30. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 29 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 94 (changement d'avis en 1989 – voir la note suivante) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 (il s'agit d'un nouvel avis – voir la note suivante).

31. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 113 (changement d'avis en 1988 – voir la note précédente) ; Pardee, *UF* 11 (1979), p. 690 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 81, 82 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 173, n. 19 ; Levine, *Freedman* (1983), p. 471 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 97, 98, 156 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 186 (changement d'avis – voir la note précédente).

32. Cf. Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 473. Pour le cas d'Émar, cf. Fleming, *Installation* (1990), p. 125-29 (rien dans les textes d'Émar ne tranche le problème précis que pose notre texte). À Mari aussi les chanteurs participaient aux processions rituelles (cf. Durand, *Système palatial* [1987], p. 90).



signifié : dix fois le même chant ou dix chants différents ?), ou « (plusieurs) fois »<sup>33</sup>, le nombre précis de chants étant au choix. Signalons que la formule 'šr pāmt, « dix fois », n'est pas attestée dans ces textes, où on répète les actes sept fois, vingt-deux fois ou trente fois.

Ligne 17. La forme du mot *pth* est incertaine, comme l'est le sens du geste d'« ouvrir la main »<sup>34</sup>. Devant l'absence presque totale de formes verbales au parfait dans ces textes, on hésitera à voir ici un terme descriptif pour un acte accompli par le roi (« le roi ouvre la main »)<sup>35</sup>. Il s'agira soit d'une forme nominale (« ouverture de la main du roi »), soit d'un impératif, adressé ou bien au roi (*mlk* étant au vocatif)<sup>36</sup> ou bien à l'officiant. La parole n'étant pas adressée directement au roi dans ces textes, on préférera voir ici l'officiant : celui-ci doit ouvrir la main du roi et procéder au sacrifice d'une vache, associé directement au rite d'ouverture de la main.

Pour comprendre le rite d'« ouvrir la main », il faudrait des données ougaritiques, actuellement absentes. En hébreu biblique il s'agit uniquement d'un geste signifiant la générosité (Deut. 15:8, 11 ; Ps. 104:28 ; 145:16)<sup>37</sup>. Il n'est pas impossible que le rite ougaritique souligne le rôle du roi comme protecteur des pauvres<sup>38</sup>.

Ligne 18. La formule « *b* + nom de nombre ordinal » étant fréquente dans ces textes, cette interprétation ne serait à délaissier ici que si on pouvait lui opposer de bons arguments<sup>39</sup>. La répétition du nom de mois (il s'agit de 'iba'latu) en RS 24.266:1 et 11<sup>40</sup> permet de penser que le 1<sup>er</sup> jour du mois de *gannu* a été mentionné ici dans le texte précédent (voir ci-dessus, sur la « structure du texte »). Si la reconstitution de la séquence des mois de l'année par De Jong et Van Soldt est valable, il s'agit soit du huitième (avril/mai), soit du septième (mars/avril) mois de l'année<sup>41</sup>. Le rapport entre le nom du mois et la partie suivante du rite, qui a lieu au jardin, indique un rapport

33. Nous ne voyons pas comment *pāmt* pourrait signifier « kunstvoll » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 325).

34. On ne peut admettre l'interprétation de la formule par l'usage de l'hébreu biblique où *yd* signifie « monument funéraire » (del Olmo Lete, *SEL* 3 [1986], p. 59-60, 62 ; idem, *Religión* [1992], p. 27, 153, 156). D'abord il s'agit d'un idiome qui n'est pas attesté en ougaritique, ensuite le terme signifie le monument érigé en « signe » du défunt, et aucun texte biblique ne permet de penser que le mot *yd* lui-même ait désigné un « mausolée » (ibid.) capable de s'ouvrir pour permettre que quelqu'un y entre. Tout aussi invraisemblable, nous semble-t-il, est l'interprétation qui voit ici la citation d'une formule liturgique appartenant en fait à un autre texte et qui signifierait : « Open the hand, O Milku ! » (Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 107). D'une part, il est de mauvaise méthode de faire appel à un texte fantôme pour expliquer celui-ci ; d'autre part, la théorie générale dans laquelle cette interprétation s'insère n'est pas admissible (voir les notes 227, 255, et 269 du commentaire de RS 1.003).

35. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 82 (« ha disteso ») ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 173, n. 19 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 186.

36. Levine, *Freedman* (1983), p. 471 (prenant *mlk* pour un théonyme) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* (1988), p. 325.

37. Cf. del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 59 ; idem, *Religión* (1992), p. 153 (qui donne un tout autre sens à *yd* – voir la note 34). Pour Herdner, *pth yd* serait l'équivalent de *petû upnâ* en accadien, « geste de celui qui tend les mains vers la divinité, les paumes ouvertes pour recevoir les grâces quémendées » (*Ugaritica* VII [1978], p. 29, citant Dhorme). « Ou, se demande-t-elle, est-ce ici un geste d'offrande ? » (ibid.). D'après Xella, il s'agit « manifestement [d']un geste de bénédiction » (*Baal Hammon* [1991], p. 173, n. 19), mais ce geste s'exprime en hébreu par le verbe *prš* (I Rois 8:54) – le renvoi à Yon, *Deshayes* (1985), p. 185, ne se comprend pas, car Yon interprète la stèle ougaritique dont il s'agit comme le portrait du « roi d'Ougarit ... passant avec un prince voisin un contrat solennel » (p. 186).

38. Cf. les commentaires de *CTA* 16 VI:33-34 et par.

39. Parmi les « principales études » citées, seuls Dietrich et Loretz interprètent *b tmm* autrement : il s'agirait d'une formule signifiant « rechtzeitig im » (*Rituale* II [1988], p. 325), traduction dont l'explication nous échappe ; cf. critique de l'interprétation par del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 151, n. 28.

40. Cf. Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 124. En note, le savant italien exprime la possibilité que *gn* soit un nom commun désignant l'offrande (ibid., n. 10). Cette interprétation est à exclure tant qu'on ne possède pas de texte attestant l'existence d'une offrande-*gn*. Cf. idem, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 152 ; idem, *RSF* 9 (1981), p. 122-23 ; idem, *TRU* I (1981), p. 82, 85 ; idem, *RSF* 12 (1984), p. 28.

41. De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 70-71 (on se souviendra que nous avons proposé que le mois de *rašu yēni* soit le dernier, non pas le premier mois de l'année, ce qui ferait de *gannu* le septième mois – voir commentaire de RS 1.003:1).

possible avec les signes visibles du printemps au jardin : l'équinoxe vernal tomberait vers le début d'un mois commençant vers le milieu de notre mois de mars.

Ligne 22. On voit généralement dans *šbšlt* une forme nominale dérivée du schème-Š de la racine BŠL « cuire (à l'eau) »<sup>42</sup>. Devant l'absence de données pour la vocalisation des noms de ce type<sup>43</sup>, nous avons préféré une vocalisation calquée sur les formes ouest-sémitiques plutôt que sur l'accadien<sup>44</sup>. L'offrande du poisson étant très rare dans ces textes (cf. sur RS 19.015:12), on ne saurait expliquer sa signification ici. Peut-être, vu le mot *kl*, « tout », et l'époque de l'année, s'agit-il d'une offrande signifiant la reprise de la pêche en pleine mer après les orages de l'hiver (cf. déjà plus haut, commentaire de RS 19.015:12).

Quelle que soit la portée de *gn*, « jardin », dans ce texte, il est certain qu'aucun rapport n'a été découvert jusqu'ici entre les lieux susceptibles de servir de jardin (notamment la Cour III<sup>45</sup> et le « Palais Nord », qui était principalement un terrain vague à l'époque de nos textes<sup>46</sup>) et les tombes royales (situées à l'intérieur de la limite nord du palais royal<sup>47</sup>). Voir ici dans *gn* l'évocation d'un cimetière et identifier notre texte à partir de cette interprétation comme un rite funéraire<sup>48</sup> ne trouve donc aucun appui dans les restes archéologiques : au palais royal, comme dans le plus grand nombre des habitations ougaritiques à cette époque<sup>49</sup>, la tombe se situait sous une pièce à l'intérieur de la maison. Le rite se déroulant au jardin tirera plutôt sa signification de la saison de l'année (voir plus haut, sur le nom de mois *gannu*, à la ligne 18, et les « Conclusions générales »).

Ligne 23. Au lieu de corriger le texte pour lire *ttb*<sup>50</sup>, la forme causative attendue, on préférera voir une formule intransitive et nominale du verbe, à savoir l'infinitif du schème-G, à l'accusatif adverbial : littéralement, « au retour de la parole ».

42. Tarragon, *Culte* (1980), p. 47, 72-73 (à la page 35 on trouve citée, sans critique, la traduction proposée par Herdner [voir plus bas, cette note]) ; idem, *TO II* (1989), p. 187, n. 139 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 325 ; del Olmo Lete, *SEL 3* (1986), p. 57 (et la note 15 à la page 66), 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 98, 151 (et la note 28), 156 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 85. Herdner a considéré cette possibilité, préférant en fin de compte le sens d'« offrir en sacrifice », tiré du sud-arabique (*Ugaritica VII* [1978], p. 28, 30 – sens qui est vraisemblablement secondaire par rapport à celui de « cuire (à l'eau) »). Le sens accadien de « '(far) maturare' frutti » (Xella, *TRU I* [1981], p. 85 ; cf. idem, *Terra* [1984], p. 52) n'existe pas : le savant italien ne cite que *AHW*, p. 111, où « reifen lassen » ne porte que sur le miel et la cire, c'est-à-dire des produits que l'on traite à l'eau chaude. Le seul sens enregistré pour le nom déverbal *šubšulum* est celui de « gekochter Asphalt = Teer » (ibid., p. 1256 ; cf. *CAD Š<sub>3</sub>*, p. 172).

43. Huehnergard ne cite qu'un nom commun qui pourrait être déverbal du schème-Š, exemple très incertain (*Vocabulary* [1987], p. 96).

44. Au contraire de Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 83.

45. Cf. Courtois, *SDB 9* (1979), col. 1225-27. Del Olmo Lete ajoute la Cour II à la liste, ce qui appuyerait très bien l'hypothèse, car elle est située à côté des tombes royales (*SEL 3* [1986], p. 63 et la note 37 à la page 69 [le savant espagnol parle del « espacio abierto que dentro del mismo da directamente a la cámara 28 », mais il ne peut s'agir que de la Cour II, car seules celle-ci et la Cour III sont identifiées comme des jardins dans le texte cité, à savoir *SDB 9* (1979), col. 1163] ; cf. idem, *Religión* [1992], p. 27-28, 152 ; idem, *OLA 55* [1993], p. 60). Pourtant, selon Saadé, le sol de la Cour II était « constitué d'une épaisse couche de terre blanchâtre et glaiseuse, fortement comprimée et rendue plus résistante à la surface par un mélange de ciment » (*Ougarit* [1979], p. 105), constitution qui ne se prête pas au sol d'un « jardin » sémitique, à savoir, où poussent des plantes. On aurait pu, évidemment, transformer cette cour en jardin en y aménageant des plantes cultivées en pot ou en caisse, mais de cela nous n'avons aucun indice.

46. Cf. Callot, *CRAI* 1986, p. 746-47.

47. Cf. Courtois, *SDB 9* (1979), col. 1219.

48. Xella, *RSF 9* (1981), p. 123 ; Scandone Matthiae et Xella, *RSF 9* (1981), p. 152 ; Xella, *UF 15* (1983), p. 288 ; idem, *RSF 12* (1984), p. 28 ; idem, *Da Ebla a Damasco* (1985), p. 75 ; del Olmo Lete, *SEL 3* (1986), p. 57-58, 62-64 ; idem, *Religión* (1992), p. 27-28, 152 ; Bonnet, *SEL 4* (1987), p. 110-11 ; Watson, *SEL 10* (1993), p. 54. Cf. Ribichini, *Adonis* (1981), p. 105-6, qui s'exprime avec plus de réserve. On remarquera ici l'absence du sacrifice du porc, associé avec l'idée du jardin en Is. 65:3-4 et 66:17 (cf. Houston, *Purity* [1993] 166-68).

49. Salles, *RSO III* (1987), p. 157-95.

50. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 114 ; Dietrich et Loretz, *UF 22* (1990), p. 75 ; Pardee, *UF 11* (1979), p. 687 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 82, 85 ; cf. idem, *Terra* (1984), p. 52 ; del Olmo Lete, *SEL 3*

Lignes 24-32. Notre texte est le seul à comporter la mention du 22<sup>e</sup> jour du mois, qui doit correspondre au premier jour du dernier quartier de la lune <sup>51</sup>. La dernière indication chronologique étant la mention du 8<sup>e</sup> jour du mois, il est clair qu'après le 8<sup>e</sup> jour aucun rite n'a eu lieu aux deuxième et troisième phases de la lune selon ce calendrier particulier — ce qui ne veut évidemment pas dire qu'un autre texte, relatant une autre série de rites ayant lieu au mois de *gannu*, ne parlerait pas d'une fête de la pleine lune. Les événements de ce jour, comme ceux du 25<sup>e</sup>, étaient strictement préparatoires : en ce jour les denrées sont mises de côté, au 25<sup>e</sup> jour a lieu le rite de lustration royale, et pendant la nuit suivante le trône est mis en place. La liturgie sacrificielle, accompagnée sûrement d'un festin <sup>52</sup>, n'a lieu que le jour suivant.

Ligne 25 *tùšl šlḥmt*. Voir RS 1.009A:5', où se trouve la même forme verbale, mais où le sujet du verbe a disparu dans la lacune. Rien ici n'indique de quoi sont constituées les denrées en question, d'où elles proviennent, ni pourquoi on les place en réserve du vingt-deux au vingt-six du mois. Aux lignes 29-32 le même mot est suivi par une liste de comestibles, mais on peut croire, d'après la structure du texte, où cette liste n'apparaît qu'après la seconde mention de *šlḥmt*, que les comestibles nommés aux lignes 29-32 constituent des offrandes en sus des denrées-*šlḥmt*.

Lignes 25-27. C'est le seul cas dans nos textes où le rite royal de lustration a lieu pendant la dernière « semaine » du mois. Ce bain faisant partie des fêtes qui sont liées de façon particulière aux deuxième et troisième phases de la lune (voir plus haut, sur RS 1.003:3), il paraît légitime de voir ici la préparation à la fête marquant la disparition de la lune.

Ligne 27. Le {k} du verbe 'RK, « arranger, mettre en place », est souvent restitué à la fin de cette ligne <sup>53</sup>, et la vraisemblance de la lecture nous amène à l'adopter <sup>54</sup>. Nous faisons tout de même remarquer que la restitution n'est qu'une hypothèse, car le verbe n'est pas encore attesté dans un passage dont la lecture est certaine (voir plus haut, RS 1.009A:7' et RS 1.023:2'), et les autres textes où se trouve *ksù* ne sont pas assez bien conservés pour nous permettre de savoir quel verbe s'emploie d'ordinaire pour exprimer la mise en place du trône divin ou royal. Aucun lieu n'étant mentionné dans cette section du texte, on ne peut savoir si le trône est « mis en place » dans un lieu particulier <sup>55</sup>, ou s'il est « arrangé » de façon particulière dans son lieu habituel ; on n'est pas plus en mesure de savoir si c'est le roi purifié qui occupe le trône ou si celui-ci est préparé pour 'Aršay, dont le nom n'apparaît qu'à la ligne 32 (cf. *ksù b'lt b'hl[tm]* en RS 1.033:6') <sup>56</sup>. La fonction même du trône est tout aussi obscure <sup>57</sup>.

(1986), p. 57, 62; idem, *Religión* (1992), p. 151, 156 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 62, 64. Vu l'usage général de formes de l'imparfait et de l'impératif dans ces textes, on n'acceptera pas non plus qu'il s'agisse du parfait du schème-G (cf. Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 28, 30 ; Tarragon, *TO II* [1989], p. 187).

51. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 199 (on peut être presque certain que le 22<sup>e</sup> jour ne figurait pas au calendrier de RS 24.256, comme le propose del Olmo Lete, car la fin de ce texte est assez bien conservée pour rendre inadmissible la présence de cette formule et de celle qui exprime le rite ayant lieu ce jour) ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 159, n. 17 ; idem, *SEL* 3 (1986), p. 57 ; idem, *Religión* (1992), p. 151-52.

52. Saracino, *UF* 14 (1982), p. 195.

53. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 28, 30 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 114 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 325 ; Pardee, *UF* 11 (1979), p. 689 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 117 (sans crochets) ; idem, *TO II* (1989), p. 187 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 82 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 195 ; del Olmo Lete, *SEL* 3 (1986), p. 60, 62 ; idem, *Religión* (1992), p. 96, 154, 156 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 64. Cf. déjà notre commentaire de RS 1.009A:7', où le même verbe est peut-être à restituer.

54. L'orthographe {ksù} montre que ce mot est au nominatif, et t'r[k] aura donc une forme passive, soit au schème-G, soit au schème-N. Cf. Verreet, *UF* 17 (1986), p. 328.

55. C'est l'explication adoptée par del Olmo Lete, *OLA* 55 (1993), p. 64.

56. Rien dans le texte ne permet de penser que le trône ait été destiné au « rey difunto/divinizado » (del Olmo Lete, *SEL* 3 [1986], p. 60 ; idem, *Religión* [1992], p. 154), car il n'en est pas question dans cette section du texte (même si on accepte sa présence dans le rite de la première section — ce que nous ne faisons pas).

57. Pace del Olmo Lete, *AuOr* 5 (1987), p. 54, n. 70 ; idem, *Religión* (1992), p. 132, n. 83 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 64 (l'hypothèse émise là selon laquelle le mot 'lm signifierait « l'éternité » et constituerait avec

Ligne 28. Le verbe YŠ' étant un verbe de mouvement, et n'ayant donc pas de forme transitive qui ne comporte pas d'indice orthographique du causatif, il ne peut s'agir ici que du schème-G, et *šlḥmt* sera forcément le sujet du verbe <sup>58</sup>.

Ligne 30 *ūz iṣṣm*. On trouve mention d'oies dans certains textes administratifs <sup>59</sup>, et par un texte de Ras Ibn Hani (83/8) on connaît *ūz* comme anthroponyme <sup>60</sup>, mais celui-ci est le seul témoignage de l'usage de l'oie comme offrande <sup>61</sup>. On comprendrait mieux l'offrande si le sens de {iṣṣm} <sup>62</sup> était clair : qualifie-t-il *ūz* <sup>63</sup> ou s'agit-il d'un mot indépendant, par exemple une forme nouvelle en ougaritique de la racine ʾŠ, « donner en cadeau » (cf. *ūšn*) <sup>64</sup> ? Les deux mots signifient donc soit « une/des oies de *išm* », soit « une oie, des *iš* ».

Puisque {ārḫ-l[...] } n'est pas introduit par la préposition *l* ici, alors que {ārṣy} l'est à la ligne 32, il s'agit peut-être de la continuation de la liste d'offrandes. On pense dès lors au nom de nombre *ārb*<sup>c</sup>, qui précède normalement le nom désignant l'objet compté. Le nom désignant l'objet en question serait donc à restituer à la fin de cette ligne, car *dqtm*, au début de la ligne suivante, est au duel.

### Conclusions générales

Les deux indices précis du caractère funéraire de ce texte cités par del Olmo Lete <sup>65</sup> — à savoir *yd*, « mausolée » (ligne 17), et *ilm ārs*, « les dieux infernaux » (ligne 30) — ayant été écartés, le premier pour raison sémantique, le second pour raison épigraphique, on est obligé de revenir sur l'hypothèse, et de se demander si d'autres indices du texte l'appuient. Il est certain que les principales divinités nommées sont chthoniennes, à savoir *Rašap*, *ʾInāšū ʾIlīma*, et *ʾAršay* (laissant de côté les trois divinités mineures figurant aux lignes 3-5, parce que non identifiées, et *Nikkal* à la ligne 14, car son rôle n'est pas clair, figurant seulement dans l'identification du sanctuaire en question). Mais

---

*ksū* un syntagme nous paraît, d'après l'usage régulier de *ʾlm* dans ces textes pour désigner l'étape suivante du rite, inadmissible).

58. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 30 ; Verreet, *UF* 16 (1984), p. 318 ; idem, *UF* 18 (1986), p. 78 ; idem, *Modi* (1988), p. 113 ; idem, *Bib* 72 (1991), p. 294 (proposant que *šlḥmt* soit « ein adverbialer Akkusativ, 'mit den Nahrungsmitteln' », sans se prononcer sur les répercussions qu'a cette analyse pour celle du sujet du verbe) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 88. On ne peut pas être certain que *tšū* soit au singulier, comme Tropper le pense, car il pourrait s'agir du jussif, et la terminaison du jussif, 3<sup>e</sup> p. du pl.f., n'est pas certaine (cf. Segert, *Basic Grammar* [1984], § 54.23 [p. 62-63]). On ne peut pas être certain non plus que *šlḥmt* soit au pluriel, comme Verreet le pense, parce que le singulier et le pluriel des noms féminins ne se distinguent pas par l'écriture. En ce qui concerne les auteurs qui n'ont pas indiqué l'analyse sur laquelle se fonde leur traduction, on n'est pas en mesure de savoir si telle traduction comportant un verbe transitif ou réfléchi constitue une analyse erronée ou une adaptation à la langue moderne utilisée.

59. *PRU* II 128, 129, 140.

60. P. Bordreuil, communication orale.

61. Cf. Houston, *Purity* (1993), p. 151, 152, 163. Au grand festin d'Assur-našū-apli II on a servi, parmi les innombrables plats, 500 oies (Wiseman, *Iraq* 14 [1952], p. 24-44, ligne 111).

62. Pour la lecture, voir la remarque textuelle. Depuis l'*editio princeps*, où le {1} du mot *ilm*, « les dieux », était restitué (Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 28, 30, n'osait pas prendre les restes visibles sur la copie comme base suffisante pour la lecture du signe), et depuis *KTU*, où le {1} était donné pour partiellement conservé, on a unanimement vu ici la formule *ilm ārs*, lit. « les dieux de la terre » (cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 83 ; idem, *UF* 13 [1981], p. 331 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* [1985], p. 281 ; idem, *SEL* 3 [1986], p. 58, 62 ; idem, *AuOr* 5 [1987], p. 64 ; idem, *Religión* (1992), p. 99, 152, 156 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 325 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 187 ; De Moor, *UF* 22 [1990], p. 243), qui serait en rapport avec la même formule dans les textes mythologiques, où elle est connue par une seule expression (*bḥrt ilm ārs*) cinq fois répétée. On n'a pas bronché sur la morphosyntaxe insolite qu'elle constituerait dans un texte en prose : le *-m* enclitique est assez rare dans ces textes, et ni ce morphème ni celui du pluriel ne se trouvent dans ces textes, à notre connaissance, attachés à un nom à l'état construit.

63. Peut-être un nom de lieu, comme en RS 24.249:9'-11'. Il ne s'agit sûrement pas d'un simple adjectif, car on apprend par *PRU* II 128:20, 21, que *ūz* est de genre féminin.

64. Cf. Pardee, *UF* 10 (1978), p. 314.

65. Nous citons del Olmo Lete, parce que le savant espagnol a présenté l'hypothèse de la façon la plus détaillée, mais l'avis général est accepté par d'autres : voir commentaire de *gn* à la ligne 22. Cf. aussi Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 324, qui intitulent ce texte « Opfer für Raschap im Totenkult ».

s'agit-il pour autant d'un rite mortuaire ? Nous ne le croyons pas, parce que, n'acceptant pas l'hypothèse selon laquelle *Yaddubu'ilu*, *Ya'arrišu'ilu*, et *'Ammutāru* seraient des anthroponymes désignant des rois d'Ougarit défunts (voir commentaire de RS 24.246:15-28), il ne reste aucun indice de la nature proprement mortuaire du rite. Pour ne citer qu'un fait : *Rašap*, *'Ināšu* *'Ilīma*, et *'Aršay* se trouvent dans un grand nombre de ces textes et leur présence même ne certifie pas le caractère mortuaire du texte. Ce qu'il faut expliquer, c'est leur présence alors que les « grands dieux » du panthéon sont exclus.

Le rapport évident entre le nom de mois *gannu* et le rite du 8<sup>e</sup> jour (l. 18-24), où le nom commun *gannu* est répété deux fois, peut servir d'indice que ce rite est en rapport avec la saison qu'inaugure le mois de *gannu* et ses signes visibles au jardin. À partir de cette observation, on peut conjecturer que les dieux nommés aux lignes 1-18, dont les principaux sont les mêmes qui se retrouvent dans RS 24.249, ont plutôt un rapport avec la saison qui vient de prendre fin, tandis que la déesse *'Aršay*, qui n'apparaît qu'à la fin, est plutôt, en tant que fille de *Ba'lu*, en rapport avec le renouveau de printemps<sup>66</sup>. Dans cette interprétation, l'absence de toute divinité dans le rite du 8<sup>e</sup> jour ne s'expliquerait que comme reflétant un moment creux entre les deux moments plus typés.

Il est certain que ce rite est un des rites royaux : non seulement le roi participe en personne, mais sa famille semble en faire de même (l. 9), et le seul lieu nommé est le palais royal (l. 10, 12). Le roi est nommé dans chacune des parties du texte : plusieurs fois aux lignes 1-18, dans la partie traitant du 8<sup>e</sup> jour (l. 18-24), et dans la dernière section (l. 24-33). Le rite précédant celui du 8<sup>e</sup> jour comporte un élément inconnu autrement, l'« ouverture de la main » du roi, rite qui symbolise peut-être la générosité du roi et des dieux au moment où la nouvelle saison s'ouvre.

La mention des enfants du roi, surtout de ses filles (si la lecture de la ligne 9 est juste) peut servir d'indice que ce rite appartient plutôt au culte rendu dans les chapelles palatiales qu'au culte d'état<sup>67</sup>. Le problème dans cette étude des textes d'Ougarit, si peu loquaces, n'est pas tant d'identifier l'origine de ce texte, et peut-être d'autres textes où il est question de la famille du roi (RS 24.256, RS 24.260), que d'identifier l'origine des textes où il n'est question que du roi comme de ceux où le roi n'est pas mentionné. Si RS 1.003 (≈ RS 18.056), par exemple, a pu facilement ressortir au culte d'état, beaucoup d'autres textes sont moins clairs dans ce sens. On peut toutefois dire que la comparaison avec le culte palatial à Mari (cf. la note précédente) infirme l'hypothèse selon laquelle les textes ougaritiques auraient un aspect mortuaire particulièrement marqué<sup>68</sup>, car le culte palatial à Mari ne comporte pas, à ce que nous sachions, un grand élément mortuaire.

66. Van Der Toorn suggère que le but d'un rite où figurent principalement des divinités chtoniennes peut être de faire appel à leur côté martial (*BiOr* 48 [1991], col. 51). Existerait-il un lien entre ce rite d'hiver et le fait que la guerre, quand guerre il y eut, fut un fait du printemps, c'est-à-dire qu'il s'agissait plutôt de prévenir que d'engager la guerre ? On sait que le royaume d'Ougarit évitait la guerre lorsque c'était possible, mais cela n'interdit pas le désir de mettre les dieux chtoniens de son côté.

67. Concernant ces deux genres de cultes dans la civilisation de Mari et les critères servant à les établir, voir Durand, *ARMT* 21 (1983), p. 17-21 ; idem, *System palatial* (1987), p. 89-103 ; Lafont, *ARMT* 23 (1984), p. 243-48.

68. Certains ont pris la présence des enfants du roi pour preuve que le rite appartient au culte des ancêtres : Xella, *SEL* 5 (1988), p. 219-25 (pense que les fils et les filles pourraient être des « effigi o similacri » [p. 222] représentant les enfants des rois défunts – formulation pour laquelle le savant italien ne cite aucun parallèle) ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 68.

## Chapitre 39 : RS 24.253

RS 24.253 = DO 6595 = *Ugaritica* V<sub>V</sub> 13 = *Ugaritica* VII, p. 16-21 = *KTU* 1.109

Fig. 19

*Dimensions* : hauteur 120 mm ; largeur 75 mm ; épaisseur 27 mm.

*Autres exemplaires du texte* : Les lignes 10-17 de RS 1.009 reproduisent les lignes 1-13 de RS 24.253. L'état du premier texte ne permet pas de déterminer jusqu'à quel point les deux textes étaient identiques. RS 24.284 montre le même plan fondamental que celui des dix-huit premières lignes de ce texte, mais avec beaucoup de variantes.

*État* : Tablette entière, sauf le coin supérieur droit et quelques éclats au bas du verso.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est petite et soignée, avec peu de pivotement du calame vers la droite. Le *ductus* n'est pourtant pas le plus typique des textes rituels de la 24<sup>e</sup> campagne, car le {t} se fait en deux coups nets et les clous latéraux du {š} sont sensiblement plus larges que le clou vertical. Le {'} est ici couché sur le côté long, la pointe à droite parfois relevée un peu ; il ressemble d'assez près au {'} de RS 24.250<sup>+</sup>, à ceci près que dans ce cas-là c'était le côté gauche qui avait tendance à se relever.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (fosse), p.t. 3772 (D) à 3,10 m<sup>1</sup>.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 591-93, n° 13 (copie L. Courtois)<sup>2</sup> ; cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 16-21 (photo chez del Olmo Lete, *Religiōn* [1992], pl. XXV).

### Principales études

About, *Rolle des Königs* (1994), p. 183-86.

Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 505.

Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 181-88.

---- *Religiōn* (1992), p. 182-86.

De Moor, *UF* 2 (1970), p. 322-26.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 316-18.

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 69-76.

Herdner, *Ugaritica* VII, p. 16-21.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 188-91.

Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 591-93.

Xella, *TRU* I (1981), p. 49-54.

### Texte

#### Recto

1) b arb't . 'šr[t]

2) yrthš . mlk . 'b'l[rr]

3) b ym . mlât

4) tqln . âlpm .

5) yrh . 'šrt . l b' [l . špn]

6) dqtm . w ynt . qr[t]

7) w mtntm . 'w' š l rm'š'

8) w kbd . w š . l šlm 'k'bd

9) âlp . w š . l b' l špn

10) dqt l špn . šrp . w šlmm

11) kmm . w b bt . b' l . ûgrt

12) kkdm . w npš . ilib

13) gdl't . il š . b' l š . 'nt

14) špn . âlp . w š . pdry š

15) šrp . w šlmm ilib š

16) b' l ûgrt š . b' l h'lb š

17) yrh š . 'nt špn . âlp

18) w š . pdry š . ddmš . š

19) w b ûrbt . ilib š

1. Pour les trouvailles faites au point topographique 3772, voir note 7 au texte RS 24.247<sup>+</sup> ; pour le « D » attaché ici au point topographique dans l'inventaire, voir la même note. Ce fragment est mentionné par Courtois dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 11 (la profondeur de la trouvaille, à savoir de 3,10 m, est celle qu'indique l'inventaire ; Courtois indiquait 3,20 m).

2. *Ugaritica* V (1968), p. 546 (note de l'éditeur). « Copie » dans les remarques textuelles renvoie à celle de l'*editio princeps*.

*Tranche inférieure*

20) b'l . ālp w š

*Verso*

21) dgn . š . il t'ḏr

22) b'l š . 'nt š . ršp š

23) šlmm .

24) w šnpt . il š

25) l 'nt . ḥlš . ṭn šm

26) l gtrm . ḡsb šmāl

27) d ālpm . w ālp ṛw' š

28) šrp . w šlmm kmm

29) l b'l . špn b 'r'r

30) pāmt ṭlṭm . š l qzrt

31) ṭlḥn . b'lt . bhtm

32) 'lm ṛ . 'lm . gdl . l b'l

33) špn . ḥlb ṛ . w kbld . ṛdl[q]ṛt

34) l špn ṛ . --(-)ṛ . ṛb'l . ṭlgṛt ...]

35) ilib . ḡdlt . ṛb'lṛ[...]

36) ṭgrṛt [-?] [-]ṛnt šlpn [...]

37) ṛ'šl-ṛ[...]

*Remarques textuelles*

1) On voit trois des cinq clous du dernier {r}, et la position du troisième clou, sous la ligne médiane de l'écriture, permet de distinguer ce signe de {k/w} (avec l'*editio princeps* ; contre Herdner et *KTU*).

Bien que le coin supérieur droit de la tablette ait disparu, l'éclat n'est pas assez grand pour avoir emporté une formule de datation comportant le nom du mois (*b yrḥ* + nom de mois, qui peut comporter de deux à six signes). En effet, si l'écriture s'était étendue jusqu'au bord de la cassure au verso, le nombre total de clous n'aurait pas été supérieur à quatre ou cinq. De plus, ce scribe ne laissait pas déborder son texte du *recto* sur le verso : la ligne la plus longue est la ligne 11, et si la ligne 1 n'était pas plus longue que celle-ci, l'espace n'aurait suffi que pour deux clous après {'šr[t]}. Remarquons enfin que dans ces textes la formule « *b yrḥ* + nom de mois » précède toujours l'indication du quantième du mois.

4) Le trait de séparation à la fin de la ligne est certain (avec copie, Herdner, *KTU* ; contre Virolleaud).

7) Le trait de séparation après *mtntm* est certain (avec Virolleaud et *KTU* ; contre copie, Herdner). Le signe suivant est un {w} endommagé plutôt qu'une érasure (*KTU*) — les autres témoins y ont vu un signe entièrement détruit.

14) Il n'y a pas de trait de séparation après *pdry* (avec Herdner ; contre les autres témoins).

18) Le trait de séparation après *ddmš* est certain (avec copie, Herdner, et *KTU* ; contre Virolleaud).

19) Le {b} de *ilib* est certain et l'indication de doute dans le texte d'Herdner est superflu. Il n'y a pas de trait de séparation après ce mot (avec copie et Herdner ; contre Virolleaud et *KTU*).

21) Les signes { . š } qu'ont pensé voir Virolleaud, la copiste, et les auteurs de *KTU* à la fin de la ligne n'existent pas (avec Herdner<sup>3</sup>). On peut comprendre la fausse lecture dans l'*editio princeps*, car les signes en question se seraient trouvés sur le bord de la tablette, au coin inférieur droit, où il est souvent difficile de bien lire une photo ou un moulage, mais il est plus difficile de s'expliquer la même lecture dans *KTU* (dont les auteurs sont censés avoir vu toutes les tablettes)<sup>4</sup>, lorsque les signes font totalement défaut sur la tablette.

25) Le {ḥ} dans *KTU* doit être une coquille, car le {ḥ} est parfaitement conservé (comme l'ont vu Virolleaud et Herdner). Ce n'est pourtant pas une simple faute de frappe dans *KTU*, car Dietrich et Loretz citent la même lecture dans une note à leur traduction du texte, faite une décennie plus tard<sup>5</sup>. La copie dans l'*editio princeps* ne montrant aucune ambiguïté ici, on doit se demander pourquoi personne n'a eu la curiosité de mettre en question la lecture dans *KTU*, surtout ceux qui ont accès soit à l'original (Xella<sup>6</sup>) soit au moulage à Paris (Tarragon<sup>7</sup>).

3. Voir déjà Pardee, *Syria* 69 (1992), p. 165, n. 39 ; idem, *Afo* 43 (1995-96), p. 275.

4. Dans *UF* 23 (1991), p. 7, il est question de vingt-huit exceptions, mais aucune raison ne se présente à l'esprit pour inclure RS 24.253 parmi ce nombre. Peut-être par respect pour son maître, Herdner n'a pas signalé explicitement la fausse lecture dans l'*editio princeps*, se contentant de présenter le bon texte (*Ugaritica* VII [1978], p. 16) et de le commenter (ibid., p. 19). Malheureusement tous les auteurs, même ceux qui auraient pu avoir accès à la tablette à Damas, ou au moulage à Paris pour contrôler la lecture de Herdner, n'ont pas trouvé son témoignage suffisant pour en tenir compte. Dijkstra cite Herdner, mais continue de parler d'un « scribal error » (*UF* 16 [1984], p. 74) : l'erreur est bien scribale, mais de la main de scribes de notre époque.

5. *Rituale* II (1988), p. 318, n. 25a.

6. *TRU* I (1981), p. 50, 54 (qui va jusqu'à proposer une étymologie du nom à partir de la mauvaise lecture).

7. *TO* II (1989), p. 190 (qui cite en note la répartition des signes en {ḥl š} par Virolleaud et Herdner, sans faire remarquer le désaccord avec le premier signe).

- 27) Le premier signe est {d} (Virolleaud, *KTU*), non pas {b} (Herdner ; la copie montre un signe plus endommagé que ce qu'on voit sur la tablette).
- 30) Le trait de séparation après *līm* est certain (avec copie, Herdner ; contre Virolleaud, *KTU*), comme le sont les signes {zr} de *qzrt* (alors que le {z} est bien rendu sur la copie, on ne voit pas le {r} ; Virolleaud a lu {qrnt} ; Herdner {qz[r]t} ; *KTU* {qz[r]t}).
- 32) Le trait de séparation après le premier 'Im est probable (avec Virolleaud et *KTU* ; contre copie et Herdner) et celui qui suit *gdlt* est certain (avec copie ; contre les autres témoins).
- 33) Le premier signe du deuxième mot est {h} et non {i} (contre tous les témoins) : le {i} dans ce texte étant toujours assez large, et ce signe ne comportant que trois clous, aucun doute n'est possible quant à la bonne lecture.  
Il n'y a pas de {t} après le premier {b} (contre tous les témoins) : le clou horizontal que l'on voit sur la copie est le clou supérieur gauche du {w} (et un trait de séparation se trouve entre le {b} et ce {w}).  
Deux signes fortement endommagés se placent entre la conjonction w et le signe {d} qu'ont lu tous les témoins sauf la copiste : le premier a la forme de {k/w/r} et le second celle de {b/d}. Ensuite on voit un trait de séparation endommagé et le début de {b/d} et, après la lacune, l'extrémité droite d'un clou horizontal.
- 34) Après {l špn ʿ.1} il y a des traces de deux signes, peut-être trois (l'espace convient à trois signes). L'extrémité inférieure du {g} de *ūgrt* est visible (avec *KTU* ; contre les autres éditeurs).
- 35) On voit des traces de {dl} de *gdlt* (avec *KTU* ; contre les autres témoins) et du trait de séparation après *gdlt* : il s'agit bien du trait de séparation (avec Herdner) non pas de {l} (*KTU*), et l'espace est insuffisant pour {l}.
- 36) Les auteurs de *KTU* ont vu que le nom divin 'nt špn se lit à la fin de la ligne. Le sens du passage semble demander qu'on restitue devant ce théonyme le mot désignant le sacrifice que reçoit la divinité précédente. La place ne permet de considérer que la restitution d'une offrande dont le nom comporte un seul signe, à savoir {š}, et la place semble un peu étroite même pour ce seul signe.
- 37) Au début de la ligne se trouve le reste d'un signe un peu endommagé : la forme est celle de {ʿ}. La copie est donc exacte dans la mesure où l'on y voit représenté le {š} placé en retrait de la marge gauche (ainsi Virolleaud ; contre Herdner et *KTU*) ; par contre, le premier signe est assez bien conservé, et la copie n'est donc pas juste en montrant ce coin comme entièrement effacé.  
On voit après le {l} un clou horizontal qui peut appartenir à {m} s'il s'agit bien du terme *šlmm* désignant le type de sacrifice. Il y a un espace anépigraphie devant la lacune à la fin de la ligne (avec *KTU* ; contre les autres témoins).

### Traduction

#### Recto

- 1) Le quator[ze (du mois)]
- 2) le roi se lavera (avec pour résultat d'être) p[ur].
- 3) Au jour de la pleine (lune)
- 4) deux bœufs tomberont
- 5) (pour) *Yarihu*. (Un) festin- 'šrt pour *Ba'lu Šapāni* :
- 6) deux brebis et (une) colombe de vil[le ;]
- 7) et deux lombes et (un) bélier pour *RMŠ* ;
- 8) et (un) foie et (un) bélier pour *Šalimu*. (Un) foie
- 9) (d' ?)(un) bœuf et (un) bélier pour *Ba'lu Šapāni* ;
- 10) (une) brebis pour *Šapānu* (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être :
- 11) de même. Et dans la maison de *Ba'lu 'Ugārīta* :
- 12) deux/des *KKD* et (un) cou ; (pour) 'Ilu 'ibī
- 13) (une) vache ; (pour) 'Ilu (un) bélier ; (pour) *Ba'lu* (un) bélier ; (pour) 'Anatu
- 14) *Šapāni* (un) bœuf et (un) bélier ; (pour) *Pidray* (un) bélier
- 15) (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être : (pour) 'Ilu 'ibī (un) bélier ;
- 16) (pour) *Ba'lu 'Ugārīta* (un) bélier ; (pour) *Ba'lu Halbi* (un) bélier ;
- 17) (pour) *Yarihu* (un) bélier ; (pour) 'Anatu *Šapāni* (un) bœuf
- 18) et (un) bélier ; (pour) *Pidray* (un) bélier ; (pour) *Dadmiš* (un) bélier.
- 19) Et dans l'ouverture : (pour) 'Ilu 'ibī (un) bélier ;



*Tranche inférieure*

20) (pour) *Ba'lu* (un) bœuf et (un) bélier ;

*Verso*

21) (pour) *Dagan* (un) bélier ; (pour) les Dieux Auxiliaires de

22) *Ba'lu* (un) bélier ; (pour) *'Anatu* (un) bélier ; (pour) *Rašap* (un) bélier

23) (comme) sacrifice de bien-être.

24) Et (comme) offrande de présentation : (pour) *'Ilū* (un) bélier.

25) Pour *'Anatu* de *HLŠ* deux béliers ;

26) pour les *Gašarūma* le *GŠB* gauche

27) de deux bœufs et (un) bœuf et (un) bélier

28) (comme) holocauste. Et (comme) sacrifice de bien-être de même,

29) (et) pour *Ba'lu Šapāni*, dans le(s) tamaris,

30) trente fois ; (un) bélier pour la/les *QZRT*

31) de la table de *Ba'latu Bahatīma*.

32) Au surlendemain<sup>8</sup> : (une) vache pour *Ba'lu*

33) *Šapāni* ; (un/du) *HLB* et (un) foie (de ?) *b[reb]is*

34) pour *Šapāni* ; [X-victime pour ?] *Ba'lu 'Ugā[rīta]*<sup>9</sup>.

35) (Pour) *'Ilū'ibī* (une) vache ; (pour) *Ba'lu*

36) *'Ugārīta* [(un) bélier<sup>10</sup> ; (pour) *'A]natu Šapāni* [X-victime]

37) *l'ŠL-l'...*.

*Texte vocalisé*

1) *bi 'arba'ati 'ašara[ti]*

2) *yirtaḥiṣu malku ba[rūra]*

3) *bi yōmi mali'ati*

4) *tiqālāna 'alpāma*

5) *yariḥi 'ašartu lē ba'[li šapāni]*

6) *daqqatāma wa yōnatu qarī[ti]*

7) *wa matunātāma wa šū lē RMŠ<sup>1</sup>*

8) *wa kabidu wa šū lē šalimi kabidu*

9) *'alpi wa šū lē ba'li šapāni*

10) *daqqatu lē šapāni šurpu wa šalamūma*

11) *kamāma wa bi bēti ba'li 'ugārīta*

12) *KKDM wa napšu 'ilu'ibī*

13) *gadulatu 'ili šū ba'li šū 'anati*

14) *šapāni 'alpu wa šū pidray šū*

15) *šurpu wa šalamūma 'ilu'ibī šū*

16) *ba'li 'ugārīta šū ba'li ḥalbi šū*

17) *yariḥi šū 'anati šapāni 'alpu*

18) *wa šū pidray šu dadmiš šū*

19) *wa bi 'urubbati 'ilu'ibī šū*

20) *ba'li 'alpu wa šū*

21) *dagan šū 'ilī ta'ḍiri*

22) *ba'li šū 'anati šū rašap šū*

23) *šalamūma*

24) *wa šanūpatu 'ili šū*

25) *lē 'anati HLŠ tinā šāma*

26) *lē gašarīma GŠB šam'ala*

27) *dū 'alpēma wa 'alpu wa šū*

28) *šurpu wa šalamūma kamāma*

29) *lē ba'li šapāni bi 'ar'ari*

30) *pa'amāti talātīma šū lē QZRT*

31) *ṭulḥani ba'lati bahatīma*

32) *'alāma 'alāma gadulatu lē ba'li*

33) *šapāni HLB wa kabidu da[qa]ti*

34) *lē šapāni [...] ba'li 'ugā[rīta]*

35) *'ilu'ibī gadulatu ba'li*

36) *'ugārītī [šu<sup>11</sup> 'a]nati šapāni [X]*

37) *l'ŠL-l'...*

8. Ou corriger en retranchant l'un des deux *'Im* (voir le commentaire).

9. La modification de la formule d'attribution et la répétition du théonyme *Ba'lu 'Ugārīta* témoignent d'une coupure syntaxique ici (voir le commentaire).

10. La seule restitution qui puisse se recommander ici est celle de *š*, « (un) bélier », en raison de l'espace disponible (voir la remarque textuelle).

11. Voir la note précédente.

### Structure du texte

Deux difficultés principales se posent lorsqu'on essaie de déterminer la structure de ce texte : 1° la structure du texte lui-même, et 2° le rapport entre ce texte et les rites du mois entier (car ce texte ne parle que des 14<sup>e</sup>, 15<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> (?) jours du mois).

Prenant d'abord la seconde question, il paraît légitime d'évoquer RS 1.009, un texte qui semble avoir eu trait aux rites d'un mois entier, et où un texte essentiellement identique en RS 24.253:1-13 ne constitue qu'une partie du texte entier, pour tirer la conclusion que le texte de la vingt-quatrième campagne reflète l'« extrait » d'un texte plus long. Nous employons les guillemets pour signaler que dans le cours des événements culturels, cet « extrait » ne représente peut-être pas un texte copié sur un calendrier rituel pré-existant<sup>12</sup> ; en effet, il est également possible que, ces textes étant prescriptifs, notre texte constitue la mise par écrit de la liturgie pour la fête de la pleine lune d'un mois inconnu, et que cela ait eu lieu peu avant la fête en question (il en va de même de RS 24.284). Ou, autre hypothèse, il pourrait s'agir d'un texte partiel dont le début et la fin aient été consignés sur d'autres tablettes<sup>13</sup>, lesquelles auraient été inscrites toutes en même temps (c'est l'hypothèse à laquelle nous nous sommes arrêté pour expliquer RS 24.250<sup>+</sup>). On peut citer la variante textuelle à la ligne 4 (*tqln* par rapport à *yqln* dans RS 1.009:11)<sup>14</sup>, qui constitue une variante grammaticale qui ne peut que difficilement relever de la dictée, pour étayer l'hypothèse selon laquelle ces deux textes ne dépendent pas directement l'un de l'autre, mais d'une tradition identique quant aux détails de la fête de la pleine lune à tel mois de l'année. Et la forme sensiblement différente que montre RS 24.284 peut servir de preuve de l'existence d'un rite *grosso modo* parallèle mais comportant des variantes importantes. L'absence de formule de datation dans RS 24.253 et 24.284 nous empêche pourtant de savoir si les variantes, minimales dans le premier cas, importantes dans le second, se rencontrent dans le rite d'un mois de l'année ou s'il s'agit de la fête de la pleine lune de mois différents. L'hypothèse qui paraît superficiellement la plus satisfaisante rattacherait RS 1.009 et RS 24.253 à un même mois, en raison de la quasi-identité des deux textes, RS 24.284 à un autre mois, en raison des variantes que ce texte comporte par rapport aux deux autres. Le seul témoignage explicite selon lequel ces deux textes auraient eu trait au rite du même mois vient de RS 1.003 ≈ RS 18.056, témoignage dont la valeur paraît amoindrie par les variantes à la fin des deux textes (lesquelles sont peut-être à expliquer par le biais du mois intercalaire — voir commentaire de RS 18.056:54).

La structure de ce texte même se voit principalement dans les différents types de sacrifices offerts dans divers lieux ; n'est nommée qu'une progression temporelle.

Lignes 1-2 : au 14 du mois, rite royal de lustration.

Lignes 3-31 : ont lieu au jour de la pleine lune divers rites en divers lieux :

- Lignes 3-11 : dans un lieu qui n'est pas nommé, ont lieu un sacrifice-*ql* en vue d'un festin-*šrt*, et d'autres sacrifices, notamment les *šrp* et *šlmm*.
- Lignes 11-18 : dans le temple de *Ba'lu 'Ugārīta* ont lieu des sacrifices-*šrp* et *šlmm*.
- Lignes 19-23 : dans l'« ouverture » ont lieu des sacrifices-*šlmm*.
- Après un trait sur la tablette on trouve la mention de sacrifices-*šnpt* (l. 24), *šrp* (l. 25-28), et *šlmm* (l. 28-31), ayant lieu soit dans l'« ouverture », soit dans un autre lieu (au temple de *Ba'lu 'Ugārīta* ?).

Lignes 32-37 : ont lieu au surlendemain (ou peut-être au lendemain<sup>15</sup>) dans un lieu qui n'est pas nommé certains sacrifices dont le type n'est pas indiqué, suivis par des sacrifices qui sont peut-être du type *šlmm*.

La dernière section comporte un problème de structure qui serait peut-être plus facile à résoudre si la tablette était en meilleur état. La répétition du théonyme *b'l ūgrt* aussi bien que la modification de la

12. Levine, *Freedman* (1983), p. 470 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 78.

13. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 462.

14. Pour la possibilité que la variante soit encore plus importante, à savoir {*yql tn*}, voir notre remarque textuelle sur RS 1.009:11 (où nous n'acceptons pas la lecture).

15. Voir le commentaire de *'Im 'Im*, l. 32.

formule d'attribution du sacrifice (de *l* en Ø) semblent indiquer qu'aux lignes 32-34 il s'agit d'un autre type de sacrifice que les *šlmm* nommés à la ligne 37. Il paraît pourtant impossible d'insérer un terme comme *šrp* dans une des lacunes : si on restitue ce terme au milieu de la ligne 34, le problème de la répétition du théonyme demeure, et l'espace est insuffisant pour le restituer à la fin de cette ligne. On ne peut pas envisager que la formule d'attribution ait été modifiée après *ilīb* (pour permettre de restituer le nom de sacrifice à la fin de la ligne 35), car l'espace est insuffisant pour restituer « nom de sacrifice + *l* » à la fin de la ligne 34. Nous nous sommes senti contraint, donc, de fixer la modification de la formule d'attribution après *ilīb* (l. 35). Le problème de lecture au début de la ligne 37 (voir la remarque textuelle et le commentaire) interdit de déterminer avec certitude si un type de sacrifice y a été nommé.

#### Les dieux

l. 3-5	l. 5-8	l. 8-10	l. 10-11	l. 11-15	l. 15-18	l. 19-23
<i>ql</i>	<i>šrt</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	<i>šlmm</i>
<i>yrḫ</i>	<i>b' l spn</i>	<i>b' l spn</i>	<i>(b' l spn)</i>	<i>b' l ūgrt</i>	<i>ilīb</i>	<i>ilīb</i>
	<i>rmš</i>	<i>spn</i>	<i>(spn)</i>	<i>ilīb</i>	<i>b' l ūgrt</i>	<i>b' l</i>
	<i>šlm</i>			<i>il</i>	<i>b' l ḫlb</i>	<i>dgn</i>
	<i>b' l</i>			<i>yrḫ</i>	<i>il t' dr b' l</i>	
	<i>'nt spn</i>			<i>'nt spn</i>	<i>'nt</i>	
	<i>pdry</i>			<i>pdry</i>	<i>ršp</i>	
	<i>ddmš</i>					
l. 24	l. 25-28	l. 28-31	l. 32-34	l. 35-37		
<i>šnpt</i>	<i>šrp</i>	<i>šlmm</i>	Ø	<i>šl m' l m</i>		
<i>il</i>	<i>'nt ḫlš</i>	<i>( 'nt ḫlš)</i>	<i>b' l spn</i>	<i>ilīb</i>		
	<i>gṛm</i>	<i>(gṛm)</i>	<i>spn</i>	<i>b' l ūgrt</i>		
		<i>b' l spn</i>	<i>b' l ūgrt</i>	<i>'nt spn</i>		
		<i>qzrt tḫn</i>	?			
		<i>b' lt bḫm</i>				

#### Sommaire des offrandes

Lignes 3-5 : deux sacrifices-*ql* : deux bœufs.

Lignes 5-8 : huit sacrifices (servant à alimenter le festin-*šrt*) : deux brebis, une colombe de ville, deux lombes, deux béliers, un foie.

Lignes 8-10 : quatre sacrifices-*šrp* : un foie, un bœuf, un bélier, une brebis.

Lignes 10-11 : quatre sacrifices-*šlmm* : répétition de la série précédente.

Lignes 11-15 : neuf sacrifices-*šrp* : deux/des KKD, un cou, une vache, quatre béliers, un bœuf.

Lignes 15-18 : huit sacrifices-*šlmm* : sept béliers et un bœuf.

Lignes 19-23 : sept sacrifices-*šlmm* : six béliers et un bœuf.

Ligne 24 : un sacrifice-*šnpt* : un bélier.

Lignes 25-28 : six sacrifices-*šrp* : trois béliers, le GSB gauche de deux bœufs, un bœuf.

Lignes 28-31 : cent quatre-vingt-sept sacrifices-*šlmm* : répétition de la série précédente, et pour une autre divinité trente fois, et un bélier.

Lignes 32-34 : cinq sacrifices sans indication du type : une vache, un ḫLB, un foie, une brebis, un sacrifice inconnu.

Lignes 35-37 : trois sacrifices de type incertain, peut-être *šlmm* : une vache et deux sacrifices inconnus, dont vraisemblablement un bélier.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

*il* : deux béliers (l. 13 = *šrp* ; l. 24 = *šnpt*).

*il t' dr b' l* : un bélier (l. 21-22 = *šlmm*).

*ilīb* : deux béliers (l. 15, 19 = *šlmm*), et deux vaches (l. 12-13 = *šrp* ; l. 35 = *šlmm* ?) <sup>16</sup>.

*b'l* : deux béliers (l. 13 = *šrp* ; l. 20 = *šlmm*), et un bœuf (l. 20 = *šlmm*).

*b'l ūgrt* : deux/des KKD (l. 11-12 ? = *šrp*), un cou (l. 11-12 ? = *šrp*), un bélier (l. 16 = *šlmm*), et deux sacrifices inconnus (l. 34 ? = sans indication du type ; l. 35-36 = *šlmm* ?) <sup>17</sup>.

*b'l hlb* : un bélier (l. 16 = *šlmm*).

*b'l spn* : deux brebis et une colombe de ville (l. 6 = ( *šrt*), deux foies (l. 8-9 = *šrp* ; l. 10-11 *kmm* = *šlmm*), trente-deux bœufs (l. 9 = *šrp* ; l. 10-11 *kmm* = *šlmm* ; l. 28-30 *kmm* = *šlmm*), quatre-vingt-douze béliers (l. 9 = *šrp* ; l. 10-11 *kmm* = *šlmm* ; l. 28-30 *kmm* = *šlmm*), le GSB gauche de soixante bœufs (l. 28-30 *kmm* = *šlmm*), et une vache (l. 32-33 = sans indication du type).

*gtrm* (*špš*, *yrh* et *gtr*) <sup>18</sup> : le GSB gauche de quatre bœufs, deux bœufs, et deux béliers (l. 26-27 = *šrp* ; l. 28 *kmm* = *šlmm*).

*dgn* : un bélier (l. 21 = *šlmm*).

*ddmš* : un bélier (l. 18 = *šlmm*).

*yrh* : deux bœufs (l. 4-5 = *ql*), et un bélier (l. 17 = *šlmm*). Cf. aussi plus haut à *gtrm*.

*šlm* : un foie (l. 8 = *šrt*), et un bélier (l. 8 = *šrt*).

*'nt* : un bélier (l. 22 = *šlmm*).

*'nt hlš* : quatre béliers (l. 25 = *šrp* ; l. 28 *kmm* = *šlmm*).

*'nt spn* : deux bœufs (l. 13-14 = *šrp* ; l. 17 = *šlmm*), deux béliers (l. 13-14 = *šrp* ; l. 17-18 = *šlmm*), et un sacrifice inconnu (l. 36 = *šlmm* ?).

*pdry* : deux béliers (l. 14 = *šrp* ; l. 18 = *šlmm*).

*spn* : deux brebis (l. 10 = *šrp* ; l. 10-11 *kmm* = *šlmm*), un HLB (l. 33-34 = sans indication du type), et un foie (d' ?) une brebis (l. 33-34 = sans indication du type).

*qzrt tlhn b'lt bhtm* : un bélier (l. 30-31 = *šlmm*).

*ršp* : un bélier (l. 22 = *šlmm*).

*rmš* : deux lombes (l. 7 = *šrt*), un bélier (l. 7 = *šrt*).

### Commentaire

Lignes 1-13 : voir RS 1.009:10-17.

Lignes 1-11. Aucun élément du texte plus long, mais mal conservé, de RS 1.009 ne nous permet de fixer le lieu où eurent lieu ces rites : le palais royal (parce que le roi est le premier participant nommé), ou le temple de *Yarihu* (la première divinité nommée, bénéficiaire du festin-*šrt* ; il s'agit de la fête de la pleine lune) ? À nous, il peut paraître logique de célébrer la fête de la pleine lune au temple du dieu lunaire, mais sans indication textuelle cette hypothèse n'est pas moins conjecturale que les autres.

Lignes 13-18. L'essentiel de cette liste, y compris le détail des sacrifices, se trouve aussi en RS 24.284:12-27 <sup>19</sup>. Cet autre texte présente des différences importantes : l'attribution des sacrifices s'exprime par *l*, la formule comportant *'Ilu* pose problème (en conséquence de l'état du texte), on trouve une divinité supplémentaire (dont le nom a disparu : l. 17) entre *Ba'lu* et *'Anatu Šapāni*, et pour {*pdry*} on trouve {*pdr*} (l. 28) <sup>20</sup> (pour les difficultés du texte, voir le commentaire).

16. Dire que « ... the offerings made to *'il'ib* again far outnumber those designated for the individual gods » (Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 58) est inadmissible, cela étant faux quelle que soit la manière dont on fasse le compte des offrandes.

17. Il peut s'agir à la ligne 36 d'un bélier ; l'état de la tablette ne permet pas d'hypothèse concernant l'offrande qui a dû être nommée à la ligne 34.

18. Voir le commentaire de RS 1.005:9.

19. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74-75. Cf. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 136 ; Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 269-70.

20. Selon les savants italiens (ibid., p. 270), cette variante ne constitue pas un argument de poids en faveur de l'identification des deux théonymes.

Ligne 16. Aucune donnée ougaritique ne nous permet de déterminer si dans *b'l hlb* il s'agit du grand dieu de l'orage dont le siège était à Alep<sup>21</sup> ou d'une manifestation locale attachée au village du royaume d'Ougarit qui se dénomme *hlb špn*<sup>22</sup>, ou même si les Ougaritains auraient fait une distinction entre le *Ba'lu* de ces deux villes (par là nous voulons dire que le nom aurait pu avoir précisément la même forme dans les deux cas). Pourtant, dans la mesure où le « panthéon » que reflète RS 24.643 *verso* constitue une conception plus large de la généalogie divine que celle de RS 1.017 *et par.* (voir RS 1.017, conclusions générales, et commentaire de RS 24.643), la place d'honneur qu'occupe *b'l hlb* dans le texte rite sacrificiel et le « panthéon » correspondant indique qu'il s'agit du grand dieu des amorréens et non pas d'une manifestation côtière qui serait forcément subordonnée au grand *Ba'lu Šapāni*.

Ligne 19. Si la restitution de {û[rbt]} en RS 1.003:11 est la bonne, et si notre hypothèse selon laquelle les rites des vingt premières lignes de ce dernier texte se sont déroulés au temple de *'Ilū* est admissible, cette attestation du terme montre que ces deux principaux temples avaient chacun une *ûrbt*, où furent effectués dans le premier cas des libations, ici des sacrifices. S'il s'agit bien d'une espèce d'ouverture grillagée, l'acte d'égorger ces bêtes aurait eu lieu « dans » cette ouverture, ce qui se conçoit facilement s'il s'agit d'une sorte de trou sacrificiel mais plus difficilement s'il s'agit d'une véritable fenêtre. Voir le commentaire de RS 1.003:11, où il est conjecturé que le sang des bêtes égorgées était manipulé ici de la même façon que les libations mentionnées dans le texte de la première campagne — interprétation très générale et qui forcément le demeurera jusqu'à ce qu'on possède davantage de données.

Lignes 19-23. Les seuls dieux dont les sacrifices sont présentés « dans l'ouverture » et qui figurent ailleurs dans ce texte sont *'Ilū 'ibī* (l. 15 et 35)<sup>23</sup> et *Ba'lu* (l. 13). Avec l'exception des *'Ilū Ta'diri Ba'li*, il s'agit de divinités qui tiennent une place importante dans le culte et chacun des théonymes se présente sous sa forme simple : *b'l*, *dgn*, *'nt*, et *ršp* (ailleurs dans ce texte le dieu de l'orage paraît sous plusieurs manifestations et *'nt* sous deux autres formes ; *ršp*, selon d'autres textes, paraît lui

21. Nougayrol, *Ugaritica* V (1968), p. 322 ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 281 ; idem, *RSP* II (1975), p. 285 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 19 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 308, n. 26a ; cf. Bonechi, *SEL* 7 (1990), p. 15-37 ; Lambert, *MARI* 6 (1990), p. 641-43 ; Fleming, *UF* 24 (1992), p. 69 ; Wyatt, *UF* 24 (1992), p. 409 ; Van Soldt, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 371 ; cf. Greenfield, *Tadmor* (1991), p. 272-78. Au sujet des liens de cette divinité à l'époque des textes de Mari avec la mythologie ougaritique, voir Durand, *MARI* 7 (1993), p. 41-61 ; Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 (1993), p. 70.

22. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 520 ; Bordreuil, *Syria* 61 (1984), p. 9, n. 44 ; Bonnet, *StPh* 5 (1987), p. 111-12. Nous tenons à notre formulation, car il faut éviter de confondre ce village de *hlb špn* avec le mont *Šapānu*, et de là le *b'l hlb* avec le *b'l špn*, car ces deux divinités sont nommées côte à côte dans *Ugaritica* V<sub>N</sub> 170:18', 19' (= RS 92.2004:6, 7) : *dX ḥal-pī* et *dX* (DINGIR) *ḤUR.SAG ḥa-zi* (cf. Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 19, n. 69 ; Bordreuil et Pardee, *MARI* 7 [1993], p. 70, n. 34). On peut pourtant envisager l'existence de deux manifestations de *Ba'lu* dans la même région, l'une en rapport avec le mont *Šapānu*, l'autre avec un village sis sur les flancs de la montagne. Si l'on trouve cette explication invraisemblable, il faut revenir à l'hypothèse selon laquelle il s'agirait du *Ba'lu* d'Alep, car si la double mention d'un même dieu dans un texte rituel ne pose pas de problème théorique (à savoir, *ex hypothesi*, *b'l špn* et *b'l hlb* [Bonnet, *ibid.*, p. 112]), on peut citer deux textes faisant obstacle à ce cas de figure : dans RS 24.643:26-27 on trouve ces divinités côte à côte dans une même liste sacrificielle, et dans la liste nominative divine déjà citée (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 170/RS 92.2004), liste que suit le rite rapporté dans RS 24.643 *verso*, ces deux manifestations du « DINGIR.X » constituent deux entrées indépendantes. Dans aucun de ces deux textes on ne trouve d'indice de la part du rédacteur que ces deux divinités devaient se représenter comme identiques. Tout au contraire, elles sont à égalité avec toutes les autres divinités des listes en question. À notre avis, il ne peut y avoir de doute que pour les rédacteurs de ces textes il s'agissait de divinités « différentes », quelle que soit la définition précise de ces différences (voir aussi commentaire de RS 1.017:5-11). Pour cette raison, il faut se garder, même si on accepte l'hypothèse selon laquelle *b'l hlb* serait la divinité du village situé au nord du royaume d'Ougarit, de penser à une simple identification de *b'l špn* et *b'l hlb*.

23. Rien n'autorise à donner à *ilīb* un sens différent ici (« deified ancestor ») de celui de la ligne 12 (« El who is the Father ») comme le fait Spronk (*Beatific Afterlife* [1986], p. 147-49 ; voir déjà la critique par Van Der Toorn, *BiOr* 48 [1991], col. 63, n. 76). Rien ne permet, non plus, de voir dans le dieu *'Ilū 'ibī* l'ancêtre divinisé (par ex., Tsumura, *Official Cult* [1993], p. 40-41 – voir déjà notre critique dans le commentaire de RS 1.003:35).

aussi sous un grand nombre d'hypostases ; *ilīb* est le seul à ne paraître dans ces textes que sous une seule manifestation).

Ligne 19. L'ordre que l'on trouve ici dans la formule d'attribution des sacrifices, à savoir « divinité + victime », montre que le syntagme *ūrbt ilīb*, qui signifierait « le trou de 'Ilū'ubī »<sup>24</sup>, ne se trouve pas ici en fait, car il y a rupture syntaxique entre les deux mots : *w b ūrbt : ilīb š, b'ī ālp w š*, etc.

Ligne 21. Les signes { . š } qu'ont pensé voir à la fin de cette ligne tous les éditeurs sauf Herdner ne se trouvant pas en fait sur la tablette (voir la remarque textuelle), la formule habituelle *il t'dr b'ī* est bien présente ici, et le nombre de sacrifices dans cette section est donc de six<sup>25</sup>.

Ligne 23. Dietrich et Loretz ont abandonné l'interprétation de *šlmm* ici comme théonyme<sup>26</sup>.

Ligne 24. Le trait horizontal placé par le scribe devant cette ligne doit avoir pour rôle de marquer une division à l'intérieur d'une séquence de rites, car le sacrifice-*šnpt* se lie assez étroitement au sacrifice *šlmm* (voir RS 1.001, « Structure du texte »). Inversement, la modification de la formule d'attribution des sacrifices — « ND + sacrifice » devenant « I + ND + sacrifice » — indique assez clairement une coupure entre le sacrifice-*šnpt* et la série suivante qui a trait aux sacrifices-*šrp*<sup>27</sup>. En effet, s'il est vrai que la motivation de la modification de la formule d'attribution n'est pas toujours claire, la modification radicale que l'on trouve ici mise en rapport avec le fait bien connu que le terme *šrp* est normalement placé à la fin des listes des sacrifices de ce type laisse peu de doute que la fin de la ligne 24 marque une coupure.

Lignes 25-31. La structure de ces lignes n'est pas sans problème : on trouvera chez Dietrich et Loretz certains éléments de celle que nous avons adoptée concernant la portée de *kmm* à la ligne 28<sup>28</sup>, une tout autre chez del Olmo Lete et Tarragon<sup>29</sup>. Selon cette dernière, les sacrifices-*šnpt* s'étendent jusqu'à la ligne 28, se confondant donc avec les *šrp* et les *šlmm* mentionnés à cette ligne<sup>30</sup>, alors que le sacrifice pour *Ba'lu Šapāni* serait le bélier mentionné à la ligne 30. Contre cette analyse on peut citer les faits suivants : (1) la modification de la formule d'attribution du sacrifice à la ligne 25 (de Ø en I) ; (2) la syntaxe insolite des lignes 29-30, où la formule *pāmt tltm* se trouve à l'intérieur de la formule d'attribution du sacrifice et où la mention de la victime est séparée du bénéficiaire par deux formules (*b' r' r* et *pāmt tltm*) ; (3) l'identification du sacrifice-*šnpt* avec les suivants. Le premier fait n'est pas décisif, parce qu'on trouve ailleurs de telles modifications à l'intérieur d'une série, mais parce qu'elles se rencontrent plus souvent à la charnière entre deux sections, on attendrait la même structure ici. Bien que la formule *pāmt* se trouve parfois à l'intérieur d'une phrase (cf. par ex., RS 1.005:25-26 ; RS 24.250<sup>+</sup>:15-16), lorsqu'elle indique la répétition d'un sacrifice elle est placée à la fin du passage

24. Cf. Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 355 ; del Olmo Lete, *OLA* 55 (1993), p. 60 (interprétation nouvelle par rapport à *AuOr* 7 [1989], p. 183, et *Religión* [1992], p. 184).

25. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 183, n. 7 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 184, p. 57.

26. *UF* 13 (1981), p. 80, n. 187. Voir *Rituale* II (1988), p. 318.

27. Contre le groupement du sacrifice-*šnpt* avec la ou les série(s) suivante(s) que l'on trouve chez Xella, *TRU* I (1981), p. 51 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184, 185 ; idem, *Religión* (1992), p. 184, 185 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 190 (bien que l'absence d'analyse structurale chez plusieurs de ces auteurs rende difficile l'interprétation précise de leur pensée).

28. *Rituale* II (1988), p. 318 (nous n'acceptons évidemment pas le traitement de *šrp w šlmm* comme un bloc – voir le commentaire de RS 1.001:4 – ni la confusion entre le sacrifice-*šnpt* et les *šrp w šlmm* qui résulte de l'absence de coupure à la fin de la ligne 24 – voir le commentaire sur cette ligne) ; changement d'avis par rapport à *UF* 13 (1981), p. 80.

29. Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 ; idem, *Religión* (1992), p. 184 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 190 (cf. idem, *Culte* [1980], p. 34 ; Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 245). On ne parlera pas de ceux qui ont faussé la structure de la section en donnant à *šnpt* le sens de « deux tiers » (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 323 ; Janowski, *UF* 12 [1980], p. 236).

30. Même confusion chez Dietrich et Loretz – voir n. 28 et commentaire de la ligne 24.

(RS 1.001:20 ; RS 1.003:43, 52 ; RS 24.254:11 ; RS [Varia 20]:20-21 <sup>31</sup>). Enfin, nos textes ne permettent pas de conclure que le sacrifice-*šnpt* peut tout simplement se confondre avec les *šrp* et les *šlmm* <sup>32</sup>.

La seule difficulté de notre interprétation, c'est que notre texte constituerait le seul cas où *kmm* signale à la fois la répétition de la série précédente, et sa répétition à l'intention d'une autre divinité <sup>33</sup>. Cette analyse ne nous paraît pourtant pas impossible, car elle ne constituerait que la combinaison de l'usage normal de la formule *w šlmm kmm* et de l'emploi de *kmm* pour signaler diverses sortes de répétitions (voir RS 19.013:4 ; RS 24.643:11-12 ; RIH 77/2B<sup>+</sup>:5 ; RIH 77/10B<sup>+</sup>:3).

Cette interprétation des lignes 25-30 fait de *Ba'lu Šapāni* celui qui a bénéficié du plus grand nombre de sacrifices, et de loin. Ce serait déjà le cas s'il ne bénéficiait que de « trente fois un bélier », mais la multiplication par trente des victimes nommées aux lignes 25-27 donne un résultat total énorme : quatre-vingt-dix béliers, le GSB gauche de soixante bœufs, et trente bœufs entiers. Comme nous l'avons pensé dans le cas de *šr šr* en RS 1.005:2, on peut envisager qu'au moins une partie des sacrifices présentés à *Ba'lu Šapāni* selon ce texte (cent quatre-vingt-dix, dont presque tous appartiennent à la catégorie des *šlmm*) sont allés alimenter le festin en son honneur mentionné à la ligne 5. Ici, comme en RS 1.005, il n'est pas dit comment est fourni le festin, et il n'est pas impensable qu'une partie des sacrifices-*šlmm* aient été affectés à cet usage, surtout lorsqu'on songe que tous ces sacrifices ont eu lieu le même jour.

Ligne 25. La pauvre *ʿAnatu-HLŠ* n'a pas été l'objet de grands égards : soit on écourte son nom <sup>34</sup>, soit on le corrompt <sup>35</sup>. La seule étymologie qu'on ait proposée du second élément du nom est fondée sur la mauvaise lecture de {h} pour {h} <sup>36</sup>. La question se pose, comme souvent dans le cas de ces théonymes composites, de savoir si le second élément dénote une qualité de la divinité ou un toponyme. On ne peut pas trancher la question d'après la grammaire, car les qualificatifs de *ʿAnatu* prennent soit la forme de l'adjectif <sup>37</sup>, soit celle du nom au génitif <sup>38</sup>. Parce qu'on ne connaît pas l'ougaritique ni la racine *HLŠ* (et l'étymologie sémitique peut être trompeuse) ni un toponyme *hlš*, il faut juger les données insuffisantes pour expliquer ce nom.

Ligne 26. Puisque ni le type de sacrifice (*šrp*) ni les divinités figurant dans cette section du texte n'ont un rapport particulier avec le culte des ancêtres, et puisqu'un trait horizontal sépare cette section

31. RS 1.005:7-8 ne constitue pas une véritable exception, car les sacrifices sont nommés plus haut et les formules aux lignes 7-8 indiquent une précision, à savoir la double attribution de ces sacrifices.

32. Se basant sur l'hébreu biblique, on pourrait arguer de l'identification avec le sacrifice-*šlmm* ; mais non seulement nos textes semblent aller contre cette identification à Ougarit (voir RS 1.001, « Structure du texte »), mais ici *šrp* précède *šlmm*, et il s'agirait donc de l'identification avec les deux types de sacrifices.

33. Dietrich et Loretz évitent cette difficulté en faisant de *šrp w šlmm* une formule unitaire et en reportant *kmm* uniquement sur les formules suivantes (*Rituale* II [1988], p. 318), interprétation qui ne respecte pas l'usage normal de la première formule (voir le commentaire de RS 1.001:4). Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17, qui traduit les lignes 24-28 comme si tous les sacrifices appartenaient en même temps aux trois catégories de sacrifices, à savoir *šnpt*, *šrp*, et *šlmm kmm* (!).

34. Les premiers éditeurs ont fait du {š} l'offrande (Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 593 ; Herdner, *Ugaritica* VII [1978], p. 17, 20 ; cf. Hvidberg-Hansen, *TNT* [1979] I, p. 83 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 115 – changement d'avis en 1989 – voir la note suivante). Cette analyse perturbe l'ordre des sacrifices, comme tous les commentateurs récents l'ont vu.

35. Lisant {hlš} pour {hlš} : Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 117 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318, n. 25a ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 236 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 50 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 ; idem, *Religión* (1992), p. 184 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 190 ; Watson, *SEL* 10 (1993), p. 49.

36. Xella, *TRU* I (1981), p. 54 : « *ʿAnat della devastazione* » ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318.

37. *nt hply* – voir commentaire de RS 1.00:17.

38. *nt gr* – RS 24.252:6 (voir notre commentaire : *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 101-2).

de la précédente où il était question de l'ouverture-*ûrbt*, on ne peut pas accepter de mettre ce passage au service de l'identification des *gtrm* comme ayant un rapport particulier avec le « Ahnenkult »<sup>39</sup>.

Nous sommes d'accord que la structure du texte invite à voir dans *gšb* une partie du corps<sup>40</sup> — et cette interprétation est renforcée par l'analyse de la syntaxe de la formule, précisément la même qui se retrouve dans le texte du type *šumma izbu*, où *šmāl* suit le nom qualifié<sup>41</sup> — mais l'élément anatomique dont il s'agit est incertain<sup>42</sup>. Quel que soit le sens précis du terme, il semble clair que nous sommes encore une fois devant le cas où une partie du corps de la victime est offerte sans que la disposition du reste de la victime soit mentionnée (voir le commentaire de RS 1.001:2 *kbd*, où nous avons conjecturé que le dédicant a bénéficié de ces restes d'une façon différente de celle qui était en vigueur lorsque la bête entière fut à la disposition de la divinité). Si nous avons bien compris la structure des lignes 25-30, à savoir que les sacrifices nommés aux lignes 25-28 auraient été répétés trente fois, cela suppose un grand festin en dehors des limites du repas sacrificiel proprement dit (et du festin-*šr* ?), car, quel que soit le *gšb*, tout le reste de trente bœufs constituerait une grande quantité de viande à consommer.

Ligne 29. L'interprétation obvie de *b 'r'r* est « dans le(s) tamaris »<sup>43</sup>, où la forme du nom au singulier se comprend soit comme un véritable singulier, et la préposition se traduit dès lors par « auprès de »<sup>44</sup> ou par « au moyen de »<sup>45</sup>, soit comme un collectif où la formule s'explique comme visant un bosquet sacré. Cette interprétation générale est appuyée par l'usage clair du mot *'r'r* pour désigner un arbre du type des genévriers en RS 24.244:64, 65<sup>46</sup>. Nous hésitons devant l'interprétation majoritaire, selon laquelle la préposition signifierait le moyen, parce qu'il s'agit d'effectuer le sacrifice-*šlmm*, alors que l'usage attesté du *'r'r* est dans le rite prophylactique de bannissement de serpents<sup>47</sup>. Par contre, le texte n'indique pas un jardin, et si on prend *'r'r* pour un collectif, il faut envisager un petit bosquet tout près du temple de *Ba'lu*. S'il s'agit bien d'une hécatombe de l'ampleur que nous envisageons — mise à mort de quatre-vingt-dix béliers et quatre-vingt-dix bœufs —, on comprend que ce sacrifice ait eu lieu en dehors du temple.

39. Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 68. Remarquons en passant que même sur la liste des bénéficiaires des sacrifices ayant lieu dans l'ouverture-*ûrbt*, on ne trouve aucun « ancêtre ».

40. Il paraît maintenant hors de propos de donner ici au mot une acception verbale (Caquot, *ACF* 76 [1976], p. 462 ; idem, *ACF* 78 [1978], p. 575).

41. Voir Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 145, n. 248 (note sur la vocalisation de *šmāl* en RS 24.247<sup>+</sup>:9).

42. Voir la discussion par del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1987), p. 124-25, qui écarte avec raison l'évocation par De Moor de la « skin of the protuberance between the horns of a bull » (*UF* 2 [1970], p. 325) parce que l'organe en question est double, mais qui explique lui-même le terme à partir de la racine arabe *gdf*, solution possible mais qui n'emporte pas la conviction (il s'agirait d'oreilles charnues).

43. Viroilleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 593 ; Sasson, *RSP* I (1972), p. 434 ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17, 20 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 323, 326 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 51, 54 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 ; idem, *Religión* (1992), p. 184 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318. Pour Astour (*RSP* II [1975], p. 311-12 ; cf. idem, *Gordon* [1980], p. 2) il s'agirait d'un toponyme ; mais d'un côté on ne trouve pas mention dans ces textes palatiaux de sacrifice accompli dans une autre ville, et de l'autre l'introduction d'hypostases locales de divinités (« *Ba'lu* de *'r'r* » — seconde interprétation visée par Astour) ne se fait pas par *b* dans ces textes.

44. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17.

45. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 323, 326 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 51, 54 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 ; idem, *Religión* (1992), p. 184.

46. Voir discussion et éléments bibliographiques dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 215-16. La description de *'r'r* comme un « hapax » (Tarragon, *TO* II [1989], p. 190, n. 148) ne peut s'admettre.

47. Cf. RS 24.244:65, où la forme est *'r'rm*, avec *-m* adverbial. D'après les textes accadiens, le tamaris s'emploie en médecine et dans la magie (*CAD* B, p. 240-41).



Ligne 30. Comme Watson l'a signalé <sup>48</sup>, le signe {z} ne peut s'expliquer par la racine QTR, dénotant « la fumée » et « l'encens » <sup>49</sup>. Le problème des racines QSR/QDR/QTR/QZR en sémitique est complexe — on s'en convaincra en jetant un regard dans les dictionnaires étymologiques — mais l'existence d'une racine QZR en sémitique commun semble assurée d'un côté par l'attestation de cette racine en sud-arabique, de l'autre par l'existence en accadien d'une racine *kašāru* et en araméen d'une racine *qtr* signifiant toutes les deux « lier, attacher », vraisemblablement apparentées à l'hébreu *qsr* « moissonner », dont le sens de base sera donc celui de « lier », à savoir les gerbes <sup>50</sup>, et non pas de « couper », comme on le trouve proposé dans quelques dictionnaires. Certains spécialistes donnent au verbe qatabanite *qzr* en RES 3854 : 2 le sens précis de « moissonner », ce qui se comprend parce que ce texte parle d'une série de travaux champêtres, mais l'usage le plus courant de la racine est celui d'un titre sacerdotal <sup>51</sup>. Bron a rapproché les termes qatabanites de *qzrt* dans notre texte, sans proposer de traduction précise <sup>52</sup>, ce qui est la voie de la sagesse ; car la traduction précise que l'on adopte pour le terme qatabanite, à savoir « percepteur d'offrandes en espèces » <sup>53</sup>, semble tirée plutôt d'une étymologie éthiopienne (tigrīña) que de l'usage qatabanite <sup>54</sup>. Bron pense que, comme dans les textes sud-arabiques, où la forme féminine est aussi attestée, il pourrait s'agir ici de prêtresse(s) de la divinité *Ba'latu Bahatīma*, mais nous objectons que dans ces textes le dernier élément de la formule « victime + l + nom » est toujours divin. On conclura soit que nous sommes en présence d'une exception à cette règle, soit que la/les *qzrt* est/sont ici divine(s). On peut penser aux divines « pourvoyeuses » de la table divine de la déesse *Ba'latu Bahatīma* (et non pas de la table qui se trouve dans son sanctuaire terrestre), qu'il s'agisse des divines « moissonneuses » (le génitif serait indirect : « celles qui moissonnent (pour) la table »), ou d'un sens plus large, peut-être plus proche de l'usage qatabanite.

Ligne 32. La formule *'Im 'Im* n'étant pas attestée, on n'est pas en mesure de choisir entre les trois explications principales que l'on a proposées jusqu'ici : 1° la répétition voulue du mot qui signifie normalement dans ces textes « au (jour) suivant », qui aurait le sens de « surlendemain » <sup>55</sup> ; 2° une dittographie <sup>56</sup> ; 3° il s'agirait de deux mots différents, le premier étant l'adverbe, le second un nom commun signifiant « veau » <sup>57</sup>. En l'absence d'autres attestations en ougaritique, on ne peut pas

48. *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 133, acceptant les conclusions phonético-épigraphiques de Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 25-36. Dans cet article nous n'avons pas étudié le cas de {qzrt} parce que le {z} de ce mot a la forme classique, et notre propos était d'élucider les cas où {z} présente une certaine ressemblance à {t}.

49. Kella, *TRU* I (1981), p. 51, 54 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 195-96 (avec point d'interrogation) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 ; idem, *Religión* (1992), p. 184 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 60 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 190 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 395, n. 224. On se souviendra que Virolleaud a mal lu le mot (voir la remarque textuelle), et Herdner était la première à trouver ici le mot *qzrt*, bien qu'elle ait entretenu le doute quant à la lecture du {r} (*Ugaritica* VII [1978], p. 20). Herdner a évité de faire la confusion avec √QTR, se reportant plutôt au sud-arabique où la proximité de /q/ et /z/ dans une racine, disparue en arabe classique, est permise (voir plus bas).

50. Fronzaroli, *RANL* VIII/24 (1969), p. 310, 318 ; Lundin, *Raydān* 2 (1979), p. 114.

51. Lundin, *ibid.*, p. 114-15 ; Ricks, *Lexicon* (1989), p. 145-46.

52. *Semitica* 30 (1980), p. 14-15.

53. Lundin, *Raydān* 2 (1979), p. 114-15 ; Bron, *ibid.* ; Ricks, *Lexicon* (1989), p. 146 « administrator (of money offerings) ».

54. Cf. Bron, *ibid.* (citant Rhodokanakis).

55. De Moor maintient le texte comme il se trouve sur la tablette, mais fait porter la première occurrence de *'Im* sur le texte précédent, la seconde sur ce qui suit (*UF* 2 [1970], p. 323). Contre cette analyse il faut objecter que *'Im*, comme formule de datation, se trouve toujours au début de la section sur laquelle elle porte.

56. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 17, 21. Selon Dijkstra, « Twice *'Im* ... seems to be a dittography » (*UF* 16 [1984], p. 74), et selon Tarragon, *'Im* « est bizarrement répété » (*TO* II [1989], p. 191, n. 150). Virolleaud a laissé ouvertes ces deux premières explications (*Ugaritica* V [1968], p. 593 : « 'en outre', répété, intentionnellement ou non »).

57. Kella, *TRU* I (1981), p. 38, 51, 54 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 184 et la note 9 (celle-ci n'est pas l'interprétation de Virolleaud, comme cette note pourrait le laisser croire : voir ici, la note précédente) ;

accepter la dernière explication, car la racine en question signifie « allaiter », et elle s'emploie pour les êtres humains aussi bien que pour les animaux, et le sens de « veau » refléterait donc une évolution sémantique très précise. On peut même citer l'expression ougaritique 'l ūm // āḥ, « celui qui est allaité par la mère // frère », qui s'emploie pour des êtres humains/divins<sup>58</sup>, pour soutenir que le sens de « veau » pour le même mot serait invraisemblable.

Ligne 33. La lecture de *il bt* que tous les éditeurs ont trouvée ici étant impossible (voir la remarque textuelle), on perd par là l'identification qu'on a pensé découvrir, selon laquelle *il bt* serait *b'l špn*<sup>59</sup>. Mais, à moins de voir ici un texte haplographique où serait tombée la première partie du nom divin *b'l ḥlb* et un terme sacrificiel, on gagne un nouveau terme sacrificiel *ḥlb*. Sans insister, nous signalons qu'en arabe *ḥilb<sup>un</sup>* a plusieurs acceptions ayant rapport au foie<sup>60</sup>.

Ligne 34. *Ba'lu 'Ugārīta* se trouve à cette ligne et de nouveau aux lignes 35-36, et la formule d'attribution du sacrifice est aux lignes 32-34 « *I + ND* » mais à la ligne 35 « *ND + Ø* » : nous en concluons que le mode sacrificiel s'est transformé après la première mention de *Ba'lu 'Ugārīta* (voir plus haut, « Structure du texte »). Il paraît donc nécessaire de restituer devant {{*Ib'l' ūlg[rt]*}} ici la formule « victime + *I* », mais la tablette est endommagée à un tel point que toute proposition de restitution est hasardeuse : il n'est même pas possible de déterminer si la lacune a emporté deux signes ou trois. Difficulté supplémentaire, il semble que l'on voie une trace de clou horizontal là où on s'attendrait à trouver des traces du {*I*}. Il paraît donc actuellement impossible de trouver une restitution assurée<sup>61</sup>.

Lignes 35-36. Deux facteurs principaux indiquent que le dernier mot de la ligne 35 était vraisemblablement {*b'l*} et que ce mot est à comprendre comme constituant, avec {*ūgrt*} au début de la ligne suivante, le théonyme composite *Ba'lu 'Ugārīta* : 1° l'espace disponible dans la lacune à la fin de la ligne ne permettrait que la restitution de trois ou de quatre signes au plus, et 2° ce scribe ne laisse pas beaucoup déborder son écriture sur le *recto* de la tablette. Si on songeait à restituer deux théonymes, il faudrait un minimum de quatre signes, à savoir {*š b'l*} : « (pour) *Ba'lu* [(un) béliér, (pour) *Ba'lu*] (l. 36) *'Ugārīta* [(un) béliér ...] ». Voir aussi les remarques textuelles.

Ligne 37. Il est difficile d'expliquer la présence de {*'*} au début de cette ligne. Entre {{*'Int š'pn*}} et {{*šlm[m]*}} a dû se trouver un nom désignant le sacrifice offert à '*Anatu Šapāni*, et le {*'*} pourrait soit appartenir à la fin de ce mot (mais il n'existe pas d'autres cas certains où ce scribe aurait divisé un mot sur deux lignes), soit constituer le premier signe d'un nouveau mot, qui serait '*šl- [...]*, et non pas *šlmm*. Aucun terme désignant habituellement le contenu de l'offrande ne se terminant par {*'*} (on se souviendra que *š'* désigne un type de sacrifice), on pensera à la seconde possibilité. Là on ne trouve que le mot '*asa<sup>un</sup>*, qui signifie « miel » en arabe, mais qui, d'après nos recherches, n'a pas de terme correspondant en nord-ouest sémitique.

### Conclusions générales

Dans ce texte nous trouvons consignées les directives pour au moins une partie importante de la fête de la pleine lune d'un mois dont le nom n'est pas indiqué. Il est légitime de penser que le mois

idem, *Religiōn* (1992), p. 184 et la note 59 (de même) ; idem, *BSA* 7 (1993), p. 189 (de même) ; cf. idem, *AuOr* 8 (1990), p. 188 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 318.

58. Cf. De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 224.

59. Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 57 ; cf. Hvidberg-Hansen, *TNT* (1979) II, p. 140, n. 307 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 191, n. 151.

60. « Foie », « lobe du foie », « membrane du foie » ; cf. aussi « chair qui est entre les côtes, et qui les joint l'une à l'autre » (Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* [1940] I, p. 609).

61. Herdner, la seule à proposer une lecture du passage qui soit en même temps cohérente et fidèle aux restes épigraphiques qu'elle voyait, a restitué {*š . l*} ici (*Ugaritica* VII [1978], p. 16) restitution généralement acceptée depuis lors (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 16 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 50 ; Dijkstra, *UF* 16 [1984], p. 71 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 184 ; idem, *Religiōn* [1992], p. 184 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 191).

en question est le même que traite RS 1.009, mais là le nom du mois a disparu. La fin de ce dernier texte ayant aussi disparu, nous ne pouvons pas savoir si cette fête de la pleine lune, dont les rites du quinze et du dix-sept (ou du seize — voir commentaire de ligne 32 *'lm 'lm*) du mois sont indiqués, s'étendait jusqu'au septième jour de la troisième « semaine » du mois (comme c'est le cas du mois de *ra 'šu yēni* d'après RS 1.003 ≈ RS 18.056) ou sur un nombre de jours plus restreint (cf. RS 18.056:54-57, RS 24.249 *verso* <sup>62</sup>). Comme dans le cas de RS 24.253, la liturgie de RS 24.284 ne concerne que le jour de la pleine lune, mais, en plus de nombreuses variantes de détails, elle est plus courte, s'arrêtant avant le rite *b ūrbt*.

Diverses manifestations du dieu *Ba'lu* tiennent la place la plus importante dans ces rites : le seul temple mentionné est celui de *Ba'lu 'Ugārīta* (l. 11), et le nombre le plus important de sacrifices sont destinés à *Ba'lu Šapāni*. S'associent à ces *Ba'lu* la divinité congénère *Šapānu*, aussi bien que sa fille *Pidray* et trois manifestations de *'Anatu*. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une fête de la famille de *Ba'lu*, car plusieurs autres divinités paraissent ici, parmi elles les « grands dieux » qui bénéficièrent des sacrifices-*šlmm* ayant lieu *b ūrbt* (l. 19-23), et, à deux reprises, *'Ilu* lui-même (l. 13, 24).

Cette fête eut lieu soit entièrement au temple des *Ba'lu*, soit en partie là et en partie au palais royal. À l'intérieur de ce temple trois séries de sacrifices furent effectués « dans l'ouverture » (l. 19-29), et eut lieu, peut-être à l'extérieur (*b 'r'r*) du même temple, une série immense, consistant en cent quatre-vingt-une victimes, de sacrifices-*šlmm* (tous ceux nommés aux lignes 29-31). La dernière section du texte parle d'un rite sacrificiel ayant lieu deux jours plus tard <sup>63</sup>, sans indication du lieu sacré.

Une telle concentration de manifestations de *Ba'lu* ne caractérise pas les rites des premiers jours du mois tels qu'ils se trouvent rapportés en RS 1.009:1-10, et on peut en conclure légitimement que la fête de la pleine lune du mois en question <sup>64</sup> avait un rapport particulier avec *Ba'lu* — pour des raisons que l'état de RS 1.009 ne nous permet même pas de conjecturer.

62. Il est évident que si on adopte l'orientation *recto/verso* traditionnelle de RS 24.249, le nombre de jours du rite unitaire qui semble en être le résultat est plus élevé, s'étendant au moins jusqu'au 23<sup>e</sup> jour du mois (les qualifications sont nécessaires, car cette orientation comporte une lacune importante entre le *recto* et le *verso*).

63. Peut-être s'agit-il d'un seul jour (voir le commentaire de la ligne 32).

64. Comme nous l'avons dit plus haut, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si RS 1.009 et RS 24.253 traitent du même mois, et le cas de RS 24.284 est encore plus difficile, mais la place importante accordée à *Ba'lu* dans cette fête, sans parallèle dans les fêtes du 14<sup>e</sup> jour de tel mois, peut servir d'indice dans ce sens.

Chapitre 40 : RS 24.254

RS 24.254 = DO 6596 = *Ugaritica* V<sub>L</sub>, p. 507-8 = *KTU* 1.110

Fig. 19, 37

*Dimensions* : hauteur 122 mm ; largeur 86 mm ; épaisseur 37 mm.

*État* : Tablette entière.

*Caractéristiques épigraphiques* : C'est l'écriture typique des textes rituels de la vingt-quatrième campagne. L'une des caractéristiques de ce scribe est de faire très grand le clou inférieur du {i}, parfois presque aussi long que le reste du signe. Le signe séparateur est une ligne verticale, presque sans « tête ». Le trait horizontal inscrit au-dessus des six premières lignes n'a pas la fonction d'établir des rubriques, car il s'agit d'une liste continue avant et après la ligne 6. Abstraction faite des quelques signes à la ligne 4 qui ont débordé sur le verso, le verso et les tranches sont anépigraphes.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (est), p.t. 3680 à 1,40 m<sup>1</sup>.

*Editio princeps* : Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 507-8.

Principales études

- Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 63-65.

Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 507-8.

Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-77.
- Tarragon, *TO* II (1989), p. 192-93.

Xella, *TRU* I (1981), p. 315-16.

Texte

Recto

1) àṯlm in ṯlnd	6) iyd . àṯṯbd
2) in àṯnd	7) 'ntd . ṯmgnd
3) ṯld . ṯṯbd	8) nkld
4) kḏḏd iwm przd	9) in ārdnd
5) kmrwnd	10) nbdgd
	11) w pāmṯ šb'

Remarques textuelles

- Dans *KTU* on ne trouve pas le trait horizontal au-dessus de la première ligne.
- 3) La signification du petit clou horizontal devant le clou inférieur de {i} est inconnue (on voit le clou sur la copie dans l'*editio princeps*, mais l'éditeur n'en parle pas).
- 9) L'astérisque sur {i} dans *KTU* est superflu, tous les clous étant partiellement conservés. Le troisième signe, {ā}, est écrit sur un autre signe effacé, inidentifiable.

1. Pour la description du lieu de trouvaille, voir RS 24.248, cette rubrique.

**Traduction <sup>2</sup>****Recto**


---

1) Sacrifice-*'athulumma* : pour le dieu *Talanni*,

---

2) pour *'Ene 'Attanni* (le dieu père),

---

3) pour *'Ilu*, pour *Tettub*,

---

4) pour *Kudug*, pour le seigneur le PRZ,

---

5) pour *Kumarwi*,

---

6) pour *'Eya*, pour *'Attabi*,

7) pour *'Anatu*, pour *Timegini* (le dieu soleil),

8) pour *Nikkal*,

9) pour le dieu *'Arde*,

10) pour *Nubadig*.

11) Et (cela) sept fois.

**Structure du texte**

Celle-ci est très simple : d'abord le texte hourrite où se trouve l'énoncé du sacrifice et les divinités bénéficiaires, ensuite le texte ougaritique, trois mots ordonnant de (tout) répéter sept fois.

**Les dieux**

On ne voit aucun signe de division du texte en sections, et on n'y trouve donc qu'une seule liste de dieux.

**Sommaire des offrandes****Les bénéficiaires — les offrandes**

Il n'y a qu'une mention de l'offrande, dont chacune des divinités nommées, quatorze au total, est sept fois bénéficiaire. Le sens précis du mot hourrite *āthlm* est incertain, mais pour Laroche il s'agirait d'un terme général <sup>3</sup>, comme *dbh* en ougaritique, ne désignant donc pas un « type » précis de sacrifice. Nous avons déjà vu que la racine DBH s'utilise parfois, aussi bien comme nom que comme verbe, pour désigner le sacrifice, sans désignation de type précis (voir commentaire de RS 1.001:17), et il est loisible de conclure qu'il en est de même ici. Non seulement le type de sacrifice n'est pas indiqué, mais la victime ne l'est pas non plus. En RS 24.255:10 on trouve š, « bœuf », inséré en plein milieu d'une liste de bénéficiaires du sacrifice-*āthlm*, ce qui pourrait s'interpréter comme indiquant que la victime de ce sacrifice était fixée par convention, que pour dévier de la convention on indiquait une autre espèce de victime, et que la victime conventionnelle n'était pas le bœuf.

---

2. N'ayant aucune compétence en hourrite, nous suivons la traduction de l'*editio princeps*. Les théonymes sémitiques sont vocalisés ordinairement ; les théonymes non sémitiques portent ici les voyelles conventionnelles greffées sur les consonnes ougaritiques.

3. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 501 ; idem, *RHA* 34-35 (1976-77), p. 60 ; Wilhelm, *ZA* 66 (1976), p. 106, n. 13 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 308, 319 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 197 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 24 ; idem, *Religión* (1992), p. 142 ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 133. Comme le signale Laroche, le terme hourrite équivalent de *dabhu* dans le vocabulaire quadrilingue RS 20.123<sup>+</sup> (*Ugaritica* V<sub>N</sub> 137) n'est pas *athulumma* mais *eli*. Pourtant *dbh* en RS 24.261:1 semble bien correspondre à *āthlm* à la ligne 3 du même texte, comme l'ont souligné les commentateurs. L'étymologie de *athulumma* étant une racine signifiant « haut » (Laroche, *ibid.*), on peut se demander si ce mot n'aurait pas la fonction soit du sacrifice-*šnpt* dans les textes ougaritiques (pour la question étymologique, voir le commentaire de RS 1.001:10), soit du sacrifice-*šrp*, dont l'équivalent en hébreu biblique semble être *'ōlāh* < 'LH, « monter ». Pour Dietrich et Loretz, *āthlm* pourrait équivaloir à *trmt* (*Jahwe* [1992], p. 62, n. 44).

Les seules divinités amorro-ougaritiques sont *’Ilu* et *’Anatu*. La déesse suméro-accadienne *Nikkal* a été adoptée dans le panthéon ougaritique (autant mythologique que rituel) — comme dans le panthéon hurrite — et elle figure assez souvent dans ces textes<sup>4</sup>. Certaines divinités hurro-anatoliennes correspondent plus ou moins directement à des divinités ougaritiques (en particulier : *in ātn* ≈ *ilib*, *itb* ≈ *b’l*, *imgn* ≈ *špš*) et d’autres figurent par ailleurs dans ces textes rituels sans avoir percé d’autres niveaux de la culture ougaritique (par ex. *ātbt*, *ndbg*).

Si ce texte hurrite reflète une pratique rituelle similaire à celle qui est rapportée dans les textes ougaritiques, la liste de divinités laisse entendre qu’un sacrifice particulier fut offert pour chaque dieu — il ne s’agit pas d’un seul sacrifice en l’honneur des quatorze nommés. Cela étant, le nombre total de victimes est de quatre-vingt-dix-huit (7 x 14).

### Commentaire

Lignes 1-10. Voir l’*editio princeps*<sup>5</sup>.

Ligne 11. Cette ligne fournit l’élément ougaritique de ce texte hurro-ougaritique, et elle témoigne, comme le font d’autres textes linguistiquement mélangés, du syncrétisme religieux et linguistique du culte à Ougarit<sup>6</sup>.

4. D’après Lipiński, la divinité mésopotamienne *Ea* (ici, l. 6) « ne figure jamais dans les rituels en langue ougaritique ... en raison de son identification complète à Kothar » (*UF* 20 [1988], p. 138).

5. Sur *iwrn prznd* (l. 4) et *in ārdnd* (l. 9), voir Astour, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 53-54, et 48, 54.

6. Cf. Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-80.

## Chapitre 41 : RS 24.255

RS 24.255 = DO 6597 = *Ugaritica* VII, p. 140-43<sup>1</sup> = *KTU* 1.111

Fig. 20

*Dimensions* : hauteur 107 mm ; largeur 70 mm ; épaisseur 19 mm.

*État* : Tablette dont il manque le coin inférieur gauche (la fin des lignes 9-15).

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est en général typique des textes rituels de la 24<sup>e</sup> campagne, à l'exception du {t} qui se fait par deux impressions très nettes du calame. La possibilité de confusion entre {t} et {'} existe, car le côté gauche du {'} peut être presque vertical<sup>2</sup>, et les deux signes ne se distinguent donc que par la longueur de ce côté et par la netteté du côté inférieur (l'angle de ce côté étant normalement moins abrupt dans le cas du {'}).

Bien que le clou séparateur soit ici parfois un peu plus grand que d'ordinaire dans ces textes de la vingt-quatrième campagne, le principe en reste le même, à savoir que le scribe a voulu produire un trait vertical plutôt qu'un clou. Le résultat en est, pour l'œil de l'épigraphiste, que la « tête » du séparateur est moins grande et moins nettement triangulaire que dans le cas du clou vertical.

Si on trouve plusieurs ratures et corrections, l'écriture elle-même est sûre et la forme de chaque signe est assez uniforme pour que l'on puisse parler d'une main expérimentée. Il n'existe que trois véritables fautes (1. 8 š<t>mm, 17 t̂<t><sup>3</sup>, 21 {pt} → {k}), dont la dernière n'est qu'une question d'espacement. Le second {t} à la l. 21 est aussi à la limite de l'uniformité par rapport aux autres exemplaires de ce texte. Ces quelques imperfections nous paraissent insuffisantes, devant l'uniformité générale du *ductus*, pour révéler ici un scribe inexpérimenté<sup>4</sup> ; la combinaison d'uniformité épigraphique et de fautes d'écriture indique peut-être un scribe de formation hurrite<sup>5</sup>, mais la question des rapports entre les scribes des textes ougaritiques, accadiens, et hurrites est difficile à traiter face à l'absence générale de colophons.

En dessous du texte au *recto* se trouve un espace anépigraphé d'environ 13 mm où un texte primitif a peut-être été effacé : sur la partie de la tablette qui est conservée en cet endroit on voit de larges stries horizontales. La tranche inférieure, du reste assez étroite, est aussi anépigraphée.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3771 à 1,10 m. Ce point topographique se situe dans la partie occidentale de la pièce dénommée « Cella aux tablettes » et que partage une « cloison »<sup>6</sup>. Trois tablettes et un grand nombre de fragments furent découverts en ce « nid de tablettes »<sup>7</sup>.

---

1. L'éditeur a attribué par erreur le numéro de campagne de cette tablette à RS 24.284 et *vice versa*. Cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 509 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 117-18, 127-28, 497 ; Dietrich et Loretz, *UF* 10 (1978), p. 420 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 165, n. 5 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 300, 302. On peut être certain, d'après les dimensions indiquées dans l'inventaire pour ces deux tablettes que, au moins au moment où il fut dressé, les tablettes portaient les numéros indiqués dans *TEO* (on connaît la confusion de numéro entre le classement de chantier et la préparation de l'inventaire officiel déposé au musée : cf. Pardee, *ibid.*, p. 193-94, n. 5, au sujet de RS 24.312 et RS 24.325).

2. Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 269 : type « C », exemple à gauche.

3. Voir la remarque textuelle et le commentaire.

4. De Moor, *UF* 11 (1979), p. 652, n. 86.

5. Xella, *TRUI* (1981), p. 312.

6. Voir les plans dans *Ugaritica* VII (1978), après la page 154 ; et chez Courtois, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 4. Pour la description du lieu de trouvaille, voir Courtois, *ibid.*, p. 7. Le point topographique se trouve en photo *ibid.*, p. 8, fig. 2/7 (nous n'arrivons pas à identifier le grand fragment au premier plan de la photo, mais il ressemble plutôt à RS 24.256 qu'à cette tablette-ci).

7. Courtois, *ibid.* ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 165-66, n. 5. Pour la liste, voir Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453-54.

*Editio princeps* : s, *Ugaritica* VII (1978), p. 140-43 (la copie est d'A. Herdner<sup>8</sup>) ; Laroche a publié, en transcription, sans copie, les parties hourrites du texte dans *Ugaritica* V (1968), p. 509 (photo de moulage dans *Ugaritica* VII, p. 142 ; photo de la tablette chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XXVI).

#### Principales études

Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 21-31.

---- *Religión* (1992), p. 134-39.

Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 509.

Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 140-43.

Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 73-74, 78-80.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 194-96.

Xella, *TRU* I (1981), p. 310-14.

#### Texte

##### Recto

1) il . prz . l md .

2) tlt ymm . l lgz y'rb

3) mlk . áthhlm<sup>9</sup> in . átnđ .

4) ild . ttd . kmrbnd .

5) kdgd in przd

6) nkld . šrpm . 'šrm .

7) gdlt . klhn . š l yrh

8) šmm<sup>10</sup> . áthlm . in l-l[-]l<sup>11</sup> .

9) ild . ttd . l-l[...]

10) kdgd . š . iyfdl [...]

11) in árdndl[...]

12) tmgnd . l-l[...]<sup>12</sup>

##### Verso

13) 'lm l-l[...]

14) -tn . álpml [...]

15) b tlt . dqr h[...]

16) šb<sup>c</sup> . álpml l-l<sup>13</sup>

17) il mlk . šb<sup>c</sup> . l-(-)l<sup>14</sup>

18) kmll . d 'ttr š

19) d . trht tár

20) š . lnh . w l ib

21) tpt - l-(-)<sup>15</sup>l . hy bh

22) mth . l tšlm .

23) l<sup>c</sup>ln .

#### Remarques textuelles

Le trait horizontal au-dessus de la première ligne est certain (absent dans *KTU*).

1) Le clou séparateur à la fin de la ligne est certain (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

Le trait horizontal entre les lignes 1 et 2 est certain (absent sur la copie de l'*editio princeps* et dans *KTU*) : on n'en voit que des brins du fait que le haut des signes de la ligne 2 a été posé sur le trait, et non pas en dessous, comme cela se fait d'ordinaire.

2) Il n'y a pas de séparateur après {tlt} (Milik en indique un, qui est absent sur la copie, comme dans *KTU*).

Le huitième signe est plutôt {l} que { . š } (Milik), comme on le voit sur la copie de l'*editio princeps* : bien que le premier clou soit un peu plus court que les deux autres, sa tête est nettement gravée en forme de triangle. Ce {l} n'est pas placé sur un {y}, comme l'ont pensé les auteurs de *KTU* (c'est sans doute les restes du trait séparateur horizontal qui les a déroutés).

8. Voir *Ugaritica* VII (1978), p. 135.

9. Lire {áth<h>lm}.

10. Généralement on corrige pour lire {š<l>mm}.

11. Lire probablement {l-á[t]fndl} (voir la remarque textuelle).

12. Un trait horizontal et plusieurs signes sont effacés après la ligne 12 (voir la remarque textuelle).

13. Devant {l}, lire soit { . }, soit { ' } (voir la remarque textuelle et le commentaire).

14. Lire soit {n} sur signe effacé, soit {tā} (voir la remarque textuelle et le commentaire).

15. Lire soit {tg}, soit {m}, soit {gm} (voir la remarque textuelle et le commentaire).



Les signes suivants sont sûrement ( $\{g\}$ ), non pas  $\{m\}$  (Milik et *KTU*) : on voit très bien les deux « ailes » du  $\{g\}$  aussi bien que les deux clous du  $\{z\}$  (voir déjà la copie dans l'*editio princeps*, où le  $\{z\}$  est bien rendu).

Le trait horizontal entre les lignes 2 et 3 est certain (absent dans *KTU*) : ici la fin du trait a été épargnée par le scribe, et la copiste l'a bien rendue.

- 3) Le deuxième mot comporte bien deux  $\{h\}$ , comme on le voit sur la copie de l'*editio princeps* et dans *KTU* (ni Laroche ni Milik n'ont signalé la dittographie).

L'avant-dernier signe est bien  $\{n\}$ , comme sur la copie du *recto* dans l'*editio princeps* (sur la copie du *verso* où sont dessinées les fins de lignes arrivant depuis le *recto*, on voit  $\{à\}$ ).

Le séparateur est certain à la fin de la ligne (fait défaut sur la copie de l'*editio princeps* et dans la transcription de *KTU*).

- 4) Les deux derniers signes, à savoir  $\{d.\}$ , font défaut sur la copie du *recto* dans l'*editio princeps*, mais se trouvent sur la copie du *verso*.

Le trait horizontal entre les lignes 5 et 6 est certain (absent dans *KTU*) : ici aussi la fin du trait a été épargnée par le scribe, et la copiste l'a bien rendue.

- 6) Les deux derniers signes, à savoir  $\{m.\}$ , font défaut sur la copie du *recto* dans l'*editio princeps*, mais se trouvent sur la copie du *verso*.

- 7) Il n'est pas certain que le troisième signe soit  $\{m\}$  (Milik et *KTU*) : le trait vertical qu'on a pris pour le clou vertical de  $\{m\}$  n'est ni profond, ni net, et semble avoir le bas plus large que le haut. Peut-être le scribe a-t-il tenté de transformer un  $\{t\}$  en  $\{m\}$  quand le texte était déjà terminé, ou, plus vraisemblablement, a-t-il essayé d'effacer un séparateur qui était en trop ?

- 8) Le reste de signe dans la lacune à droite ne provient probablement pas du séparateur (Milik), et il semble appartenir à un clou horizontal plutôt qu'à un clou oblique (Laroche et les auteurs de *KTU* lisent  $\{š\}$ ). La séquence *tlh ... il* n'étant pas attestée, tandis que *atn ... il* l'est, on préférera lire ici  $\{l'ā[t]ndl\}$ . Des traces des deux derniers signes sont visibles (Laroche a vu les traces de  $\{n\}$ , Milik de  $\{d\}$ , *KTU* des deux signes)<sup>16</sup>. Si donc la lecture de Milik était insuffisante, sa restitution du théonyme paraît valable et se trouve confirmée par les traces d'autres signes.

Souvent dans ce texte, le séparateur n'a pas une véritable « tête », mais est une simple entaille dans l'argile : on ne peut donc pas dire si celui que l'on voit ici après le dernier signe marque la fin de cette ligne ou celle de la ligne 16 (*KTU* [l. 17] ; Milik indique le séparateur aux deux lignes). Regardé depuis le *recto*, le haut du séparateur n'a pas de « tête » ; regardé depuis le *verso*, sa tête a disparu. L'usage du séparateur par ce scribe pour marquer la fin des lignes qui mordent sur le *verso* (l. 3, 4 et 6), nous font penser qu'il s'agit ici du même fait. Cette question de l'appartenance du séparateur à la ligne 8 ou à la ligne 16 est sans importance pour évaluer les tentatives de restitution à la fin de la ligne 16 (voir plus bas, remarques sur l. 16), car ce séparateur marque de toute façon la limite entre les deux lignes (acceptant que les signes  $\{ndl\}$  appartiennent à la ligne 8, comme le font tous les auteurs récents).

- 9) D'après les traces conservées du dernier signe visible, on ne peut trancher entre  $\{k\}$  et  $\{r\}$ . Le fait que le troisième clou de  $\{k\}$  peut s'écrire au niveau du clou supérieur de la première rangée semble pourtant légitimer la lecture que le contexte demande, aussi bien que la phonétique hourrite ( $/r/$  ne se trouvant pas en début de mot), à savoir  $\{k[mrnd]\}$  (selon tous les éditeurs — nous n'avons trouvé aucune trace du quatrième clou que l'on voit sur la copie dans l'*editio princeps* ; il semble s'agir d'une faute). Toutefois, aucune trace du  $\{m\}$  n'est visible (contre *KTU*).

- 10) La copie de cette ligne dans l'*editio princeps* est nettement insuffisante, car elle ne montre ni le premier signe, ni le clou inférieur du  $\{i\}$ , et à la place de  $\{yfdl\}$  on voit un séparateur.

On voit une partie du côté gauche du second  $\{d\}$  (avec *KTU*).

- 11) Le premier signe est certainement  $\{i\}$  (sur la copie on voit  $\{h\}$ ), et les restes du deuxième signe sont assez bien conservés pour permettre l'omission de l'indicateur de lecture douteuse (avec *KTU*, contre Milik ; sur la copie dans l'*editio princeps* n'est portée aucune trace du deuxième signe).

- 12) On voit une trace de signe dans la lacune à droite (avec *KTU*). Ce reste convient à la restitution de  $\{n\}$ , pour lire  $\{ln[kl]\}$ , d'après RS 24.254:7-8.

On ne voudra pas indiquer un trait horizontal après la ligne 12 et une treizième ligne au *recto*, car le scribe les a effacés tous les deux (dans l'*editio princeps* le trait horizontal est indiqué, mais non pas la ligne d'écriture en dessous ; les auteurs de *KTU* indiquent que les signes sont effacés mais n'en font pas de même pour le trait séparateur ; ceux-ci numérotent la première ligne du *verso* comme étant la 14, ce

16. Ces auteurs ont aussi pris ces deux signes comme appartenant à la ligne 16 (voir la remarque textuelle à cette ligne).

qui ne suit évidemment pas le désir du scribe). Le premier signe effacé étant probablement le même qu'à la première ligne au *verso*, on conjecturera avec vraisemblance que le scribe a commencé à écrire ici la ligne dont le premier mot est 'Im et qu'il s'est ravisé pour relancer son texte au *verso*.

13) On voit au-dessus des restes de cette ligne un trait séparateur, absent dans *KTU* et que nous avons omis par mégarde dans notre présentation dans *Bilinguisme*.

14) On ne peut pas identifier le signe effacé au début de la ligne comme étant {à} (avec *KTU*, contre Milik). On voit une trace du {p} (avec *KTU*, contre Milik) et les deux clous du {m} sont partiellement visibles (avec Milik, contre *KTU*).

16) La forme du clou vertical après {âlp} est ambigu : trop petit pour {g}, trop vertical pour {'} (la lecture de Milik et de *KTU*), trop large pour le séparateur : on l'interprétera donc d'après le contexte (voir le commentaire).

Le séparateur qu'indiquent Milik et *KTU* après {l} marque la limite entre cette ligne et la ligne 8, sa forme et son état de conservation interdisant de savoir si, en fait, il fut placé par le scribe après la ligne 8 ou après celle-ci. Les deux signes indéchiffrables indiqués par les auteurs de *KTU* après ce séparateur sont en fait les deux derniers signes de la ligne 8, à savoir {nd}, indéchiffrables ici du fait qu'ils sont sens dessus dessous lorsqu'on les regarde depuis le *verso*. Le fait que les signes {'nd .l} touchent presque au {l} ne laisse pas de doute sur le fait que celui-ci est le dernier signe de cette ligne, interdisant toute tentative de lecture/restitution ici après ce {l} <sup>17</sup>.

17) Les signes {šb} sont placés chacun sur un signe effacé, mais les signes du premier état ne s'identifient pas facilement (pour *KTU* il s'agirait de {bš}). C'est vraisemblablement un trait oblique restant du premier état et qui longe le côté droit du {b} qui a fait croire à Milik qu'il se soit agi de {d} (la copiste a indiqué {û}, mais on ne peut douter des deux clous inférieurs).

Après le séparateur on trouve un complexe de clous qui représentent soit {n}, où le premier clou aurait été placé sur un clou vertical mal effacé, soit {tâ} (Milik), où le clou horizontal aurait été beaucoup plus profondément inscrit que le clou vertical et où le scribe n'aurait laissé aucun espace entre les deux signes, soit {n}, où le premier clou aurait été écrit sur un séparateur fautif. La lecture que l'on rencontre dans *KTU*, à savoir « (Rasur : i) » ne reflète point ce qui se trouve sur la tablette : non seulement le clou inférieur de {i} dans ce texte est-il très gros, mais on voit clairement ici trois clous horizontaux de fil, très nettement inscrits, non pas une rature. Cet ensemble de clous constitue sûrement la dernière écriture de cette ligne <sup>18</sup>.

18) Les trois premiers clous constituent sans doute possible {k} (Milik), non pas {p'} (*KTU*), qu'on ne pourrait lire que comme correction du texte. En corrigeant, on pourrait aussi lire {w<sup>1</sup> glt}.

19) Le premier signe est sûrement un {d} dont le côté gauche est un peu aplati ; si le scribe a voulu le corriger en {b} il a mal fait son travail (Milik et *KTU* lisent {b} sans indication de texte corrigé ; la copiste montre {b}).

Bien que la pointe des deuxième et sixième signes soit un peu relevée, ces deux signes sont des clous horizontaux, et on n'en acceptera pas la lecture de {'} (contre *KTU*) <sup>19</sup>.

17. Nous insistons sur ce fait parce que l'on s'est servi de la fausse lecture rencontrée dans *KTU* – des signes {'ndl} à la ligne 8 et de ces mêmes signes comme « xx » à la ligne 16 – pour restituer ici {'ly[n]}, c'est-à-dire la divinité 'elyōn connue par la Bible hébraïque, jusqu'ici inattestée à Ugarit (De Moor, *UF* 11 [1979], p. 652-53 ; idem, *Gordon* [1980], 185, n. 73a ; cf. Loretz, *Ugarit* [1990], p. 153, n. 476), restitution à laquelle on ne peut évidemment prêter aucune valeur. Il ne peut s'agir non plus de la lecture « 'l{.} [yh] », à savoir le terme désignant la « pièce supérieure » connu par plusieurs textes rituels, comportant le suffixe adverbial (Xella, *TRU* I [1981], p. 313), ni du mot 'Im, « veaux » (dont nous avons disputé l'existence en RS 24.253:32), que del Olmo Lete propose de voir ici en restituant le {m} (*AuOr* 8 [1990], p. 27 ; *Religión* [1992], p. 136). La présence ici de la préposition l, que le savant espagnol restitue après sa lecture de {'l[m]}, est évidemment hors de propos. Rappelons que la question de l'appartenance du séparateur à cette ligne ou à la ligne 8 est sans importance pour évaluer ces tentatives de restitution, car ce séparateur marque de toute façon la limite entre les deux lignes.

18. Donc, si on veut lire ici tât, « brebis », comme nous le faisons, il s'agit d'une correction du texte, non pas de la restitution d'un signe disparu (contre De Moor, *UF* 11 [1979], p. 652, n. 84).

19. Cf. Xella, *UF* 13 (1981), p. 329.

Il n'existe certainement pas de séparateur à la fin de la ligne : le séparateur que l'on voit après {tār} a sa pointe vers le haut (lorsqu'on le regarde en orientant la tablette pour lire le texte du *verso*) et appartient sans doute possible à la ligne 6<sup>20</sup>.

Le {š} du mot *tārš* se trouve à la ligne suivante parce que la fin de la ligne 6 s'est étendue sur le *verso*, et la place était pour cette raison insuffisante pour le dernier signe du verbe à la ligne 19.

- 21) À gauche de la marge se trouve un clou horizontal (absent dans *KTU*). Après, on lit {p} + {t/'} (avec une nette préférence pour {t}) : on ne pourrait lire {k} (*l'editio princeps*) que comme correction. Après un signe entièrement effacé, on trouve un ensemble de clous qui représentent soit {tg}, où le scribe n'aurait pas laissé d'espace entre les deux signes, soit {m} (*KTU*), où le premier clou aurait été placé sur un clou vertical mal effacé, soit {gm} (*Milik*), où le clou horizontal du {m} aurait été placé sur le {g}<sup>21</sup>. Remarque que le clou vertical qui se voit sous le clou horizontal immédiatement après le signe effacé semble trop profond pour qu'il soit question du séparateur.
- 23) Le premier signe est très endommagé. Le {'} de *KTU* est possible, mais il lui faut tout de même l'indicateur de lecture douteuse.

### Traduction

#### Recto

- 
- 1) Le(s) dieu(x) (de) PRZ. Pour l'espace de
- 
- 2) trois jours le roi entre au LGZ.
- 
- 3) Sacrifice- 'aṭḥulumma : pour 'Ene 'Attanni (le dieu père),
- 
- 4) pour 'Ilu, pour Tettub, pour Kumarbi,
- 
- 5) pour Kuḏuḡ, pour le dieu le PRZ,
- 
- 6) pour Nikkal. (Comme) sacrifices-šrp : des oiseaux,
- 
- 7) tous découpés<sup>22</sup>. (Un) bélier pour Yariḥu
- 
- 8) (comme) sacrifice de b<ie>n-être. Sacrifice- 'aṭḥulumma : pour 'Ene 'A[tt]a[n]ni (le dieu père),
- 
- 9) pour 'Ilu, pour Tettub, pour Ku[marbi,]
- 
- 10) pour Kuḏuḡ ; (un) bélier pour 'Eya, [pour 'Attabi,]<sup>23</sup>
- 
- 11) pour le dieu 'Arde, [...] <sup>24</sup>
- 
- 12) pour Timegini (le dieu soleil), [...] <sup>25</sup>

#### Verso

- 
- 13) Au (jour) suivant [...]
- 
- 14) - deux bœufs [...]
- 

20. Aucun des principaux éditeurs n'indique le séparateur à la fin de la ligne 19, mais on le trouve chez De Moor, *UF* 11 (1979), p. 652 (aussi, la lecture se trouve maintenant dans *CAT*). Le séparateur constituerait un argument en faveur de l'interprétation du savant néerlandais, tandis que son absence permet une autre répartition des signes (voir ici plus bas et le commentaire).

21. Cf. Healey, *UF* 15 (1983), p. 50.

22. Lire {gdt} (voir la remarque textuelle et le commentaire).

23. Restitution conjecturale d'après RS 24.254:6 et les listes nominatives divines hourrites (voir Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 509).

24. Restituer peut-être le théonyme *Nubadig*, comme en RS 24.254:9-10.

25. Restituer peut-être le théonyme *Nikkal*, comme en RS 24.254:7-8 (voir la remarque textuelle).

15) Au trois(ième jour), un/des DQR de H[...] ;

16) sept bœufs au compte du <sup>26</sup>

17) dieu *Milku*, sept breb<is>

18) parfaites de ‘*Aṭtaru Ša-*

19) *dī* : c’est la dot que tu

20) lui demanderas. Et à ‘*Ibbu*

21) tu (la) remettras intégralement <sup>! 27</sup>. Quant à elle, (de) son propre

22) bétail elle n’en

23) rendra pas (d’après ce compte).

Structure du texte

La structure chronologique est assez claire : on trouve au début la mention de « trois jours » (l. 2), et au verso la mention du « jour suivant » (l. 13) et du « troisième jour » (l. 15).

Assez claire aussi la structure sacrificielle du premier jour, la principale question étant de savoir si le sacrifice-*āthlm* recouvre les types de sacrifices ougaritiques (*šrp* et *šlmm*), selon la structure que suppose del Olmo Lete <sup>28</sup>, ou s’il s’agit de trois types distincts, comme le pense Tarragon <sup>29</sup>. Nous avons adopté la seconde analyse, car le sacrifice-*āthlm* semble proche par son sens de DBH en ougaritique, et cette dernière racine, du moins sous forme nominale, ne s’emploie pas généralement comme catégorie sous laquelle se rangent les *šrp* et les *šlmm*. Nous reconnaissons, toutefois, qu’aucun texte découvert jusqu’à ce jour n’oblige à accepter l’une ou l’autre de ces deux interprétations — et la certitude attendra donc cette éventuelle découverte.

Les événements du deuxième jour n’occupent que deux lignes, et les seuls mots conservés indiquent un rituel sacrificiel.

Le grand problème, c’est le sens du texte ordonnant les événements du troisième jour et le rapport entre ces événements et ceux du premier jour. Voici brièvement nos solutions à ces problèmes : le texte aux lignes 16-23 parle des fiançailles de ‘*Aṭtaru Šadī*, dont le père est *Milku* et la fiancée ‘*Ibbu*. Si rapport il y a entre *il prz* (l. 1) et ces lignes, la première formule sera soit au singulier pour porter sur l’un ou l’autre des deux dieux nommés aux lignes 17-19, soit au pluriel pour englober les trois divinités figurant dans la dernière section.

Les dieux

l. 1-3	l. 3-6	l. 6-7	l. 7-8	l. 8-10	l. 10-12	l. 13-14	l. 15	l. 16-23
Ø	<i>āthlm</i>	<i>šrp</i>	<i>š&lt;l&gt;mm</i>	<i>āthlm</i>	<i>āthlm</i>	inconnu	inconnu	<i>trht</i>
<i>il prz</i>	<i>in ātn</i>	aucun	<i>yrh</i>	<i>in ʾā[ʾt]nʾiy</i>	[...]	[...]	<i>mʾk</i>	
	<i>il</i>			<i>il</i>	[ <i>ātb</i> ]			<i>ʾtrt šd</i>
	<i>tṭb</i>			<i>tṭb</i>	<i>in āʾd</i>			<i>ib</i>
	<i>kmrb</i>			<i>ʾkʾ[mrb]</i>	<i>nbdg</i> ?			
	<i>kdg</i>			<i>kdg</i>	<i>tmgn</i>			
	<i>in przn</i>				<i>ʾnʾ[kl]</i> ?			
	<i>nkl</i>							

Sommaire des offrandes

Lignes 3-6 : sacrifice-*āthlm* dont le contenu n’est pas précisé pour chacune des divinités nommées (sept au total).

26. Lire {ʾ} (voir la remarque textuelle et le commentaire).  
27. Lire {tkʾmʾl}, littéralement : « tu (la) parferas » (voir la remarque textuelle et le commentaire).  
28. *AuOr* 8 (1990), p. 26, 29 ; idem, *Religión* (1992), p. 135, 137.  
29. *TO II* (1989), p. 194-95.

Lignes 6-7 : un nombre non précisé de sacrifices-šrp : des oiseaux.

Lignes 7-8 : un sacrifice-š<h>mm : un bélier.

Lignes 8-10 : sacrifice-âthlm dont le contenu n'est pas précisé pour chacune des divinités nommées (cinq au total).

Lignes 10-12 : sacrifice-âthlm consistant en un bélier pour chacune des divinités nommées (probablement six au total<sup>30</sup>).

Lignes 13-14 : n-sacrifices de type inconnu, comprenant au moins deux bœufs.

Ligne 15 : une (+ n<sup>?</sup>) offrande de type inconnu : un/des DQR de H[...].

Lignes 16-23 : quatorze offrandes-trht : sept bœufs et sept breb<is> parfaites.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

ib : sept bœufs et sept breb<is> en dot de la part de mlk et 'tr šd (l. 16-23).

iy : un bélier (l. 10 = âthlm).

il : deux sacrifices-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 4, 9).

in ârd : un bélier (l. 11 = âthlm).

in âtn : deux sacrifices-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 3, 8).

in przn : un sacrifice-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 5).

[âtb] : un bélier (l. 10 = âthlm).

yrh : un bélier (l. 7-8 = š<h>mm).

kmb : deux sacrifices-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 4, 9).

kdg : deux sacrifices-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 5, 10).

[nbdg] : un bélier (l. 11 = âthlm).

nkl : un sacrifice-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 6) ; 'n[kl]<sup>?</sup> : un bélier (l. 12 = âthlm).

tmgn : un bélier (l. 12 = âthlm).

tib : deux sacrifices-âthlm dont le contenu n'est pas précisé (l. 4, 9).

Sans désignation de bénéficiaire : des oiseaux (l. 6-7 = šrp)<sup>31</sup>.

Divinité inconnue : deux bœufs (l. 13-14 = de type inconnu) ; un/des DQR de H[...] (l. 15 = de type inconnu).

#### Commentaire

Ligne 1. Les deux premiers mots correspondent superficiellement à la formule hourrite *in prz*, que l'on rencontre plus bas à la ligne 5 (correspondant vraisemblablement à *iwm prz* en RS 24.254:4)<sup>32</sup>. Nous disons « superficiellement », car l'orthographe ougaritique ne permet pas de déterminer si le premier mot est au singulier ou au pluriel, et, l'élément *prz* étant vraisemblablement un toponyme, la formule pourrait être au pluriel et signifier « les dieux de *prz* ». La question principale, du point de vue de ce texte-ci, est de savoir quels sont les rapports entre *il prz* ici et *in prz* à la ligne 5, et entre *il prz* et les divinités nommées dans la troisième partie du texte. On se demande, s'il n'y a aucun rapport entre *in prz* et les lignes 16-23, pourquoi la divinité figurant en tête du texte est nommée de nouveau dans la liste sacrificielle qui suit comme une divinité parmi plusieurs autres bénéficiant de sacrifices. Une interprétation plus cohérente du texte verrait dans *il prz* une sorte d'en-tête, et, le rite de trois jours culminant dans la cérémonie du troisième jour, il est logique de voir une correspondance entre l'en-tête et les figurants de cette cérémonie. Cela étant, on peut douter que la ville de *prz* soit à localiser en Mésopotamie (la thèse d'Astour) ; un lieu plus au nord-ouest conviendrait mieux au syncrétisme

30. Voir les notes à la traduction de ces lignes, en bas de page.

31. S'agit-il de deux oiseaux (le nombre qui semble être ordinaire lorsqu'il s'agit de l'offrande d'oiseaux) pour chacune des divinités précédemment nommées ?

32. Cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 508 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 25 et la note 30, p. 29 et la note 52 ; idem, *Religión* (1992), p. 134 et la note 94, p. 137 et la note 116 ; cf. Astour, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 53-54. D'autres voient ici un anthroponyme (Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 140 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 312 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 194, n. 154), analyse contredite par le séparateur.

hourrite et ouest-sémitique que suppose notre analyse de ce texte. Pour Laroche<sup>33</sup>, *prz* serait une épithète divine.

Dans cette correspondance entre *il prz* et les lignes 16-23, on pourrait soit prendre *il prz* pour un singulier et voir une correspondance entre la divinité de la ligne 1 et l'un ou l'autre des deux dieux masculins nommés aux lignes 17-19, à savoir *Milku* ou '*Attaru Šadī*<sup>34</sup>, soit analyser *il* comme étant au pluriel et songer à l'identité entre « les dieux de PRZ » et les trois divinités nommées dans la troisième section.

On a été généralement d'accord jusqu'à l'étude de del Olmo Lete pour voir dans les signes {lmd} un seul mot signifiant « apprenti », interprété comme « apprenti scribe »<sup>35</sup> ; mais le savant espagnol a proposé de voir dans {lmd} une formule comportant la préposition *l* et un nom *md*, désignant une « mesure » de temps<sup>36</sup>. Bien que la racine MD(D) n'ait pas donné de mot signifiant « laps de temps », la formule arabe *muddatu<sup>n</sup> min 'azzamāni*, « espace de temps », montre que la notion du temps peut s'associer à un terme dérivé de cette racine.

Si on n'admet pas cette explication de {lmd}, on songera à l'épithète *lmd*, mais attachée à la divinité *il prz*.

Ligne 2. La nouvelle lecture du troisième mot aura deux heureux résultats : celui de retrancher le pluriel insolite *llm* pour *ll*, « la nuit »<sup>37</sup>, et celui de fournir l'indication du lieu où « entre » le roi, éliminant l'interprétation du texte selon laquelle le roi « meurt » au cours de la cérémonie<sup>38</sup>. Mais la lecture n'est pas sans problème, car la racine LGZ est jusqu'ici inconnue en ougaritique. D'après l'arabe, il s'agirait d'un lieu « secret », d'un « labyrinthe »<sup>39</sup>. Cela n'est pas dit, mais on peut conjecturer que la cérémonie des trois jours, au cours de laquelle le roi n'est plus nommé, ait eu lieu dans cet endroit.

Lignes 3-12. Le premier jour est consacré entièrement à quatre séries de sacrifices : (1) des sacrifices-*āthlm* à sept divinités (l'expression est hourrite et la plupart des divinités le sont aussi) ; (2) des sacrifices-*šrp* d'oiseaux (l'expression est ougaritique, mais les bénéficiaires ne sont pas nommés ; seraient-ils ceux des lignes précédentes ou les '*Ināšu 'Ilīma* habituels ?) ; (3) un sacrifice-*šlmm* (exprimé en ougaritique, pour la divinité lunaire ouest-sémitique *Yarihu*) ; (4) une double série de sacrifices-*āthlm*, la première n'ayant pas de victime désignée, la seconde ayant pour victime le bélier (ici aussi la forme de l'expression est hourrite, comme le sont la plupart des divinités).

Lignes 5-7. Concernant l'association ici de *Kuḏuḡ*, *Nikkal* et *Yarihu*, divinités lunaires d'origine hourrite, sumérienne et ouest-sémitique, respectivement, voir l'étude par del Olmo Lete, *AuOr* 9 (1991), p. 67-75, en particulier p. 69.

33. *Ugaritica* V (1968), p. 508, 537.

34. L'un ou l'autre serait la divinité principale de la ville de PRZ. Il n'existe aucune base pour trouver une identité philologique entre *mlk* et *prz* (cf. del Olmo Lete, *AuOr* 8 [1990], p. 29, n. 52 ; idem, *Religiōn* [1992], p. 137, n. 116).

35. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 140 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 311 (avec deux points d'interrogation), 312 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 194, n. 154. Sans fournir leur interprétation globale, Dietrich, Loretz et Sanmartín se sont demandé si {lmd} ne pouvait au moins en partie s'attacher à {prz} (*UF* 7 [1975], p. 166).

36. *AuOr* 8 (1990), p. 25, n. 31 ; *Religiōn* (1992), p. 135, n. 95 ; cf. *AuOr* 8 (1990), p. 188.

37. Le pluriel de *ll* n'est pas encore attesté en ougaritique, mais dans les autres langues ouest-sémitiques le morphème est *-āl-*.

38. Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 28-29 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 137 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 56.

39. Sans indication supplémentaire, on n'acceptera pas que la glose « trou avec des issues tortueuses, comme ceux d'un lézard » (Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire* [1940] II, p. 1005) puisse être mise au service de l'interprétation funéraire du texte.

Ligne 7. Le troisième signe n'ayant pas le clou vertical net de {m}, le sens du passage indique la lecture {gdt} (*gdm* signifierait « chevreux »<sup>40</sup>). Le suffixe *-hn* attaché au mot suivant a embarrassé les commentateurs qui y ont prêté attention<sup>41</sup>. Maintenant on peut faire porter et *gdt* et ce suffixe sur *šrm*, que l'on sait être de genre féminin. *gdt* sera un adjectif (participe passif ?) de √GDD, « couper ». Si cette analyse est admise, elle interdit celle de *šrm* comme étant au singulier<sup>42</sup>.

Lignes 10-12. On trouvera plus haut notes 23-25 la justification d'après RS 24.254 des restitutions à la fin de ces lignes.

Lignes 13-14. Au deuxième jour aussi, pour autant que l'état du texte permette de le savoir, le rituel est sacrificiel.

Lignes 15-23. Le moment principal du rite est le troisième jour. Il ne s'agit plus de sacrifices, mais d'une dot en vue d'un mariage divin. On pensera que le rite s'effectue avec les éléments terrestres, et qu'il était vu comme miroir d'événements ayant lieu dans la sphère des dieux. On peut être certain qu'il s'agit toujours d'un texte rituel, car la présentation ne convient pas à un document appartenant au droit matrimonial.

Ligne 15. La lacune à la fin de la ligne 15 nous empêche de savoir si cette offrande fait partie de la *trht* indiquée aux lignes 16-18 ou s'il s'agit d'un acte préparatoire.

Le mot *dqr* est nouveau<sup>43</sup> : on l'a rapproché de l'accadien *diqāru*, « bol »<sup>44</sup>. Xella propose la restitution de {dqr ḥ[mš]}, « un bol de vinaigre »<sup>45</sup>.

Lignes 16-17. Le signe après {ālp} est ici pris pour un {ḥ}, suivant les éditeurs qui nous ont précédé, non tant en raison de sa forme, qui est ambiguë, qu'en raison du contexte : ici il n'est pas question de la destination des bœufs (*šb<sup>c</sup> ālp m l*, « sept bœufs pour ... »)<sup>46</sup>, mais, dans ce passage où on fixe la dot, de l'origine des bœufs. Il s'agit donc de la préposition *ḥl* indiquant le débiteur dans une transaction commerciale.

L'expression « *ḥlu* le roi »<sup>47</sup> sonnait faux dans un texte de ce genre, nous préférons interpréter *il mlk* comme signifiant « le divin *Milku* »<sup>48</sup>. Il s'agirait d'une précision pour éviter la confusion possible avec *mlk*, « le roi » (l. 3).

40. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 311 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 195 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 26 ; idem, *Religión* (1992), p. 135 ; idem, *BSA* 7 (1993), p. 186-87, 189.

41. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 26, n. 37 ; idem, *Religión* (1992), p. 135, n. 101 ; cf. idem, *BSA* 7 (1993), p. 186-87, 189.

42. Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57.

43. Cf. l'anthroponyme *dqry*, que Gröndahl (*PTU* [1967], p. 125) explique par la racine *dqr* en hébreu et araméen, qui a le sens de « percer ».

44. Xella, *TRU* I (1981), p. 311, 313 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 329 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 195, n. 157 ; cf. del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 27 ; idem, *Religión* (1992), p. 136. Si le texte était plus sûr, il permettrait peut-être un progrès dans l'interprétation du mot ougaritique *dkrt* : il interdirait au moins de dériver ce mot de l'accadien *diqāru*, obligeant le lexicographe à chercher une autre étymologie (cf. Aistleitner, *WUS* [1963], § 741 ; del Olmo Lete, *MLC* [1981], p. 536 ; Gordon, *UT* [1965], § 19.661 ; Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 118 ; et les éléments bibliographiques en *Afo* 34 [1987], p. 389).

45. Ibid. La restitution de {ḥ[mr]} proposée dans *KTU* (p. 118) est mystérieuse (cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 37), car *hmr* signifie « âne ». Le mot désignant une sorte de vin s'écrit {ḥmr}.

46. Milik traduit la préposition *ḥl* ici par « en l'honneur de » (*Ugaritica* VII [1978], p. 141), sens qui ne convient ni à l'usage de la préposition dans d'autres genres de textes, ni à l'usage des textes rituels, où la préposition *l* s'emploie pour indiquer le bénéficiaire.

47. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 ; De Moor, *UF* 11 (1979), p. 652 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 313 (envisageant aussi qu'il puisse s'agir d'un titre de *Rašap*) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 195. Malgré la vocalisation « *Milku* » (on sait que le nom commun se vocalisait /malku/), cette interprétation semble correspondre à celle qu'a choisie del Olmo Lete, car il remarque qu'« Es cierto que *il mlk* es calificativo de *Ilu* en la mitología, pero en los textos culturales *mlk* es una divinidad diferente » (*Religión* [1992], p. 136, n. 108 [correction de *AuOr* 8 (1990), p. 27, n. 44, où la formule « Es cierto que *mlk* es calificativo de *Ilu* en la

Si les sept bœufs étaient « au compte du » dieu *Milku*, les sept brebis « appartiennent à » ‘*Attaru Šadī* (l. 17-19). Que signifie la distinction ? Sans doute que le premier est le père du fiancé, le second le fiancé lui-même.

Lignes 17-18. Pour interpréter la fin de la ligne 17, on peut lier le dernier complexe de clous à la ligne suivante de deux façons : soit {tā<t> kmlt} <sup>49</sup>, « brebis parfaites » <sup>50</sup>, soit {nkmlt}, « des parfaites ». Ne trouvant pas d'antécédent auquel le participe du schème-N puisse se reporter, nous choisissons la première solution.

Lignes 18-19. Ce texte atteste pour la première fois l'existence de la divinité masculine correspondant à ‘*Attaru Šadī* <sup>51</sup>. Il atteste en même temps, si notre interprétation est correcte, le nom du père du dieu (et de la déesse aussi ?), à savoir *Milku*.

Ligne 19. Le verbe *trḥ* est bien attesté en ougaritique, mais le nom *trḥt*, correspondant pour son sens à l'accadien *terḥatu*, « la dot », est attesté ici pour la première fois <sup>52</sup>.

Lignes 20-23. Les difficultés épigraphiques que l'on rencontre dans la ligne 21 constituent un obstacle à l'interprétation cohérente de ces lignes qui paraît actuellement insurmontable : le nombre de lectures, corrections et répartitions des signes est trop grand. Nous les indiquons selon la correction des deuxième et troisième signes, et selon la répartition des signes autour du trait séparateur :

1) w l īb tpt <sup>53</sup> tgl/gml/ml hybh

2) w l īb tk tgl/gml/ml hybh (corrigeant {pt} en {k}) <sup>54</sup>

mitología » laissait croire que *il mlk* ici n'aurait pas la même fonction que *mlk* dans les textes mythologiques]).

48. Tropper, *Nekromantie* (1989), p. 234, n. 127. Pour nos vues sur la divinité *Milku*, cf. *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 84-94 ; JNES 49 (1990), p. 370-72. Pour les éléments bibliographiques cf. AfO 36-37 (1989-90), p. 460-61, auxquels on ajoutera Van Der Toorn, *BiOr* 48 (1991), col. 58-59 ; Day, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 49-51 ; Puech, *DDD* (1995), col. 1076-80 ; Heider, *DDD* (1995), col. 1090-97.

49. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 ; De Moor, *UF* 11 (1979), 652 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 310 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 195 ; del Olmo Lette, *AuOr* 8 (1990), p. 27 ; idem, *Religión* (1992), p. 136. Pour la question épigraphique (il s'agit bien d'une correction du texte, non pas de la restitution d'un texte endommagé), voir la remarque textuelle et la note 18.

50. Donnant à KML le sens ouest-sémitique attesté par l'arabe (Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 141 ; del Olmo Lette, *AuOr* 8 [1990], p. 27 ; idem, *Religión* [1992], p. 136) plutôt que le sens accadien de « se fâcher » (De Moor, *UF* 11 [1979], p. 652, 653 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 311, 313 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 195-96), qui ne convient pas au passage.

51. Pour la lecture du {d} (premier signe à la ligne 19), voir la remarque textuelle. Le scribe n'a pas écrit le dernier signe du nom divin à la ligne 18 parce que le {š} touche presque au {h} qui est le dernier signe à la ligne 7, écrit sur le bord de la tablette.

52. On ne peut lire {trḥt} ici (De Moor, *UF* 11 [1979], p. 652, 653, le seul à voir ici un mot désignant « la dot ») : aucun argument épigraphique n'empêche d'attacher le second {t} au mot suivant pour lire *tarš* (voir remarque textuelle), ce qui donne un sens limpide à cette section d'un passage très difficile.

53. Ce {t} étant sensiblement plus large que le premier de la ligne, on pourrait envisager de lire à sa place {‘} (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 118). Nous ne croyons pourtant pas que celle-ci soit la bonne lecture, car le signe est tout à fait horizontal, alors que le {‘} de forme aberrante prend une forme plutôt verticale (voir {‘1} à la ligne 16). Nous expliquons la différence de taille entre les deux {t} de la ligne 21 par le fait que le premier est sur la marge gauche, ajouté vraisemblablement après coup.

54. La lecture de {tkml} était proposée par De Moor (*UF* 11 [1979], p. 652) et par Xella (*TRU* I [1981], p. 311), et a été acceptée par Tarragon (*TO* II [1989], p. 196, n. 162). Remarquons que la lecture de {tk<>ml} (De Moor) correspond mieux à la situation épigraphique que {tkm<>l} (Xella), car c'est le clou vertical sous le clou horizontal de {m} qui est fautif. Si cette lecture est admise, on peut pourtant omettre le clou vertical fautif de la transcription moderne, car le scribe a exprimé, en écrivant le {m} sur ce clou, son désir de l'effacer. Enfin, bien que partiellement effacé par le clou horizontal, le clou vertical est trop profond pour avoir été à l'origine un séparateur (voir « Caractéristiques épigraphiques » et la remarque textuelle).

La présence du séparateur après {l} infirme l'interprétation qui prend ce signe pour la particule affirmative (del Olmo Lette, *AuOr* 8 [1990], p. 28, n. 49 [le séparateur était omis dans la translittération] ; idem, *Religión* [1992], p. 137, n. 113 [la translittération est corrigée]), comme le montre l'orthographe { . l } à la ligne suivante, où il s'agit, à notre avis, de la particule négative. Si les particules consistant en un seul signe peuvent être suivies par le séparateur, l'usage assez économe du clou de séparation dans ce texte et le fait de la séquence contraire à la ligne 22 font douter de l'interprétation. En plus, l'interprétation de *tkm*



3) ces deux sortes auxquelles on ajoute une nouvelle répartition des signes autour du trait de séparation : *hy bhmth l tšlm 'ln*<sup>55</sup>.

Ayant essayé de notre mieux, mais sans y réussir, de trouver une explication conservant une lecture des premiers signes qui respecte l'espace entre le {p} et le {t'}, nous adoptons sous toute réserve la correction de {pt} en {k}, la lecture des clous se trouvant après le signe effacé comme {ml}, et la répartition des signes indiquée à (3). Cette interprétation fait appel à la lecture sans problème de la racine KML à la ligne 18, et comporte l'analyse de la forme actuelle comme verbale, schème-D<sup>56</sup>.

Malgré les difficultés de ces lignes, la présence du mot signifiant « la dot » semble assurer qu'il s'agisse de fiançailles. Cela étant, les trois noms propres du passage, dont un seul s'applique à un personnage féminin, désignent vraisemblablement la famille du fiancé et la fiancée elle-même.

Ligne 20 *lnh*. Il s'agit de la forme amplifiée par -n- de la préposition *l*<sup>57</sup> + le suffixe de la troisième personne du singulier masculin<sup>58</sup>, l'antécédent étant *Milk*, le père du fiancé, et par là l'ultime responsable des négociations en vue du mariage<sup>59</sup>.

Par la mention de la fiancée qui se nomme *'Ibbu*, notre texte donne une nouvelle perspective sur CTA 24, qui fait état du mariage de *Yarihu* et de *Nikkal*, cette dernière portant le nom double de *Nikkal-wa-'Ibbu* (CTA 24:1, cf. l. 17-18) : ici c'est *'Ibbu* en tant que divinité indépendante qui se marie<sup>60</sup>. Et au lieu du mariage avec une manifestation lunaire, le fiancé ici est une figure astrale (dans la mesure où *'Attaru Šadī* conserve la nature astrale de *'Attaru*).

Ligne 21. Notre traduction reflète la lecture {tk<sup>l</sup>m<sup>l</sup>} (voir plus haut, commentaire des lignes 20-23). Pourtant, du fait de sa présence dans le texte traitant du mariage de *Nikkal*, il est tentant de trouver dans les signes qui suivent la lettre effacée le mot *gml* (cf. CTA 24:42)<sup>61</sup>. Certes, la lecture est

comme un « término astrológico » (ibid.) dérivée d'une racine *tertie infirmae* et signifiant « se réunir » ne trouve que très peu d'appui dans le sémitique comparé.

55. Proposition de Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141 (sans commentaire).

56. Nous avons envisagé de donner à la préposition *l* à la ligne 20 l'acception de « concernant, au sujet de », et de diviser {hybh} en deux mots, soit « Quant à *'Ibbu*, elle X-era, pour sa part, en cela ». Mais nous n'avons pas trouvé de solution satisfaisante. D'abord, comme cette forme indique le nom de la fiancée et suit les formules de dotation, on s'attendrait à ce que la préposition indique le complément d'objet indirect et que le sujet du verbe soit l'officiant responsable d'assurer à la fiancée sa part, qui exprime sa demande (*tārš*) envers le père du fiancé. Ensuite, nous n'avons pas trouvé d'explication convenable des signes au début la ligne 21. Lire peut-être *w l ib tkml hy bh mth l tšlm 'ln*, « et en ce qui concerne *'Ibbu*, il ne lui manquera rien (schème-G), à elle, en cela. Quant à son mari, elle n'aura pas à lui rendre ce compte ».

57. Cf. Pardee, *UF* 8 (1977), p. 306.

58. De Moor, *UF* 11 (1979), p. 652. Il ne peut s'agir du féminin (Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 142), car la fiancée n'a pas encore été nommée (à moins que le texte soit corrigé, *Nikkal* ne peut entrer en ligne de compte ici, comme Milik l'a pensé : voir les deux notes suivantes).

59. La divinité *ngh* n'étant pas associée à *'Ibbu*, il n'existe pas de raison pour corriger *lnh* en {ln<g>h} (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 118 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 311, 312, 314 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 [1990], p. 28 ; idem, *AuOr* 9 [1991], p. 69, 74 ; idem, *Religión* [1992], p. 137 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 196). Del Olmo a proposé en note la possibilité de corriger le texte pour lire ici le théonyme *Nikkal* (*AuOr* 8, p. 28, n. 48 ; *AuOr* 9, p. 69, n. 18 ; *Religión*, p. 137, n. 112). Non seulement la correction est d'envergure sérieuse (un signe omis, un autre tourné de 90°), mais la syntaxe qui en résulte rend le passage encore plus difficile : le complément d'objet indirect ne serait pas indiqué, la préposition *l* serait répétée devant chaque élément du binôme divin, et il s'agirait alors d'un mariage avec la divinité *Nikkal-wa-'Ibbu*, déjà épouse de *Yarihu* (voir la note suivante).

60. *Nikkal* n'apparaissant dans ce texte que comme bénéficiaire de sacrifice au *recto*, il ne s'agit nullement d'« A Reference to the Wedding of Nikkal » (De Moor, *UF* 11 [1979], p. 652), mais du mariage de *'Ibbu*. On conçoit facilement que les deux divinités puissent avoir chacune une existence indépendante, lorsqu'on se souvient des rapports souvent difficiles à démêler entre *'Anatu* et *'Attartu*. Pour les éléments bibliographiques et une discussion de ce dernier problème, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 48-50. L'hypothèse selon laquelle *ib* serait d'après CTA 24 une divinité mâle, l'équivalent de *Yarihu* (Wyatt, *UF* 9 [1977], p. 285-90 ; idem, *UF* 22 [1990], p. 435 [n. 8], 437-38, 446), nous paraît difficile à admettre, et notre passage, si nous l'avons bien compris, indique le contraire.

61. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 141-43 (quelles que soient les difficultés de son interprétation, la lecture *tkl* au début de la ligne est inadmissible) ; Watson, *NUS* 23 (1980), p. 7 ; idem, *NUS* 24 (1981), p. 9.

possible — on n'aurait qu'à expliquer pourquoi le clou horizontal du {m} a été écrit sur le {g} —, mais nous n'avons pas trouvé d'explication des signes précédents qui corresponde à une interprétation générale signifiant : « et à 'Ibbu tu X-era le GML ». Cf. peut-être Gen. 9:27 *yapt 'ēlōhī'ym l'ye'pet*, interprété généralement comme ayant le sens de : « Que Dieu élargisse (l'héritage) de Yaphet. » On analyserait la forme ougaritique comme étant au schème-D, et la formule pourrait signifier : « et tu (la) <sup>62</sup> donneras à 'Ibbu en tant que bénéfice large », si elle n'ordonnait pas un don de la part de l'officiant : « et à 'Ibbu tu l'élargiras <sup>62</sup> par le moyen d'un bénéfice (supplémentaire) ».

Lignes 21-22. La répartition du mot *bhmth* sur deux lignes s'explique du fait que le {m} aurait dû se placer entre la fin des lignes 3 et 4, qui ont mordu sur le verso de la tablette de sorte que la place était insuffisante pour les signes {mth}. Ce qui s'explique difficilement est le trait horizontal après cette ligne alors que la nouvelle clause avait débuté au milieu de la ligne 21. Il paraît certain que la fonction du trait est de délimiter la dernière clause, que celle-ci débute par *hy* ou par *mth*. Nous n'avons pas trouvé d'interprétation du passage qui tienne compte du trait séparateur.

Ligne 22. La plupart des commentateurs ont pensé trouver ici le mot signifiant « la mort » <sup>63</sup>. Ce mot n'ayant pas de rapport évident avec le passage qui parle de fiançailles <sup>64</sup>, il s'agira soit du mot signifiant « homme », soit, comme nous le pensons, de la continuation de la ligne précédente.

Ligne 23. L'adverbe 'In étant plusieurs fois attesté, et la première personne du pluriel étant absente de ces textes, on préférera la première interprétation, littéralement : « elle ne récompensera pas là-dessus ».

### Conclusions générales

D'après ce texte, un rite qui a pour sujet principal « le/les dieu(x) de PRZ » se déroule sur trois jours : aux deux premiers jours on offre des sacrifices selon des ordonnances exprimées en hourrite et en ougaritique <sup>65</sup>. Au troisième jour, le jour principal du rite si on juge d'après l'intérêt du texte, a lieu une cérémonie de fiançailles divines. Cette cérémonie est ici présentée comme faisant partie du rite terrestre, le seul cas de ce genre parmi les textes de ce recueil. Le rôle que joue chaque acteur divin n'étant pas indiqué, on le déduit d'après la formulation ( 'I ... d ... trḥt ). Le père du fiancé est *Milku*, roi du monde de l'au-delà ; le fiancé est 'Attaru Šadī, dont l'existence était jusqu'ici inconnue mais qui est vraisemblablement une divinité astrale comme 'Attaru ; et la fiancée est 'Ibbu, avatar féminin du dieu lunaire. En raison de l'état du texte et de nos données sur les personnages divins qui y figurent, de nombreux points de l'interprétation sont douteux, encore plus douteux peut-être que d'ordinaire dans ces textes, déjà désespérants.

Le sens du mot *gml* n'est pas encore clair : en plus de ces sources, voir Herrmann, *Yariḥ* (1968), p. 21. On peut dire au moins que la base de l'interprétation comme signifiant « la faucille » est très fragile (cf. Watson, *NUS* 24, *ibid.* ; Healey, *UF* 15 [1983], p. 50), et on serait plutôt tenté d'interpréter d'après un sens comme « bénéficiaire », comme en hébreu.

62. À savoir, la dot.

63. De Moor, *UF* 11 (1979), p. 652 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 312 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 116-17 ; cf. *idem*, *Bib* 72 (1991), p. 295 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 196 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 28 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 137.

64. La seule explication incorporant cette acception du mot qui se présente à l'esprit aurait rapport à la disposition des biens si la mariée venait à mourir : « À sa mort, tu (le) récompenseras (à savoir, le père du marié) sûrement pour ce compte ». Mais on se demande comment une telle clause se comprendrait dans ce contexte rituel.

65. Cf. Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-80.

## Chapitre 42 : RS 24.256

RS 24.256 = DO 6598 = *Ugaritica* VII, p. 21-26 = *KTU* 1.112

Fig. 20

*Dimensions* : hauteur 110 mm ; largeur 93 mm ; épaisseur 23 mm.

*État* : Tablette presque entière reconstituée de nombreux fragments : ceux d'une partie de la tranche supérieure et de tout le coin supérieur droit n'ont pas été retrouvés, ainsi que des petits éclats appartenant au côté gauche de la tablette.

*Caractéristiques épigraphiques* : Le *ductus* général est celui de la plupart des tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne, mais avec des caractéristiques propres, dont les principales sont la forme du {§} (le premier clou est presque vertical, et les deux autres sont donc en biais vers la droite, le troisième ayant la forme du *Winkelhaken*) et du {h} (le clou inférieur est à tête vers le bas et tournée à gauche). Le {t} est fait en deux mouvements du calame — souvent assez irréguliers —, et le {'} est posé sur un côté long, pointe en haut au milieu. Si donc le {'} ressemble généralement à celui de RS 24.250<sup>+</sup>, pour citer un exemple des textes provenant de cette maison, le {t} en est différent. Selon l'ordinaire de ce type de *ductus*, le « clou » séparateur est le plus souvent un simple trait, avec peu de « tête » cunéiforme, parfois aucune. Du fait que le trait horizontal entre les lignes 1-2 ne paraît pas correspondre à la syntaxe du texte, il faut envisager la possibilité que le trait suivant, lui aussi, ne reflète pas une division syntaxique, et que le scribe ait commencé par placer un trait entre chaque ligne d'écriture, comme cela se fait parfois, et qu'il ait vite abandonné cette façon d'ordonner le texte sur la tablette.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3771 à 1,10 m<sup>1</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 21-26<sup>2</sup>.

### Principales études

Aboud, *Rolle des Königs* (1994), p. 180-83.

Del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 197-205.

---- *RAI* 32 (1986), p. 155-64.

---- *Religión* (1992), p. 44, 96, 98, 156-65.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315-16.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 21-26.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 197-99.

Xella, *TRUI* (1981), p. 43-48.

### Texte

#### Recto

1) b yrḫ . ḫ-ḫ[...]

2) ḫdt . ḫdrḡl . r[...]

3) ṭn šm . ḫmnḫ . w ṭqḏl[...]

4) ksp . w š' rḡbt . l b'ḏl[t]

5) bht<(>)m š' šrm l ḫ'nḏl[š]<sup>3</sup>

6) ḫ'lḏm . w bn mlk w b'nḏl[t]

7) mlk . t'ln . pāmṭ šb'

8) b ṭlṭ . t'ln . ḫlm b ḫmn

9) [']rb špš w ḫl mlk .

10) [b] ḫšb'ḫ' ym . ḫdt . yrḫs

11) [ml]k . b'rḏr . b ṭmnt . ḫyḏ-lm

12) ākl . ṭql ksp . w kd

13) yn . l ṭtrṭ ḫr . b ḫš

14) ḫrh . šbā špš w ḫ

1. Pour les détails concernant le point topographique 3771, voir RS 24.255, cette rubrique.

2. Des photos de la tablette reconstituée furent publiées pour la première fois par del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 206 ; cf. idem, *RAI* 32 (1986), après la p. 164 ; idem, *Religión* (1992), pl. XXVII-XXVIII.

3. Lire {i'ḏnḏl[š]}.

*Tranche inférieure*

15) l mlk . b tltt

16) 'šrt . yrthš m

*Verso*

17) lk . brr . b arb't

18) 'šrt . yrdn . gtrm

19) mšdh . tn šm l gtrm

20) w rgm . gtrm yttb .

21) 'w' qdš . yšr . b hms'c

22) 'šlrh . šnpt . il š . b'f l šl

23) pn š . b' l ūgrt š . t'n l [šm]

24) l ātrt . tn šm . l bt bt [...]

25) il't mgldl š . w āgt[...]

26) w šb' . gdl . w ārb'l[']

27) 'šrh . dqt . b tltt[']

28) rt š l bt bt . w 'l[...]

29) b šb't 'šr[t ...]

30) iln . tltt-l[...]

31) l-(?)--l[-]l---l[...]

*Tranche supérieure*

32) l'l[-(-)]d'l-l[...]

*Remarques textuelles*

- 1) D'après l'éditeur, le signe après le séparateur commence par un simple clou vertical (dans *KTU* on trouve « hy\* »). Il s'agit à coup sûr d'un clou simple, et après celui-ci, on voit le côté gauche d'un second clou vertical. Le seul doute possible vient du fait que la tête du second clou n'est pas entièrement conservée, mais en revanche le bord gauche l'est, et celui-ci est lisse, sans aucune trace des indentations qui témoigneraient de {h/y}. La lecture de {š/l} qu'a proposée l'éditeur est donc à retenir<sup>4</sup>.  
En dessous du dernier signe visible à la ligne 1, et posé sur le trait séparateur, on voit des restes d'un petit signe dont la partie droite a disparu, ce qui rappelle le cas de RS 24.258:7a, 8a<sup>5</sup>.
- 2) Comme l'ont vu les auteurs de *KTU*, après le {l} se trouve un séparateur et des traces d'un signe. Il reste en fait de ce signe des éléments de quatre clous horizontaux, et il s'agit donc de {r}.
- 3) Le {š} est certain et l'astérisque dans *KTU* est superflu.
- 4) Le huitième signe est sans doute possible trop profond pour constituer le séparateur (*KTU*)<sup>6</sup>, et il s'agit donc de {g} (Herdner).  
On voit le début du dernier {l} (avec *KTU*, contre *l'editio princeps*).
- 5) Il semble bien qu'il y ait un séparateur fautif après {bht} (tous les témoins) : il a certainement été tracé, mais l'endroit est aujourd'hui endommagé, de sorte qu'on ne peut pas déterminer si le scribe a essayé d'effacer son erreur.  
Le dernier signe entièrement conservé est sûrement {h}, non pas {i} (tous les témoins)<sup>7</sup> : le sens du passage étant clair, on conclura à une erreur du scribe. Après ce signe, on voit des restes du {n} (avec *KTU*, contre *l'editio princeps*).
- 6) Les deux clous du premier {m} sont conservés et l'indice de lecture incertaine n'est pas nécessaire (contre Herdner et *KTU* ; voir déjà la copie dans *l'editio princeps*). La présence du séparateur après ce signe est certaine (avec *KTU*, contre *l'editio princeps*).  
Dans la lacune à la fin de la ligne, on voit le coin inférieur gauche d'un clou horizontal, mais ce clou est loin d'être entier, et la lecture de {t} dans *KTU*, sans indication de doute, est inadmissible : il pourrait tout aussi bien s'agir de {n} (la restitution que propose Herdner).
- 7) Le séparateur après {mlk} est certain (avec *KTU*, contre Herdner — sur la copie on voit une trace qui pourrait refléter le séparateur), et après le mot suivant on croit voir un autre (contre tous les témoins).
- 9) Les cinq clous du {r} sont partiellement visibles, et l'astérisque dans *KTU* est superflu. Entre le {r} et le {b} suivant on voit un petit clou, reste d'un faux début ou d'un séparateur mal placé — ne sachant pas de quoi il s'agit, nous ne l'avons pas transcrit.

4. Cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 23 ; Xella, *UF* 13 (1981), p. 328. Contre la remarque de Xella, on objectera que les réserves de Tarragon sont tout à fait bien placées et que sa polémique vis-à-vis de *KTU* n'est point gratuite, comme Xella s'en serait rendu compte si ses propres collations avaient été effectuées avec davantage de soin. On ne peut que regretter que le savant français n'ait pas entretenu ses réserves en préparant sa traduction ultérieure de ce texte (*TO II* [1989], p. 197), où la fausse lecture est acceptée sans hésitation.

5. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 14, 15, 17, 45-47.

6. On se souviendra que le séparateur dans ce texte, comme dans d'autres textes de la 24<sup>e</sup> campagne, n'est souvent même pas un vrai « clou » (voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques »).

7. La tablette n'est pas aussi endommagée en dessous du {h} que la copie de *l'editio princeps* ne le laisserait croire : il est certain que le clou inférieur du {i} n'y a jamais été inscrit.

- Le séparateur à la fin de la ligne est certain (contre Herdner et *KTU* — sur la copie on voit une trace qui pourrait refléter le séparateur).
- 10) Le troisième clou du {š} est conservé (avec *KTU* ; Herdner a mis ce signe entre crochets, tout en reconnaissant que le clou conservé peut très bien appartenir à {š} <sup>8</sup>), comme l'est le côté gauche du {c} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- Le séparateur après {hdt} est certain (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).
- 11) La présence d'un petit clou après {mnt} est certaine, assurant apparemment la lecture de ces signes comme constituant un mot (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU*, contre la transcription d'Herdner <sup>9</sup>). On remarquera cependant que la forme normale du séparateur dans ce texte n'est pas celle du petit clou, mais du trait vertical sans « tête » cunéiforme très nette. Parce que le clou paraît mal placé ici (voir le commentaire), on se demande s'il ne s'agit pas d'une impression accidentelle, ou peut-être d'un séparateur ajouté après coup (on remarquera l'absence d'espace entre le {t} et le {i}) qui aurait dû se placer avant le {t}, non pas après.
- Le troisième signe du mot suivant pourrait être {w/r} au lieu de {n} (*KTU*, avec point d'interrogation) : en effet, les deux coins supérieurs semblent trop hauts par rapport à la médiane de l'écriture pour appartenir à {n}.
- 12) Le dernier mot s'est écrit {kd}, non pas {kbd} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).
- 14) Le séparateur après {šrh} est certain (avec la copie et *KTU*, contre la transcription d'Herdner).
- 18) Le séparateur après {yrdn} est certain (avec la copie et *KTU*, contre la transcription d'Herdner).
- On peut prendre pour certain le {m} du dernier mot (avec *KTU*, contre Herdner), car on voit le côté supérieur du clou vertical.
- 22) On voit la tête de deux des clous du premier {š} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- Il semble que l'on voie un séparateur après {il š} (contre tous les témoins).
- 23) Le séparateur après {ūgrt š} est certain (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- Du {n} du dernier mot on voit une tête de clou (non pas deux, comme on le voit sur la copie dans l'*editio princeps*), et l'indication de texte incertain semble nécessaire (Herdner restitue entre crochets ; dans *KTU* on ne trouve pas l'astérisque attendu).
- 24) Le coin supérieur gauche du premier {t} est visible (avec *KTU* ; le reste est un peu plus grand que ce que l'on voit sur la copie dans l'*editio princeps* où, dans la transcription, le {t} est entre crochets). Le séparateur après ce {t} est certain (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 25) Au début de la ligne la lecture de {il't mg'ldl š} semble rendre le meilleur compte des restes <sup>10</sup>.
- Remarquons d'abord que le bord gauche de la tablette est bien conservé ici, et la restitution de deux signes devant {il} est donc hors de propos <sup>11</sup>.
- S'il est vrai que le troisième signe peut être {t} ou {m} (Herdner ; dans *KTU* on trouve {m} avec point d'interrogation), les deux pointes de clous verticaux que l'on voit après la lacune semblent trop espacées pour appartenir à un seul signe, soit {š}, soit {l} (Herdner ; dans *KTU* on trouve {š} avec point d'interrogation). On conclura que ces deux pointes appartiennent au clou vertical de {m} suivi par le simple clou vertical qu'est {g}, et, revenant à la lacune, on remarquera que l'espace correspond parfaitement à la restitution partielle du {t} et du {m}.
- Le clou vertical après le {d} est trop profond pour être le séparateur, et le signe en question doit donc être {l}, non pas {s} (*KTU* ; Herdner n'a pas proposé de lecture ici <sup>12</sup>).

8. *Ugaritica*-VII (1978), p. 25.

9. Cf. sa remarque, *ibid.*, p. 25.

10. Dans le commentaire nous ne tiendrons donc pas compte de la lecture de {il mšd}, ni de celle de {šc}, qu'on a acceptées comme bonnes d'après *KTU* (remarquons pourtant que si la lecture de {šc} est donnée pour certaine dans *KTU*, le {m} et le {š} portent l'astérisque et le point d'interrogation).

11. Del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 205 ; *idem*, *RAI* 32 (1986), p. 164 ; *idem*, *Religión* (1992), p. 165. Si l'on tient à la restitution des signes {wl}, ce que nous ne faisons pas, car la formule « l + ND + offrande » n'est pas attestée dans ce texte, l'espace est peut-être suffisant à la fin de la ligne 24 pour les restituer — toutefois, ce serait un peu juste, car la fin de la ligne 5, où une partie de {n} et un {š} entier sont à restituer, arrive en face de cette fin de ligne, et il aurait fallu tourner les signes {wl} vers le haut ou vers le bas par rapport à la ligne médiane de l'écriture. Là nous remarquerons que ce scribe a tendance à placer la formule w ... au début d'une ligne, si le texte précédent arrive vers la fin de la ligne (voir les lignes 19-20, 20-21, et 25-26).

12. Le petit clou oblique qui se trouve sur la copie de l'*editio princeps* entre le {d} et le clou vertical suivant n'est qu'un élargissement de la fissure entre deux des multiples petits fragments dont est reconstituée cette tablette.

— Après ce {1} les auteurs de *KTU* n'ont pas vu les deux premiers clous du {š} et ont pris le troisième clou pour un {c} <sup>13</sup> (suivant Herdner pour la dernière lecture).

L'avant-dernier signe de la ligne est sans doute possible {ḡ} : il ne comporte pas quatre clous, mais seulement trois (avec l'*editio princeps*, contre *KTU* <sup>14</sup>).

26) On voit des traces des quatre clous du {w} et le scepticisme des auteurs de *KTU* n'est pas justifié (on y trouve « x » ; le signe est mieux conservé que la copiste ne l'a montré). Du {š} suivant on voit des traces des trois clous (comme sur la copie dans l'*editio princeps*), et les indications de doute dans la transcription dans l'*editio princeps* et dans *KTU* sont donc superflues.

À la fin de la ligne, on voit le coin supérieur gauche du {b} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).

27) On voit le bord supérieur du second {t}, et la lecture du nom de nombre *tt*, qu'assurait de toute façon le sens du passage (le même nom de nombre est universellement restitué), se trouve maintenant assurée.

28) Le séparateur après {bibt} est certain (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*), comme l'est la trace de signe à la fin de la ligne (comme on la voit indiquée sur la copie dans l'*editio princeps*).

30) On voit la trace de deux des trois clous du deuxième {1} (sur la copie dans l'*editio princeps* on voit seulement la tête d'un clou). Après {tltl} on voit le coin supérieur gauche d'un clou, mais on ne peut évidemment pas être certain qu'il s'agisse de {t} (Herdner et *KTU*) : il pourrait s'agir de l'un ou l'autre des noms de nombre *tltt*, « trois », ou *tltm*, « trente », ou encore ce signe pourrait appartenir au mot suivant.

31) Le premier signe doit être plutôt {p}, en raison de l'espace entre les deux clous, mais il n'est pas possible d'éliminer absolument {k/w}, et le prochain signe visible est {b/d}. Il est peu probable qu'il y ait eu un autre signe entre les deux dont nous venons de parler, mais si le premier signe est {p} et le second signe visible {b}, la possibilité existe d'un signe étroit entre les deux. Ensuite, on voit le coin supérieur gauche d'un clou en biais qui devrait normalement appartenir à {š/d}.

Après la deuxième lacune on voit le bord droit d'un clou vertical suivi par {b} : il s'agit donc soit de {-b}, soit de {d}, où le clou vertical appartiendrait au signe visible (la surface de la tablette est abîmée là où se trouverait le premier clou inférieur de {d}). Le dernier signe visible commence par deux clous verticaux.

32) On voit bien la trace du second signe (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*). La dernière trace est soit un clou horizontal endommagé, soit un {t} (la lecture de *KTU*).

### Traduction

#### Recto

1) Au mois de [X, au jour de]

2) la nouvelle lune, HDRGL R[...]

3) Deux béliers dans la chapelle-*ḥmn*, et (un) sicle

4) d'argent, et (un) bol de mottes (de terre) pour *Ba'la[tu]*

5) *Bahatīma* ; (un) bélier, deux oiseaux pour *ʾI<sup>1</sup>nā[šu]*

6) *ʾIlīma*. Et les fils du roi et les fil[les]

7) du roi monteront sept fois.

8) Au troisième (jour) les dieux monteront à la chapelle-*ḥmn*.

9) Quand le soleil se [co]luche, le roi sera libre (d'obligations cultuelles).

10) [Au] septième jour de (la fête de) la nouvelle lune, [le ro]i se lavera

11) (avec pour résultat d'être) pur. Au huitième (jour du mois) <sup>15</sup>, deux/des X (de ?)

12) nourriture, (un) sicle d'argent, et (un) *kd* de

13. Pour la forme du {š} dans ce texte, voir ci-dessus, « Caractéristiques épigraphiques ».

14. Lecture corrigée par Dietrich et Loretz dans *Rituale II* (1988), p. 316 (cf. la note 25a) ; Xella indiquait déjà « aḡt (aḡt) » (*TRU I* [1981], p. 44). La lecture de {rgb[t]} à la place de « waḡt/waḡt » que del Olmo Lete croit pouvoir déceler sur la tablette, influencé sans nul doute par la lecture précédente de š<sup>c</sup> et par l'existence de la formule š<sup>c</sup> *rgbt* (*AuOr 2* [1984], p. 200 [n. 12], 205 ; *RAI 32* [1986], p. 160 [n. 19], 164 ; *Religión* [1992], p. 159 [n. 60], 165), ne peut être admise.

15. Pour le problème épigraphique voir la « remarque textuelle », et pour le problème grammatical voir le commentaire.

- 13) vin pour 'Aṭṭartu Hurri. Au  
14) onze (du mois), quand le soleil se lève, le roi sera

*Tranche inférieure*

- 15) libre (d'obligations cultuelles). Au treize  
16) (du mois) le roi se lavera

*Verso*

- 17) (avec pour résultat d'être) pur. Au quatorze  
18) (du mois), les Gaṭarūma descendront  
19) au MŠD ; deux béliers pour les Gaṭarūma,  
20) et la parole des Gaṭarūma sera prononcée,  
21) et l'officiant-qdš chantera. Au quinze  
22) (du mois), (comme) sacrifice de présentation, (pour) 'Ilu (un) bélier, (pour) Ba'lu Ša-  
23) pāni (un) bélier, (pour) Ba'lu 'Ugārīta (un) bélier ; deux [béliers]  
24) pour 'Aṭiratu, deux béliers pour Bittu Bēti [...]  
25) 'Ilatu Magdali, un bélier, et 'AGT[...]  
26) et sept vaches, et qua[t-]  
27) orze brebis. Au se[i]ze  
28) (du mois), (un) bélier pour Bittu Bēti, et [...].  
29) Au di[x]-sept (du mois) [...]  
30) 'ILN trois/trente [...]  
31) [...]

*Tranche supérieure*

- 32) [...]

*Texte vocalisé*

- 1) bi yarḥi ʾ-ʾ[... bi yōmi]

- 2) ḥudṭi ḤDRGL R[...]

- 3) ṭinā šāma ḥammānaha wa ṭiqlu  
4) kaspi wa šā'u ragabāti lē ba'la[ti]  
5) bahatīma šū 'uṣṣūrāma lē 'i'nā[šu]  
6) 'ilīma wa banū malki wa banā[tu]  
7) malki ta'lūna pa'amāti šab'a  
8) bi ṭalīṭi ta'lūna 'ilūma bi ḥammāni  
9) [ʿa]rba šapši wa ḥallu malku  
10) [bi] šab'i yōmi (ou: yamī) ḥudṭi yirtaḥiṣu  
11) [mal]ku barūra bi ṭamīnī T'YI-ʾM<sup>16</sup>  
12) 'aklu/i ṭiqlu kaspi wa kaddu  
13) yēni lē 'aṭṭarti hurri bi 'aštī  
14) 'ašrihi šab'a šapši wa ḥa-  
15) llū malku bi ṭalāṭati

- 16) 'ašarati yirtaḥiṣu ma-  
17) lku barūra bi 'arba'ati  
18) 'ašarati yaridūna gaṭarūma  
19) MŠDaha ṭinā šāma lē gaṭarīma  
20) wa rigmu gaṭarīma yuṭaṭābu  
21) wa qadišu yašīru bi ḥamiši 'a-  
22) šrihi šanūpatu 'ili šū ba'li ša-  
23) pāni šū ba'li 'ugārīta šū ṭinā [šāma]  
24) lē 'aṭirati ṭinā šāma lē bitti bēti [...]  
25) 'ilati magdali šū wa 'AGT [...]  
26) wa šab'u gadulātu wa 'arba[ʿu]  
27) 'ašrihu daqqātu bi ṭiṭṭa[ti 'aša-]  
28) rati šū lē bitti bēti wa ʾ-ʾ[...]  
29) bi šab'ati 'ašara[ti ...]  
30) 'ILN T'IL'ṬI-ʾ[...]  
31) ʾ-(?)--ʾ[ʾ-ʾ-ʾ[...]  
32) Lʾ-ʾ[(-)]Df-ʾ[...]

*Structure du texte*

La structure principale de ce texte est chronologique<sup>17</sup> : il s'agit d'un rite mensuel, où le seul type de sacrifice nommé est le *šnpt*, et où les seuls lieux nommés sont la chapelle-*ḥmn* et le MŠD.

16. Ou, si le clou après {ṭmnt} est en fait le séparateur, peut-être : bi ṭamānāti 'YI-ʾM.

17. Tarragon parle de « riches données chronologiques, réparties tout au long du texte » (*Culte* [1980], p. 23).

Le nombre de jours du mois nommé est le plus élevé que l'on trouve dans ces textes, à savoir dix : le 1, 3, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17. Le nom du mois est tombé dans la lacune à la ligne 1, mais les traces visibles ne permettent pas la restitution d'un nom de mois connu.

Le roi étant l'acteur principal, on peut supposer que la chapelle-*hmn* et le MŠD se situent au palais royal et que tout le rite s'y déroule.

Jusqu'au quinzième jour, le rite consiste en une série d'événements cultuels où des gestes de plusieurs sortes prennent le dessus sur les rites sacrificiels ordinaires. Dans la mesure où l'état du texte permet la lecture, aux derniers jours du rite les sacrifices l'emportent sur d'autres gestes liturgiques. Voici un résumé (les quantités du mois sont indiquées en chiffres arabes) :

- 1 : offrandes à la chapelle-*hmn* ; les enfants du roi (*y*) montent sept fois.
- 3 : les dieux montent à la chapelle-*hmn* ; au soir le roi est libre d'obligations cultuelles.
- 7 : rite royal de lustration.
- 8 : offrandes à 'A<sub>tt</sub>artu Hurri.
- 11 : au matin le roi est libre d'obligations cultuelles.
- 13 : rite royal de lustration.
- 14 : les Ga<sub>tar</sub>ūma descendent au MŠD ; sacrifice ; discours ; chant.
- 15 : sacrifices du type-*šnpt*.
- 16 : sacrifice(s).
- 17 : offrandes/sacrifices ?

Les dieux

l. 1-6	l. 8	l. 11-13	l. 17-21	l. 21-27	l. 27-28	l. 29-32
Ø	'ly	Ø	yrd + Ø	šnpt	Ø	inconnu
b'lt bhtm	ilm	'ttrt hr	gtrm	il i'nš ilm b'l ūgrt ātrt bt bt i'lt mgldl ...	bt bt b'l špn	iln ...

Sommaire des offrandes

Lignes 2/3-6 : sept (+ *n* ?) <sup>18</sup> offrandes/sacrifices sans indication du type : deux béliers, un sicle d'argent, un bol de mottes (de terre), un bélier, et deux oiseaux.

Lignes 11-13 : trois (ou quatre) offrandes sans indication du type : deux/des (T)'IYl-l (de<sup>2</sup>) nourriture (ou ces termes désignent-ils deux offrandes indépendantes ?), un sicle d'argent, et une mesure-*kd* de vin.

Lignes 17-21 : deux sacrifices sans indication du type : deux béliers.

Lignes 21-27 : trente (?) sacrifices-*šnpt* : huit béliers, une āgt (?), sept vaches, et quatorze brebis.

Lignes 27-28 : un sacrifice sans indication de type : un bélier (et X<sup>2</sup>).

Lignes 29-30 : trois/trente offrandes inconnues (?) de type inconnu.

Lignes 31-32 : ?

Les bénéficiaires — les offrandes

il : un bélier (l. 21-22 = *šnpt*).

ilt mgdl : un bélier, une āgt (?), sept vaches, et quatorze brebis (l. 25-27 = *šnpt*) <sup>19</sup>.

iln : trois/trente offrandes inconnues (l. 29-30 = de type inconnu).

i'nš ilm : un bélier et deux oiseaux (l. 5-6 = sans indication du type).

18. Si *hgrgl r-l*[...] appartient à cette série (voir commentaire de la ligne 2).

19. Vu les difficultés de lecture à la ligne 25 et les lacunes à la fin des lignes 25 et 26, l'attribution de tous ces sacrifices à cette déesse ne peut pas être comptée pour certaine.



*ātrt* : deux béliers (l. 23-24 = *šnpt*).

*b'l ūgrt* : un bélier (l. 23 = *šnpt*).

*b'l špn* : un bélier (l. 22-23 = *šnpt*).

*b'lt bhtm* : un sicle d'argent, un bol de mottes de terre (l. 3-5 = sans indication du type).

*bt bt* : trois béliers (l. 24 = *šnpt* ; l. 28 = sans indication du type).

*gtrm* : deux béliers (l. 19 = sans indication du type).

*ʿttrt hr* : deux/des (T)<sup>20</sup>YI-I (de<sup>21</sup>) nourriture (ou ces termes désignent-ils deux offrandes indépendantes ?), un sicle d'argent, et une mesure-*kd* de vin (l. 11-13 = sans indication du type).

Cf. *hmnh* : deux béliers (l. 3 = sans indication du type ; vraisemblablement nom de lieu, non pas théonyme).

### Commentaire

Ligne 1 *b yrh* [I-] [...]. D'après les autres attestations de la formule *b yrh* ..., on peut tenir pour certain que la formule temporelle comportait ici le nom du mois. Toutefois, on ne peut pas accepter la lecture ici de {h} comme le premier signe de ce nom et la restitution du nom de mois *hiyyāru* n'est donc pas possible (restitution généralement admise depuis la parution de *KTU* <sup>20</sup>). Les traces visibles ne correspondent pourtant pas au(x) premier(s) signe(s) d'un nom de mois connu : on n'en connaît qui commence ni par {l}, ni par {s}, et le seul nom commençant par {g}, à savoir *gn*, n'a pas pour seconde lettre un signe commençant par un clou vertical.

Ligne 2. On a interprété *HDRGL* comme un genre de sacrifice <sup>21</sup> et comme un personnage du culte <sup>22</sup>. Si l'origine hourrite du mot est certaine, son lien avec le nom de métier *ḥašruḥuli* attesté à Alalakh <sup>23</sup>, selon l'hypothèse de ceux qui voient ici le personnage cultuel, ne l'est pas. Le mot ougaritique qui dans les textes administratifs fut rapproché de *ḥašruḥuli* s'écrit {h<sub>z</sub>r} <sup>24</sup>. Ceci n'est pas un argument de poids contre l'explication de *h<sub>z</sub>r<sub>g</sub>l* par le mot attesté à Alalakh, mais c'est un facteur dont il faut tenir compte. Il est plus difficile d'incorporer dans l'hypothèse l'idée que, selon l'explication originale de Dietrich et Loretz, le mot hourrite ait été emprunté au mot paléo-babylonien *ḥāzirim*, « Helfer », qui, lui, serait apparenté à la racine ouest-sémitique *ʿd/zr* <sup>25</sup>. Il s'agirait donc en ougaritique d'un emprunt à l'hourrite d'un mot qui était à l'origine sémitique, existant en ougaritique même.

En ce qui concerne l'hypothèse qui voit ici un personnage du culte, on remarquera que de tels personnages ne paraissent guère sur la scène tout au début du texte. L'argument le plus fort en faveur de l'hypothèse d'un personnage est constitué par la désinence *-gl*, qui semble bien signaler un acteur humain <sup>26</sup>.

En ce qui concerne l'hypothèse proposée par del Olmo Lete (voir la note 21), selon laquelle il s'agirait d'un terme hourrite désignant un type de sacrifice, ce terme étant dérivé du mot hourrite attesté à Alalakh, on doit se demander pourquoi un terme hourrite qui n'a aucune résonance culturelle

20. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 118 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 43 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 328 ; idem, *RSF* 12 (1984), p. 23, n. 20 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 198 (et la note 4 : « La reconstrucción es muy probable »), 199, 203, 204 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 158 (et la note 12), 162, 163 ; idem, *AuOr* 6 (1988), p. 189, n. 2 ; idem, *Religión* (1992), p. 157 (et la note 51), 158, 163, 164 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 197 (voir déjà ci-dessus, la note 4).

21. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 23 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 204 « sacrificio de 'servicio' » (cf. p. 198-99, n. 9) ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 159 (n. 16), 163 ; idem, *Religión* (1992), p. 164 (cf. p. 158, n. 56) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 197.

22. Xella, *TRU* I (1981), p. 45 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315.

23. Dietrich et Loretz, *WO* 3 (1966), p. 189-91 ; Laroche, *RHA* 34 (1976), p. 96.

24. Dietrich et Loretz, *ibid.*, p. 190.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 188-205.

aurait été emprunté — ré-emprunté selon la thèse de Dietrich et Loretz — pour n'apparaître que dans ce texte où l'influence hourrite est nulle pour le reste.

La fin de cette ligne (où le sens du mot *ḥdr̥gl* aurait peut-être été éclairé) ayant disparu, il paraît nécessaire de réserver son jugement quant au sens précis du terme. Le premier élément après la formule de datation étant normalement le complexe offrande/divinité, il faut envisager la possibilité que *ḥdr̥gl*, avec ou sans le mot suivant, constitue la désignation de l'un ou de l'autre de ces éléments <sup>27</sup>.

Lignes 3-5. La répartition des offrandes et des noms divins dans ces lignes n'est pas certaine. En général, les exégètes font intervenir la division après le théonyme *Ba'latu Bahatīma*, de sorte que l'offrande à *'Ināšu 'Ilīma* est *š 'šrm* <sup>28</sup>. D'autres font attribuer à la déesse le bélier dont la mention suit le théonyme <sup>29</sup>. Les arguments pour et contre sont les suivants :

- dans ces textes on trouve souvent attribués à *Ba'latu Bahatīma* deux béliers (on voudrait donc que la liste d'offrandes aux lignes 3-5 lui soit attribuée) ;
- dans ce texte-ci, la mention de l'offrande précède toujours l'attribution qui est indiquée par le moyen de la préposition *l* (même conclusion) ;
- abstraction faite du problème posé par la fin de la ligne 2, où se trouvait peut-être une désignation divine, le bénéficiaire des offrandes nommées aux lignes 3-4 n'est pas indiqué si celui-ci n'est pas *Ba'latu Bahatīma* ;
- l'offrande aux *'Ināšu 'Ilīma* ne s'exprime jamais par la formule *š 'šrm* ;
- on connaît pourtant, exprimé par la formule *kmm*, le sacrifice d'autres victimes que des oiseaux à ces divinités (RS 24.291:14-16, 21, 24) ;
- les éléments d'une offrande complexe sont normalement séparés par *w* dans ce texte (l. 3-4, 12-13, 25-27), mais l'absence de la conjonction paraît aussi attestée (entre *ākl* et *tql* à la ligne 12 — nous hésitons en raison de la difficulté qui subsiste d'interpréter *iy<sup>f</sup>-lm ākl*).

La plupart des arguments favorisant la division après {*l b'lt bhtm*}, et la nouvelle formule *š 'šrm l inš ilm* n'ayant rien de foncièrement insolite, nous adoptons cette répartition syntaxique.

Ligne 3 *ḥmnh*. L'appartenance de cette chapelle à *Ba'latu Bahatīma* n'étant pas indiquée, on peut supposer que les deux béliers furent sacrifiés dans ou auprès de cette chapelle, qui n'aurait pas été consacrée à seule *Ba'latu Bahatīma* <sup>30</sup>, et que la présentation des offrandes suivantes n'était pas liée à cette chapelle : ce qui n'interdit pas de penser qu'elle ait pu avoir lieu tout près — notre ignorance concernant la topographie cultuelle du palais étant à peu près totale, nous ne sommes pas en mesure de nous représenter les détails du déroulement de ces rites. La formulation du texte semble pourtant indiquer un lien idéologique entre le sacrifice des deux béliers et le *ḥmn* (cf. RS 24.250<sup>+</sup>:13-15), lien qui est absent de la mention des autres offrandes. En raison de notre ignorance concernant les rapports entre ce *ḥmn* et *Ba'latu Bahatīma*, nous n'avons pas compté cette déesse comme bénéficiaire des deux béliers offerts « *ḥmnh* ».

Ligne 4 *š<sup>c</sup> rgbt*. La lecture du second mot étant assurée (voir la remarque textuelle), on est obligé de faire face à l'existence de l'offrande d'un bol de *rgbt* <sup>31</sup>. On prête à ce dernier mot le plus souvent le

27. Le trait horizontal n'indiquant peut-être pas une division syntaxique, on peut aussi envisager que {*ḥdr̥glrf-l*[...]} constitue(nt) le(s) premier(s) élément(s) de la liste suivante d'offrandes. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 161, pour l'existence possible d'un théonyme à la fin de la ligne 2.

28. Xella, *TRU* I (1981), p. 44 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 204 ; idem, *RAI* 32 (1968), p. 163 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 164 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315 ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 163, n. 29.

29. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 23 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 198.

30. On se rappellera que la seule chapelle-*ḥmn* dont l'appartenance à une divinité soit indiquée textuellement, est celle de *Nikkal* en RS 24.250<sup>+</sup>:14.

31. Puisqu'on trouve une forme de base *sā'*- en araméen et en arabe, indice d'une racine *mediae infirmae*, on peut douter du bien-fondé de la comparaison avec *√S<sup>c</sup>H* en hébreu biblique pour introduire la notion de « verser » et de « libation » (Greenfield, *OLA* 22 [1987], p. 396-97). En tout cas, si le sens de *rgbt*

sens de « mottes de terre », l'expliquant comme symbole des terres arables que la déesse doit bénir<sup>32</sup>. D'autres voient ici la racine RGB qui désigne la « vénération » (voir le commentaire de *yrgbb'l* en RS 24.246:16)<sup>33</sup>. Nous avons cru qu'il n'est pas possible de renoncer à voir un lien entre *rgbt* ici et dans RS 24.293:19, et que le sens de « motte » semble convenir aux deux textes<sup>34</sup>. Au dossier sur la fonction de l'emploi symbolique de mottes de terre, il faut maintenant verser l'usage mariote selon lequel on envoyait des mottes de terre (*kirbānum*) pour représenter la ville d'origine de la lettre qu'accompagnaient les mottes, le plus souvent dans un contexte d'hépatoscopie, ou un champ dont la propriété était en litige<sup>35</sup>. L'origine des mottes figurant au rite ougaritique n'étant pas indiquée, on n'est pas en mesure de déterminer leur fonction<sup>36</sup>.

Lignes 6-8. Le dernier signe visible à la ligne 6 étant ambigu, à savoir {n/t}, il paraît préférable de restituer la forme du pluriel : {b'n|t} au lieu de {b't|} <sup>37</sup>. On s'accorde à penser que ce texte atteste la participation des enfants du roi, des deux sexes, au culte royal<sup>38</sup>. Pour les conclusions à tirer de ce fait, voir les « conclusions générales » du chapitre consacré à RS 24.250<sup>+</sup>.

On a généralement pris la formule *b hmn* à la ligne 8 pour un indice que la famille royale monte à cet endroit (la répétition de mot *hmn* s'avérerait nécessaire à la ligne 8, parce qu'il s'agit d'un nouveau moment culturel, à savoir le troisième jour du mois). Nous nous rallions à cette interprétation, en précisant que les divinités ne montent qu'une fois, et qu'il s'agit vraisemblablement de statuettes divines qui sont déposées *dans* la chapelle-*hmn*<sup>39</sup> ; au contraire, la famille royale monte sept fois, ce qui laisse entendre évidemment sept retours, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une procession cyclique, comme celle qui est ordonnée selon le texte de RS 1.005:24-26. Le verbe 'LY laisse entendre vraisemblablement que le *hmn* en question se situait à l'étage du palais royal<sup>40</sup>.

Ligne 10 [*b*] *šb' ym hdt*. Dans cette série de jours sacrés, où *šb' ym hdt* vient après *b ilt* et avant *b imn(t)*, il paraît difficile de donner à la formule temporelle un autre sens qu'« au septième jour de la nouvelle lune »<sup>41</sup>. Du point de vue de la syntaxe, il s'agira probablement d'un adjectif à l'état

est bien celui de « mottes de terre », la fonction du bol serait celui de contenir ces mottes, plutôt que de les verser.

32. Herdner, *Ugaritica* I (1978), p. 24 ; Dahood, *BiOr* 38 (1981), col. 381-82 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 44 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 90, n. 435 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 315, n. 4a (rétablissent *rgbt* après avoir dans *KTU* nié son existence – voir la remarque textuelle) ; Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 162-63.

33. Del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 200 (n. 12), 204 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 160 (n. 19), 163 ; idem, *Religión* (1992), p. 159 (n. 60), 164 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 198, n. 166.

34. *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 162-63.

35. Durand, *AEM* I/1 (1988), p. 41-43, 62 ; Charpin, *AEM* I/2 (1988), p. 120, n. d. Voir aussi les textes ARM 26:103, 153, 184, 242.

36. La possibilité que *š'* soit du genre féminin en ougaritique est indiquée par la formule *š' il dqt k àmr sknt k hwt ymān* (CTA 4 I:43-44) que l'on pourrait traduire « ... un bol pour 'Ilū, très fin, comme (on le fait dans) le 'Amurru, formé comme (on le fait dans) le YM'AN » (il est aussi possible que *dqt* et *sknt* soient des noms employés comme adverbes). Il faut en déduire que *rgbt* ici pourrait être adjectif, portant sur *š'*, mais aucune explication ne s'impose dans ce sens (peut-être une sorte de bol à pied, d'après l'acception d'« étayer » que la racine peut présenter en arabe).

37. Voir la remarque textuelle (depuis la parution de *KTU*, on adopte généralement la seconde lecture).

38. Tous les commentateurs depuis l'*editio princeps*. Aux études citées aux « principales études » on ajoutera : Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 121 ; Verreest, *Modi* (1988), p. 60 ; Xella, *SEL* 5 (1988), p. 219-25 (à notre avis, le parallèle avec *ilm* à la ligne 8 est insuffisant pour étayer l'hypothèse selon laquelle il s'agirait de statuettes de membres défunts de la famille royale).

39. De même que dans le rite d'entrée (voir commentaire de RS 1.005:1).

40. Cf. Xella, *Baal Hammon* (1991), p. 172.

41. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 23 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 44 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 204 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 163 ; idem, *Religión* (1992), p. 164 ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 68 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 198. Voir déjà le commentaire de RS 1.009:5 et de RS 12.061:1. Cf. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 55, n. 334 (modifiant apparemment l'interprétation qui se trouve dans *Rituale* II [1988], p. 316 : *hdt* signifierait « am 'neuen' Tag »). Pour la réfutation de l'hypothèse proposée par De Moor, selon laquelle *ym hdt* signifierait « day of renewal », voir la note 270 du commentaire de RS

construit avec le nom qu'il qualifie, ce dernier étant à l'état construit avec *hđt*, soit au singulier, soit au pluriel (cf. *b šb' ymm*, CTA 17 I:16, lit. « au septième des jours »).

Lignes 11-12. Si la lecture {tmnt .} est correcte, c'est la seule fois dans ces textes où la formule temporelle désignant les jours du mois de trois à neuf comporte le nom de nombre cardinal, c'est-à-dire où le nom porte la désinence -t (voir commentaire de RS 1.009:5). Le sens du mot suivant étant inconnu, en partie parce que la lecture est incertaine, il est tentant de voir dans le « séparateur » un clou accidentel ou un séparateur mal placé, et d'interpréter le mot suivant comme étant {tiy<sup>f</sup>-lm}. Bien que la présence de /<sup>f</sup>/ et de /y/ surprenne, il pourrait s'agir du mot pour la « figue » ({tiy<sup>f</sup>n<sup>l</sup>lm}), qui n'est pas encore attesté en écriture alphabétique : l'étymologie du mot n'est pas fixée, certaines langues ayant /<sup>f</sup>/, d'autres /y/ pour deuxième consonne <sup>42</sup>. Le pluriel en -lm est attesté par l'hébreu biblique. Dès lors, on aurait « des figues, de la nourriture (en forme de céréales ou de pain) <sup>43</sup>, un sicle d'argent, et une jarre de vin », un ensemble assez cohérent. Mais on doit beaucoup hésiter devant les difficultés épigraphiques et philologiques que présente cette hypothèse <sup>44</sup>.

Ligne 19 *mšdh*. Ce mot ne revenant pas dans ces textes de la pratique, il est difficile de savoir s'il correspond d'une façon ou d'une autre au nom du lieu de séjour principal de *Hôrānu* (RS 24.244:58) <sup>45</sup> ou s'il s'agit d'un nom commun, signifiant « (repas de) gibier » (cf. RS 24.258:1) <sup>46</sup>.

D'où descendent les *Gaṭarūma* ? On peut songer à la descente de *Ba'lu* d'après CTA 14 II:77-79, à savoir depuis les cieux <sup>47</sup>. Mais il ne s'agit pas ici d'un texte mythologique, et on s'attendrait plutôt

1.003, et Dietrich et Loretz, *Mantik*, p. 54-55. Sans donner son avis sur le sens de la formule *ym hđt* dans d'autres textes, Lipiński a accepté l'interprétation proposée par De Moor pour expliquer RS 12.061:1 (*Or* 61 [1992], p. 475) – voir notre critique dans le commentaire de RS 12.061.

42. Le mot ougaritique semble se trouver dans un vocabulaire polyglotte : cf. Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 51, 184, lisant *ti-[n]a?-[t]u<sub>4</sub>* ; Van Soldt corrige la lecture en *ti-[i]t-tu<sub>4</sub>* (*BiOr* 46 [1989], col. 651 ; *BiOr* 47 [1990], col. 731 [§ 31], 734). Si la lecture de Van Soldt est à retenir, la forme féminine du mot a perdu le /n/ par assimilation, alors que l'orthographe syllabique n'indique pas la présence de la seconde radicale (/ti'ittu/? ; /tiynatu/ → *finatu* → *tintu* → *tittu*?). La forme masculine du pluriel dans notre texte serait peut-être à vocaliser /ti'yinīma/, mais la présence en même temps de /<sup>f</sup>/ et de /y/ ne s'explique pas facilement.

43. Sanmartín, *UF* 9 (1977), p. 264 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 44, 46-47 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 204 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 163 ; idem, *Religiōn* (1992), p. 164. L'idée de Dietrich et Loretz, selon laquelle les signes à la fin de la ligne 11 constitueraient un mot interdisant la présence de nourriture (*Rituale* II [1988], p. 316 « (darf) auf keinen Fall Verzehr (stattfinden) »), sonne faux dans une série de textes où il n'est question que de diverses denrées et de festins de toutes sortes.

44. Mais elle vaut sans doute celle de del Olmo Lete qui y voit la désignation d'un type de sacrifice, un sacrifice de deuil ou d'expiation (*AuOr* 2 [1984], p. 199 [n. 9], 204 ; *RAI* 32 [1986], p. 159 [n. 16], 163 ; *Religiōn* [1992], p. 158 [n. 56], 164) : il s'agirait des racines *'yn* ou *'wn* (cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 46 ; Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 243) qui n'ont pas généré des termes sacrificiels en sémitique. Théoriquement, il pourrait s'agir de la mention du nom de mois (cf. Tarragon, *TO* II [1989], p. 198, n. 169), mais on ne connaît de nom de mois commençant ni par {tiy} ni par {iy} ; de plus, ces signes ne correspondent pas au premier signe du nom de mois tel qu'il se trouve à la ligne 1.

45. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 25-26 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; cf. idem, *TO* II (1989), p. 89, n. 275. Del Olmo Lete distingue entre le lieu de séjour de *Hôrānu*, qui serait « la steppe », et ce lieu cultuel, qui serait « la forteresse, la tour » (*AuOr* 2 [1984], p. 201-2, n. 24 ; *RAI* 32 [1986], p. 157, n. 11 ; *Religiōn* (1992), p. 161, n. 72 ; idem, *OLA* 55 [1993], p. 59 – voir aussi la note suivante). Pour Tarragon, il s'agirait d'un « lieu cultuel » dont on ne peut pas préciser le sens (*Culte* [1980], p. 114-15, cf. p. 122 ; *TO* II [1989], p. 199, n. 171). Sur RS 24.244:58, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 213 (nous avons une fois traduit *mšdh* dans RS 24.256 par « to the fortress », avec point d'interrogation : *UF* 11 [1979], p. 686).

46. Xella, *TRU* I (1981), p. 47 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 90 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), 316 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 69 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 60 ; del Olmo Lete, *OLA* 55 (1993), p. 59 (interprétation présentée comme étant possible). La traduction indiquée dans le texte reflète notre explication du mot ; d'autres lui prêtent d'autres étymologies : voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 23-33.

47. Sans franchement l'adopter, del Olmo Lete semble pencher pour cette interprétation : *AuOr* 2 (1984), p. 201-2 ; *RAI* 32 (1986), p. 162 ; *Religiōn* (1992), p. 161.

à une descente analogue à la montée dont il est question à la ligne 8, comme on l'a pensé<sup>48</sup>. Si les *Gaṭarūma* étaient parmi les divinités que l'on a déjà fait monter à la chapelle-*ḥmn* au troisième jour — ce qui n'était pas indiqué dans le texte, mais qui ne pose pas de problème — on pourrait facilement envisager une cérémonie en rapport avec la fête de la pleine lune où ces divinités à statut particulier participaient de façon toute spéciale. Cela se comprend d'autant plus facilement qu'un des *Gaṭarūma* est, d'après notre hypothèse (voir commentaire de RS 1.005:9), le principal dieu lunaire, *Yariḫu*.

Ligne 20 *w rgm gtrm yttb*. Vu l'ordre des mots, on ne peut pas déterminer si *rgm* est à l'état construit avec *gtrm* (il s'agirait d'un discours qui concerne les *Gaṭarūma*, prononcé par un officiant)<sup>49</sup>, ou si *gtrm* est le sujet du verbe, *rgm* le complément d'objet direct (il s'agirait d'une réponse oraculaire)<sup>50</sup>. Nous avons préféré la première interprétation, car le roi et les officiants « répondent » assez souvent dans ces textes, alors qu'il n'en est pas de même des divinités<sup>51</sup>.

Ligne 21 *w qds yšr*. Le texte ne nous permet pas de déterminer si *qds* désigne une personne<sup>52</sup> ou un lieu<sup>53</sup>. Il serait pourtant étonnant qu'un nouveau lieu soit introduit si brusquement, sans préposition, et entre deux expressions verbales.

Lignes 22-27. Cette section paraît traiter uniquement du sacrifice-*šnpt*. Nous disons « paraît », mais il y a peu de chance qu'un autre sujet ait été mentionné dans un texte disparu dans la lacune à la fin de l'une ou l'autre des lignes 24-25 : le *recto* de la tablette est assez bien conservé après des lacunes qui ne laissent de place que pour deux ou trois signes.

On est donc obligé d'accepter une modification de formule : « ND + Ø + victime » devient « victime + l + ND » à la ligne 23. Et il est bien possible que la ligne 24 soit entièrement conservée, ce qui entraîne la conclusion que la formule « ND + Ø + victime » revient à la ligne 25 : « (pour) *'Ilatu Magdali*, (un bélier), et *'AGT* [...], et sept vaches, et quatorze brebis ». Ce qui fait hésiter devant cette lecture, c'est la disproportion entre « un bélier » et le nombre d'autres victimes plus grand, aussi bien que le doute qui plane sur le sens de *'AGT* [...] et la restitution de la fin de cette ligne.

Il est difficile de déceler le sens caché de ces groupements divins. On peut dire que certains « grands dieux » figurent ici, à côté de deux divinités rares, à savoir *Bittu Bēti* et *'Ilatu Magdali*. Nous avons déjà vu figurer la première dans un autre rite royal (RS 24.249:22'), qui semble être lié aux divinités qu'il est nécessaire de rendre propices en hiver. La seconde, si la lecture est bonne, ne se trouve qu'ici et en RS 1.001:11, où elle fait partie d'une série de divinités ayant un rapport particulier

48. Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 25-26 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 114-15 ; idem, *TO II* (1989), p. 199, n. 171 ; del Olmo Lete, *OLA* 55 (1993), p. 62.

49. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 316 ; idem, *UF* 22 (1990), p. 76 (seconde interprétation – voir aussi la note suivante) ; idem, *Jahwe* (1992), p. 69.

50. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 23 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 45, 48 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 205 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 164 ; idem, *Religión* (1992), p. 164 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 62 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 113 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 199 ; Dietrich et Loretz, *UF* 22 (1990), p. 76 (première interprétation ; cf. la note précédente) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 64.

51. La quasi-unanimité en faveur de l'interprétation qui voit ici une réponse divine, qu'aucun des spécialistes cités à la note précédente ne prend la peine de défendre, est étonnante, vu que celui-ci est le seul texte où cette interprétation est aussi valable que l'autre. Sans des parallèles clairs, il est difficile d'évaluer l'argument de Dietrich et Loretz (*UF* 22 [1990], p. 76 ; cf. idem, *Jahwe* [1992], p. 69), selon lequel on n'aurait pas introduit l'intervention des *gtrm* par le jussif.

52. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 473 ; idem, *TRU I* (1981), p. 45, 48 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 331 ; idem, *MLE I* (1982), p. 12-13 ; Weinfeld, *WCJS* 8/*Bible* (1983), p. 121 (première interprétation) ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 201, 205 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 162 ; idem, *Religión* (1992), p. 98, 161, 164 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 62 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 316 ; cf. Dietrich, *UF* 21 (1989), p. 79, n. 70 ; Dietrich et Loretz, *UF* 22 (1990), p. 76 ; idem, *Jahwe* (1992), p. 69 ; Smith, *Early History* (1990), p. 2. Pour Tarragon, il s'agirait d'une divinité (*TO II* [1989], p. 199, n. 72), interprétation qu'aucune donnée de ces textes n'appuie. Concernant la nature du personnel cultuel que désigne le terme *qds*, voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 34 (1987), p. 444, auxquels l'on peut ajouter Albertz, *Religionsgeschichte* (1992), p. 134, 270-71 ; Day, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 51.

53. Levine, *Freedman* (1983), p. 471 « and he sings in the sanctuary (?) ».

avec la nuit. Ici, si notre analyse des lignes 25-27 est correcte, *’lalu Magdali* bénéficie du plus grand nombre de sacrifices, et tient donc une place privilégiée dans l'économie de cet événement cultuel. Ce rite étant particulièrement royal et ayant lieu, pour autant que l'on puisse le déterminer, dans le palais, il paraît loisible de conclure d'après la place spéciale que tient cette déesse dans le rite que « la tour » qu'évoque le second élément du théonyme fait partie du palais lui-même.

Ligne 23. La fin de cette ligne serait arrivée entre les lignes 5 et 6, et la place sur le bord de la tablette aurait suffi pour les signes {šm}. Il n'existe donc aucune raison épigraphique pour douter de cette restitution <sup>54</sup>.

Ligne 25. Jusqu'à présent, on ne connaît *āgt* que comme toponyme. On n'attend pas un toponyme ici, après *w* et juste avant des noms d'offrandes introduits par *w* (comme nous l'avons dit plus haut, la largeur de la lacune ne permet la restitution que de deux ou trois signes <sup>55</sup>). Le fait d'offrandes qualifiées d'une manière ou d'une autre par un toponyme (voir commentaire de RS 1.019:15-19 et de RS 24.249:9'-11') nous oblige à laisser ouverte la même possibilité ici. L'état du texte interdit d'en dire plus.

Ligne 30. Cette ligne pose un problème similaire à celui de la fin de la ligne 25 : on ne connaît *īln* que comme anthroponyme, et l'état de la tablette étant encore plus mauvais ici, on ne peut rien dire sur la mention ici d'une personne. Pour cette possibilité, voir RS 18.056:58-61 <sup>56</sup>. En RS 19.015:17 nous avons rencontré ce mot *īln* dans un passage mutilé, mais où l'interprétation comme anthroponyme n'inspirait pas beaucoup de confiance. Jusqu'à preuve du contraire, il paraît préférable de prendre *īln* dans ces deux textes pour un théonyme.

Le trentième jour du mois n'est jamais mentionné dans ces textes, et pour cause : à l'époque on ne savait certainement pas à l'avance si le mois aurait vingt-neuf ou trente jours, le nombre n'étant établi que par l'observation de la nouvelle lune du mois suivant <sup>57</sup>. On doutera donc que {tltf-}, même si on admettait la lecture du signe final comme {t} ou {m}, ait constitué cette mention <sup>58</sup>.

### Conclusions générales

Ce rite constitue un « calendrier cultuel » des plus détaillés, avec sa mention de dix des dix-sept premiers jours du mois. Il paraît néanmoins s'agir des seules trois premières « semaines » du mois <sup>59</sup>, car le dernier jour nommé est le dix-septième <sup>60</sup>. Nous avons déjà vu l'importance de la fête de la

54. Tout en restituant *šm* dans son texte principal (mais comme correction du texte, alors qu'il s'agit d'une véritable restitution), del Olmo Lete propose en note que la ligne ait pu se terminer par *īn*, qu'il traduit par « (manto) carmesi » (*AuOr* 2 [1984], p. 200, n. 12 [cf. la traduction principale à la page 205]). Cette proposition de lecture ne figure pas dans la version anglaise de cet article (*RAI* 32 [1986], p. 160, n. 19), alors que dans *Religión* (1992), p. 159, n. 60, elle se retrouve, toujours sans apparaître dans la traduction principale (p. 165).

55. On comparera avec la ligne 27, où le scribe à cause du manque de place a divisé le mot *šrt* après le deuxième signe. Or, ces deux signes sont à peu près directement en dessous du début de la lacune qui s'ouvre après {āgt}. À la ligne 23, où le début du dernier signe visible se place à peu près au-dessus de la pointe du {t} de {āgt}, les deux signes supplémentaires ont sûrement rempli l'espace disponible.

56. Del Olmo Lete propose de voir ici « el resultado del rito o su 'colofón' » (*AuOr* 2 [1984], p. 198 ; *Religión* [1992], p. 157).

57. Cf. Neugebauer, *Exact Sciences* (1952), p. 92-138 ; Sachs et Hunger, *Astronomical Diaries* (1988) I, p. 20-22. La mention du trentième jour dans le texte ominologique RIH 78/14 est évidemment d'un autre genre : il s'agit d'un trentième jour éventuel et d'un phénomène céleste pouvant éventuellement se produire en ce moment.

58. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 198 ; idem, *RAI* 32 (1986), p. 158 ; idem, *Religión* (1992), p. 157, 165. Voir déjà plus haut, le commentaire de RS 1.001:20.

59. La description du texte comme concernant « Opfer und Gaben in der ersten Hälfte des Monats » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 315) ne correspond ni aux données du texte ni à l'économie mensuelle qu'elle sous-entend, où le rite du début de la seconde moitié du mois est très important.

60. Nous ne pouvons pourtant pas accepter l'hypothèse de del Olmo Lete selon laquelle chacune des trois semaines commence par un type de sacrifice qui marque le début de la semaine (*AuOr* 2 [1984],

pleine lune, dont le centre se fixe soit au quatorzième, soit au quinzième jour. Ce qui frappe ici c'est l'importance de la deuxième semaine, qui couvre apparemment cinq jours, depuis le septième jour, où a lieu le rite préparatif par excellence, celui du bain royal, jusqu'au lever du soleil au onzième. Le roi est obligé de se garder pendant ces jours dans l'état de pureté rituelle que lui confère le rite de lustration. Du reste il a peu de répit, car au treizième jour il se lave de nouveau, et le rite de libération (*w hl mlk*) n'est pas mentionné ici, soit parce qu'une des lacunes de la tablette a emporté cette mention, soit parce que le texte du rite a continué sur une autre tablette, soit parce que cet aspect du rite était ici sous-entendu.

Le rite de la première « semaine », en particulier celui du premier jour, se remarque par la participation des enfants du roi dans une procession répétée sept fois, dont la destination principale était probablement la chapelle-*hmn* où avaient été présentés les sacrifices et les offrandes particuliers à ce jour.

La fête de la pleine lune voit ici la participation des *Gaṭarūma*, groupement dont la mention n'est pas fréquente dans ces textes, et que RS 1.005 nous a permis de définir comme comportant la divinité *Yariḫu*, le dieu lunaire. On trouve ici la mention d'une « parole » qui est particulière à ce groupement, aussi bien que celle d'un chant, offert peut-être en son honneur. Comme c'est le plus souvent le cas, les sacrifices principaux ont lieu le quinze du mois. Ce qui se remarque ici est le fait que ces sacrifices sont limités apparemment au type-*šnpt*.

Remarquable aussi dans ce texte est la place importante que prennent les gestes rituels qui ne sont pas la présentation de sacrifices : jusqu'au quinzième jour on ne trouve que quatre théonymes (*b'lt bhtm*, *iṣ ḫlm*, *ttrt ḫr*, et *gtrm*), alors que sont mentionnés des processions, des bains de purification, un discours, et un chant.

Nous ne voyons aucune raison de douter que ce rite soit royal et qu'il ait lieu au palais, où la chapelle-*hmn* en question a dû se situer. Cela semble assuré par l'absence de mention d'un autre lieu saint et par la participation de la famille du roi au rite du premier jour. La double participation de la divinité *Bittu Bēti* (l. 24, 28) tend dans le même sens. On mentionnera aussi la présence ici de *'Aṭtartu Ḫurri* et des *Gaṭarūma*, les figurants principaux du rite d'« entrée » qu'est RS 1.005 et dont le roi était l'acteur principal. La description du rôle joué par ces divinités nous paraît pourtant trop peu précise pour nous permettre de voir dans leur présence un signe de rite mortuaire et de consultation particulière de divinités dont la place principale aurait été fixée dans le culte mortuaire<sup>61</sup>. Par là nous n'entendons pas nier qu'une des fonctions de ces rites aient été de garantir les rapports positifs avec certaines divinités dont l'aire principale était le monde souterrain, et ceci dans une mesure plutôt rare dans ces textes (où le « panthéon » est normalement plus touffu) ; mais il ne reste pas moins vrai que, non seulement l'on rencontre ici des divinités sans rapport particulier avec le séjour des morts, mais en outre, on ne trouve pas la mention d'un seul ancêtre par son nom (seule la catégorie générale des *'Ināšu 'Ilīma*<sup>62</sup>) parmi les autres divinités<sup>63</sup>.

p. 198-99 ; RAI 32 [1986], p. 159, 163 ; *Religión* [1992], p. 157-59), car l'identification de *ḫdrgl* et, surtout, de *īyn* (l. 11 !) comme types de sacrifices est tout sauf certaine.

61. Del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 197-205 ; idem, RAI 32 (1986), p. 155-64 ; idem, *Religión* (1992), p. 156-65 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 68-69.

62. Les *'Ināšu 'Ilīma* constituent peut-être une des catégories de personnes passées dans l'au-delà (voir commentaire de 1.001:22).

63. Ce n'est donc pas ce texte qui fournira la preuve de l'identification des *Gaṭarūma* comme une catégorie d'ancêtres, comme le croient Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 68-69 (à ce sujet, voir le commentaire de RS 1.005:9).

## Chapitre 43 : RS 24.260

RS 24.260 = DO 6601 = *Ugaritica* V<sub>V</sub> 11 = *KTU* 1.115

Fig. 21, 37

*Dimensions* : hauteur 98 mm ; largeur 65 mm ; épaisseur 31 mm.

*État* : Tablette entière.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est typique de ce groupe de textes : voir par exemple le {t} trilobé. On trouve pour la première fois selon l'ordre numérique des tablettes le {z} dont la forme avoisine celle de {t} <sup>1</sup>. Le séparateur, d'usage rare dans ce texte <sup>2</sup>, est un trait vertical très mince et d'une empreinte très faible, de sorte que, là où la surface de la tablette n'est pas en parfait état, il est difficile à voir.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3745 à 0,75 m. Le point topographique 3745 se situe juste à l'ouest de l'extrémité méridionale de la cloison qui partage la pièce <sup>3</sup>.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586-88, n° 11 (copie L. Courtois) <sup>4</sup>.

### Principales études

Del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 54-61.

---- *Religi6n* (1992), p. 44, 97, 177-81.

De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316-17.

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543-44.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319-20.

Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 197-205.

Fisher, *RSP* II (1975), p. 139-41.

Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 119-30.

Janowski, *UF* 12 (1980), p. 246-48.

Levine, *Presence* (1974), p. 9-11.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 200-2.

Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586-88.

Xella, *TRU* I (1981), p. 105-8.

### Texte

#### Recto

1) id ydbh mlk

2) l ùš<sup>1</sup>hr h<sup>1</sup>lm<sup>1</sup>z<sup>1</sup>

3) l b bt l il bt

4) š l hlmz

5) w tr l qlh

6) w šhl<sup>1</sup>l<sup>1</sup> ydm

7) b qdš il bt

8) w tlhm àtt

9) š l il bt . šlmm

10) kl l ylhm bh

11) w l b bt šqym

12) š l ùš<sup>5</sup> h<sup>1</sup>lmz

#### Tranche inférieure

13) w tr l qlh

#### Verso

14) ym àhd

1. Pour les détails concernant ce signe, voir Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 25-36.

2. Mais il n'en est pourtant pas absent (cf. Bordreuil, *Semitica* 33 [1983], p. 9).

3. Voir les plans qui se trouvent après la p. 154 dans *Ugaritica* VII et à la p. 4 dans *Les textes para-mythologiques* (Courtois). Pour les trouvailles faites au point topographique 3745, voir Courtois, *ibid.*, p. 5-6 ; Pardee, *ibid.*, p. 153, n. 1 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453.

4. *Ugaritica* V (1968), p. 546 (note de l'éditeur). Des photos de la tablette ont été publiées pour la première fois par del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 62.

5. Lire {ù<š>hr}.



*Remarques textuelles*<sup>6</sup>

Le trait horizontal au-dessus de la première ligne de texte est indiquée sur la copie dans l'*editio princeps*, mais il est absent de la translittération proposée par Virolleaud, comme des trois éditions par Dietrich, Loretz et Sanmartín (*UF 7*, *KTU* et *CAT*).

2) Par rapport à la copie dans l'*editio princeps*, on ne voit plus le bas du premier {h}, ni le haut des signes {hlm}, ni le centre du {z} : la fente a dû s'élargir pendant le temps qui a séparé les photos initiales et le recollage final des fragments. Dans *UF 7* on trouve trois astérisques, dans *KTU* cinq. Pour nous, quatre signes sont douteux, car les restes sont ambigus (du dernier signe, par exemple, la lacune a emporté le clou vertical du {z}, et il pourrait s'agir de {q}). Du {l} on voit la pointe des trois clous, et du {m} le bord inférieur du clou horizontal, et ces lectures sont donc certaines (contre *KTU*).

Quant à la lecture du dernier signe ({z} pour certains, {t} pour d'autres), voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ».

3) Il semble que l'on voie un séparateur après {lbbt} (nouvelle lecture) : la surface de la tablette a souffert un peu ici, et le séparateur dans ce texte est peu profond, mais le fond de la trace est visible.

Le trait horizontal indiqué après la ligne 3 dans *UF 7* (absent dans *KTU*) ne se trouve pas sur la tablette.

5) Le séparateur après {tr} est certain (avec *UF 7* et *KTU*, contre l'*editio princeps*).

6) De même pour le séparateur après {šhl}.

8) Le {b} dans *KTU* doit être une coquille, car le {w} est parfaitement bien conservé.

Le trait horizontal entre les lignes 12 et 13 est inscrit sur la courbe de la tablette de sorte qu'il se voit lorsqu'on regarde le *recto* comme lorsqu'on regarde la tranche inférieure (il est absent de l'*editio princeps* et de *KTU*, noté dans *UF 7*).

Le texte se termine par un trait horizontal (il est dessiné dans l'*editio princeps*, mais n'est pas porté dans la transcription ; il est noté dans *KTU*, absent de la transcription dans *UF 7*).

*Traduction**Recto*

1) En ce moment, le roi sacrifiera

2) à 'Ušḫarâ Ḥulmizzi

3) dans la maison de 'Ilu Bêti :

4) (un) bœlier pour Ḥulmizzi

5) et une tourterelle à QLH.

6) Et fais purifier les mains

7) dans le sanctuaire de 'Ilu Bêti ;

8) et la femme en mangera.

---

9) (Un) bœlier pour 'Ilu Bêti (comme)  
sacrifice de bien-être ;

10) chacun en mangera.

---

11) Et dans la maison : des libations ;

12) (un) bœlier pour 'U<š>ḫarâ Ḥulmizzi,

*Tranche inférieure*

13) et une tourterelle pour QLH.

*Verso*

14) Un jour.

*Texte vocalisé*

1) 'ida yidbaḫu malku

2) lê 'ušḫarî ḥulmizzi

3) lê bi bêti 'ili bêti

4) šû lê ḥulmizzi

5) wa turru lê QLH

6) wa šahlil yadêma

7) bi qudši 'ili bêti

8) wa tilḫamu 'attatu

---

9) šû lê 'ili bêti šalamūma

10) kullu la yilḫamu biḫu

---

11) wa lê bi bêti ŠQYM

12) šû lê 'u<š>ḫarî ḥulmizzi

---

13) wa turru lê QLH

14) yômu 'aḫḫadu

6. Une année avant la parution de *KTU*, les auteurs de ce recueil ont publié un article sur RS 24.260 dans *UF 7* (1975). D'après la date de publication, on s'attendrait à ce que la tablette ait déjà été collationnée (cf. par ex., l'étude de RS 12.061 dans *UF 6* qui est présentée comme étant fondée sur une collation [p. 465]), mais les transcriptions présentent des différences de lecture, que nous signalerons au cours des remarques qui suivent (le sigle « *UF 7* » renverra à l'article en question).

**Structure du texte**

Il s'agit d'une série de sacrifices et de repas cultuels ayant lieu dans un lieu principal, dont deux parties sont mentionnées (*bt il bt* et *qdš il bt*)<sup>7</sup>, au cours d'une seule journée. Le principal acteur est le roi, auquel se joignent son épouse et un groupe qui n'est désigné que par le mot signifiant « tous ». Voici cette structure :

- Lignes 1-5 : le roi sacrifie dans le temple (*bt*) de 'Ilu Bêti.
- Lignes 6-8 : on se lave les mains dans le sanctuaire (*qdš*) de la même divinité, et l'épouse mange.
- Lignes 9-10 : on accomplit le sacrifice-*šlmm* (apparemment dans le même lieu), et chacun en mange.
- Lignes 11-13 : retour au temple (*bt*) pour y effectuer des libations et des sacrifices.
- Ligne 14 : notation temporelle.

Les seules indications temporelles sont l'adverbe *id* par lequel commence le texte, et la formule *ym āhd* par laquelle il se termine. Cela indique que tous les actes dont se constitue ce rite se déroulent au cours d'une seule journée. Le sens précis qu'on donnera à la seconde formule influencera la contribution qu'on la croit capable de faire à l'explication des textes commençant par *id*, mais nous y voyons une indication que ces textes s'insèrent d'une façon ou d'une autre dans un rite plus large, dont le texte commençant par *id* ne constitue qu'une partie (ce qui ne veut pas dire que le texte lui-même constitue un « extrait » au sens strict du terme : il peut s'agir d'un texte créé pour un rite particulier, qui serait ou non recopié dans un texte relatant le calendrier mensuel entier).

**Les dieux**

l. 1-5	l. 6-8	l. 9-10	l. 11-13
Ø ( <i>dbḥ</i> )	Ø	<i>šlmm</i>	<i>šqym</i> + Ø
<i>ūšḥr ḥlmz</i>	<i>il bt</i>	<i>il bt</i>	<i>ū&lt;š&gt;ḥr ḥlmz</i>
<i>il bt</i>			<i>qlḥ</i>
<i>ḥlmz</i>			
<i>qlḥ</i>			

**Sommaire des offrandes**

Lignes 1-5 : deux sacrifices sans indication du type : un bélier et une tourterelle.

Lignes 9-10 : un sacrifice-*šlmm* : un bélier.

Lignes 11-13 : des libations et deux sacrifices sans indication du type : un bélier et une tourterelle.

**Les bénéficiaires — les offrandes**

*ūšḥr ḥlmz* : deux béliers (l. 4, 12 = sans indication du type)<sup>8</sup>.

*il bt* : un bélier (l. 9 = *šlmm*).

*qlḥ* : deux tourterelles (l. 5, 13 = sans indication du type).

Sans indication de divinité : des libations (l. 11).

**Commentaire**

Ligne 2. Au sujet de la divinité 'Ušhara(y)a et le problème de l'identification précise de son symbole reptile, voir le commentaire de RS 1.001:13<sup>9</sup>.

7. Il n'est pas impossible que les signes {*bt šqym*} à la ligne 11 désignent une autre partie du temple de 'Ilu Bêti, ou même un bâtiment indépendant (voir le commentaire).

8. La première phrase, selon laquelle le roi sacrifie à *ūšḥr ḥlmz*, semble indiquer que *ḥlmz* à la ligne 4 désigne la divinité *ūšḥr ḥlmz*, qu'il s'agisse de l'omission erronée de la première partie du nom ou d'une abréviation voulue de la part du scribe.

9. Données bibliographiques particulières à ce texte : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586 ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283 ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 197 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316 ; Jirku, *ZAW* 84 (1972), p. 348 ; idem, *ArOr* 41 (1973), p. 99-100 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 85-86 ; idem, *Rituale* II (1988), p. 319 ; Young, *UF* 9 (1977), p. 309, n. 149 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 44 ; idem, *UF* 16 (1984), p. 6-7, 24-25, 36-37 ; Janowski, *UF* 12 (1980),

Ligne 3. L'existence d'une divinité *bbt* n'étant pas démontrée<sup>10</sup>, on préférera interpréter les signes {lbbt} comme la préposition complexe *l + b*, suivie du nom commun *bt*, « la maison, le temple »<sup>11</sup>. Jusqu'à preuve du contraire, il paraît préférable de voir dans *il bt* ici la même divinité qui figure comme bénéficiaire de sacrifices dans d'autres textes (voir le commentaire de RS 1.001:13)<sup>12</sup> plutôt que d'interpréter le premier mot comme étant au pluriel<sup>13</sup>. Cela signifie que ces sacrifices pour *'Ušharâ* et QLH s'accomplissent dans le temple d'une autre divinité, mais nous en savons trop peu sur la disposition des temples/sanctuaires à Ugarit pour que cela puisse constituer un argument de poids contre l'interprétation proposée. Du reste, ne sachant rien au fond sur l'identité de la divinité QLH, on peut envisager la possibilité que *'Ušhara(y)a* soit la parèdre de *'Ilu Bêti*, hypothèse appuyée par le fait que les deux divinités sont mentionnées côte à côte dans RS 1.001:13.

Lignes 4-5. Le caractère particulier de ce rite se marque non seulement dans la manifestation particulière de *'Ušhara(y)a*, mais aussi dans le choix de la seconde victime sacrificielle, à savoir « la tourterelle »<sup>14</sup> (lorsque l'oiseau est nommé il s'agit normalement de la *ynt*, « la colombe »), comme

---

p. 247 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 90 ; idem, *TO II* (1989), p. 201, n. 175 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 106-7 ; Ribichini et Xella, *UF 16* (1984), p. 268 ; Sabourin, *SDB 10* (1985), col. 1500 ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 57-58 ; idem, *Religión* (1992), p. 179 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 555 ; Tropper, *JNSL 20/2* (1994), p. 43-44. Voir aussi données bibliographiques dans *AfO 36-37* (1989-90), p. 433-34. Si l'identification de *hlmz* et avec l'accadien *hulmittu* s'admet, ce qui semble nécessaire au moins sur le plan de la lexicographie, on n'est pas en mesure d'expliquer la correspondance irrégulière {z}/{t}. On peut tout de même signaler que ce genre de correspondance irrégulière se rencontre fréquemment dans les mots dont il est difficile d'établir l'origine dans une famille particulière de langues – cela suppose que {z} en ougaritique ne représente peut-être pas la transcription directe de {t} en accadien, étant peut-être celle d'une autre réalisation phonétique. Malheureusement, ce texte ne contient pas d'autres mots où aurait figuré le phonème {t}, et les données sont donc insuffisantes pour nous permettre de déterminer si celui-ci appartient au très petit nombre de textes où le phonème /t/ s'écrit {z} (voir, dans ce recueil, RIH 78/14).

10. Voir déjà le commentaire de RS 1.009:9. Les auteurs qui ont trouvé cette divinité dans ce texte sont : Virolleaud, *GLECS 9* (1962), p. 50 ; idem, *Ugaritica V* (1968), p. 586, 588 ; Vattioni, *AION 25* (1965), p. 53 ; Astour, *JAOS 86* (1966), p. 283 ; idem, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 55 (n. 396), 56 ; Fisher, *Ugaritica VI* (1969), p. 197 ; idem, *RSP II* (1975), p. 139 ; De Moor, *UF 2* (1970), p. 316 ; Jirku, *ArOr 41* (1973), p. 98-99 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 543, 544 ; Dietrich et Loretz, *UF 13* (1981), p. 85-86 (changement d'avis en 1988 – voir la note suivante) ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 92, 101, 102 ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 14 ; Janowski, *UF 12* (1980), p. 247 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 87, 173 ; idem, *TO II* (1989), p. 201, n. 175 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 107 ; Ribichini et Xella, *SEL 8* (1991), p. 159, n. 46 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 281 (n. 35), 283 (n. 44) ; idem, *Essais* (1986), p. 54-55 (n. 25), 60 ; idem, *Religión* (1992), p. 177-78 (n. 31) ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 82, n. 57 ; Tropper, *Or 58* (1989), p. 240. Pour la critique de l'interprétation d'Aartun, *UF 16* (1984), p. 6-8, 36, voir del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 57, n. 31 ; idem, *Religión* (1992), p. 179, n. 37 ; Freilich, *JSS 31* (1986), p. 129, n. 36.

11. Rainey, *IOS 3* (1973), p. 56 ; idem, *JAOS 94* (1974), p. 191 ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; idem, *Numbers* (1993), p. 443 ; Freilich, *JSS 31* (1986), p. 124-29 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 319, 320 (changement d'avis – voir la note précédente).

12. Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 588 ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 319 (avec trois traductions différentes aux lignes 3, 7, et 9 ; troisième changement d'avis : voir la note suivante).

13. Pour la plupart des commentateurs de ce texte, *il bt* est le titre de *bbt*, divinité. Pour l'interprétation comme pluriel, voir Dietrich et Loretz, *UF 13* (1981), p. 80, 85, 87 (changement d'avis par rapport à Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* [1975], p. 543, bien que l'interprétation critiquée soit attribuée à Xella et Janowski ; pour la dernière interprétation de Dietrich et Loretz, voir la note précédente) ; Freilich, *JSS 31* (1986), p. 128.

14. Virolleaud, *Ugaritica V* (1968), p. 586, 588 (signalant le parallèle en Gen. 15:9, autre texte sacrificiel très particulier) ; Fisher, *Ugaritica VI* (1969), p. 198, 199 ; idem, *RSP II* (1975), p. 139, 140 ; De Moor, *UF 2* (1970), p. 317, 347 (n. 9) ; Sasson, *RSP I* (1972), p. 449-50 (« incertain ») ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 543 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 319, 320 ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 102 ; Janowski, *UF 12* (1980), p. 247 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 36 ; idem, *TO II* (1989), p. 201, 202 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 106 ; idem, *UF 13* (1981), p. 329 (remarquons en passant que le texte de RIH 77/10B<sup>+</sup>:21 est en trop mauvais état pour y permettre la lecture de ce mot, que Xella propose comme seconde attestation possible du mot) ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 55 ; idem, *Religión* (1992), p. 178 ; Freilich, *JSS 31* (1986), p. 128, 129 ; Tropper, *Or 58* (1989), p. 240 ; idem, *Kausativstamm* (1990), p. 85 ; Delcor, *Semitica 38* (1990), p. 91. Concernant la place que tiennent les sacrifices des *yōnā<sup>h</sup>* et *tōr* dans le culte biblique, voir Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 168.

dans la divinité qui en bénéficie, *qlh* n'étant pas attesté comme théonyme. Nous hésitons devant l'interprétation qui voit dans l'omission de {*ũšhr*} devant {*hlmz*} à la ligne précédente un indice que *qlh* serait aussi une manifestation de <sup>2</sup>*Ušhara(y)a* ; à part ce détail, la structure du texte permet de voir en *qlh* une divinité associée à <sup>2</sup>*Ušhara(y)a*, peut-être son parèdre, si celui-ci n'est pas <sup>2</sup>*Ilu Bêti* (voir la remarque précédente) <sup>15</sup>.

Ligne 6. La cérémonie elle-même ne fonctionnant pas comme le bénéficiaire d'offrandes dans ces textes <sup>16</sup>, il est invraisemblable que le signe {*š*} soit ici le mot signifiant « béliér », et que ce sacrifice soit « (à l'intention de la cérémonie de) la purification des mains » <sup>17</sup>. On pensera plutôt au schème-Š de la racine *HLL* et à l'impératif <sup>18</sup>. La forme constituera un véritable causatif, l'impératif étant adressé, selon la norme de ces textes, à l'officiant dont le rôle sera d'ordonner cette purification, non pas de l'effectuer lui-même (schème-D : voir RS 24.266:23) <sup>19</sup>. Il s'agira d'un geste rituel, qui consiste peut-être principalement à se laver les mains, lors du passage de « la maison » au « sanctuaire » <sup>20</sup>. Il n'est pas indiqué à qui cet ordre de se laver les mains doit s'adresser, mais on

15. Sans évoquer ce détail de structure, del Olmo Lete interprète *qlh* comme « la tige », faisant paire avec *hlmz* pour constituer le double motif « serpent-planté » (*Essais* [1986], p. 57 ; cf. idem, *Religión* [1992], p. 179). Auparavant, il existait plusieurs interprétations de *qlh*, dont aucune n'emporte la conviction : (1) le « deified cooking-pot » (≈ l'hebr. *qallahat* : De Moor, *UF* 2 [1970], p. 196, 225, 317 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 86 [changement d'avis en 1988 – voir n° 3] ; cf. Astour, *JAOS* 86 [1966], p. 283 ; Cazelles, *VT* 19 [1969], p. 504) ; (2) le terme égyptien *krh.t* désignant aussi une sorte de serpent (Fisher, *Ugaritica* VI [1969], p. 198, n. 8) ; (3) « (le dieu de) *qlh* (toponyme) » (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 319 [la difficulté ici est l'absence du nom *il*] ; cf. Astour, *JAOS* 86 [1966], p. 283) ; (4) un euphémisme pour les organes génitaux mâles (Aartun, *UF* 16 [1984], p. 32, 36 ; idem, *UF* 17 [1986], p. 21). Le terme est toujours, au fond, comme Virolleaud l'a décrit, « inexplicable » (*Ugaritica* V [1968], p. 588).

16. On trouve parfois la mention d'une victime et d'un type de sacrifice sans la mention d'un bénéficiaire précis (par ex., RS 24.255:6-7, où il est question de deux oiseaux en holocauste), mais la cérémonie de la purification des mains ne serait pas un type de sacrifice.

17. Cf. Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 198, n. 9 ; idem, *RSP* II (1975), p. 139 ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15 ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543, 544 (changement d'avis en 1988 : voir la note suivante) ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1407 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 88 ; idem, *TO* II (1989), p. 201 ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384, n. 18 ; idem, *TRUI* (1981), p. 106, 107-8 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 54, 55, 58, 59 ; idem, *Religión* (1992), p. 177, 178, 179, 180 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 85-86. L'absence de particule devant *hll* invite à l'analyse syntaxique de *š hll* comme à l'état construit (la plupart des traducteurs introduisent une préposition dans la version). Sinon, il s'agirait d'une apposition, la syntaxe normale pour désigner le type de sacrifices, mais à ce moment il faut prouver que *hll ydm* constitue un type de sacrifice.

D'autres voient en *hll* un adjectif/participe désignant celui dont les mains sont *hll* (Cazelles, *VT* 19 [1969], p. 504 ; idem, *MUSJ* 49 [1975-76], p. 444-45 ; idem, *Henninger* [1976], p. 41-42, 44 ; idem, *SDB* 9 [1979], col. 471 [où l'on trouve la même analyse grammaticale mais un changement d'avis quant au sens de la racine *HLL*, à savoir celui de « pur » au lieu d'« impur »] ; De Moor, *UF* 2 [1970], p. 316, 317 ; idem, *Ridderbos* [1975], p. 214-15). Certes cette analyse syntaxique est possible, mais la mention de la personne qui apporte le sacrifice est très rare dans ces textes, et on ne voit pas très bien qui serait la personne visée (pourquoi le roi serait-il ainsi désigné ? de qui d'autre s'agirait-il ?).

L'interprétation comme toponyme (Virolleaud, *Ugaritica* V [1968], p. 588) aurait des parallèles dans ces textes, mais on peut douter de l'existence d'un toponyme *hll ydm*. Pour l'idée que cette formule serait le nom du béliér (Gordon, *UTSupp* [1969], § 19.864a, p. 552), il n'existe aucun parallèle. Pour la critique de l'interprétation sexuelle d'Aartun (*UF* 16 [1984], p. 18-19 ; cf. idem, *Studien* [1991], p. 15-16), voir Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 128-29, n. 36.

Certains, tout en gardant cette division des signes, n'en proposent pas d'interprétation : Dahood, *Bib* 59 (1978), p. 190 ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 125.

18. Freilich, *ibid.*, p. 128. L'impératif étant assez fréquent dans ces textes, on préférera cette analyse à l'infinitif (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 319 – changement d'avis : voir la note précédente).

19. L'objection de Tropper, selon laquelle l'existence du schème-D dévalorise l'interprétation de cette forme comme un schème-S (*Kausativstamm* [1990], p. 85-86), n'a plus sa valeur si on accepte notre interprétation de la forme et du fait culturel qu'elle dénote.

20. Le cas actuel montre que la traduction « désacraliser » (Caquot, *SDB* 9 [1979], col. 1407 ; del Olmo Lete, *Essais* [1986], p. 55 ; idem, *Religión* [1992], p. 178), malgré sa proximité à l'usage réel du terme, ne lui convient tout de même pas : ce rite a lieu dans le *qdš*, à savoir le lieu dont le nom désigne le lieu « saint » par excellence. Selon cette traduction, il s'agirait de la « désacralisation » dans le « lieu sacré », ce qui constituerait un trait d'ironie, sinon une contradiction (nous ne disons pas que ce soit impossible, car les

peut penser qu'il s'agit de ceux qui ont participé aux sacrifices qui viennent de se faire dans le temple, donc principalement le roi. On ne verra ici une référence à la reine que dans la mesure où elle a participé aux rites précédents <sup>21</sup>.

Ligne 7. L'organisation tripartite du texte selon les lieux *bt ... qdš ... bt* (lignes 3, 7, 11), qualifiés par le théonyme *'Ilū Bēti* (pour le cas de la ligne 11, voir plus bas), laisse entendre l'existence de deux parties distinctes du temple en question. Il n'est pourtant pas possible de savoir s'il s'agit des deux parties principales du temple, l'un constituant le *sanctum* par excellence, prenant pour modèle l'organisation du sanctuaire israélite <sup>22</sup>, ou s'il s'agit de deux bâtiments contigus. Une chose est certaine : le modèle du culte israélite n'est pas valable pour tous les aspects de ce rite, car l'idée d'égorger la victime dans le « Saint des Saints » est anathème selon le système biblique.

Ligne 8. Sans le complément d'information d'un texte vocalisé, le nom *ātt* est ambigu quant à son nombre grammatical, et le passage n'indique pas de quelle(s) femme(s) il pourrait s'agir. Nous souvenant de la présence de l'épouse du roi dans le rite expiatoire qu'est RS 1.002 (l. 36'), nous préférons cette interprétation ici, mais rien ne l'assure <sup>23</sup>. À moins que la phrase *w tllm ātt* ne signifie « la femme mangera (comme les autres) », et que sa fonction soit donc de lui accorder la permission de participer à un repas sacré précédent celui qui accompagnera le sacrifice-*šlmm*, il paraît nécessaire d'envisager un repas sacré où ne participe que la reine (et sa cour ?), alors que tous (les hommes ?) participent au repas suivant.

Lignes 9-10. Tous mangent-ils le *šlmm* <sup>24</sup>, le mange-t-on entièrement <sup>25</sup>, ou s'agit-il d'un sacrifice qui s'appelle *šlmm kll* <sup>26</sup> ? La présence de la préposition *b* nous semble aller à l'encontre de la deuxième

multiples niveaux de sainteté locale dans la législation biblique permettent d'envisager la situation). Si, par contre, le terme désigne la fin d'un état particulièrement propre à un moment cultuel et des obligations cultuelles qui lui sont associées, on peut envisager sans trop de difficulté non seulement le passage de l'état propre au culte à l'état profane (l'usage ordinaire dans ses textes), mais aussi le passage de l'état propre à un moment du culte à celui qui convient à un autre.

21. Pour l'identité de la *ātt*, voir plus bas. Il nous paraît que cet aspect du rite concerne surtout le roi, non pas la reine (Freilich, *JSS* 31 [1986], p. 128-29).

22. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 56 ; idem, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 ; cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 (semblent voir l'orientation contraire de celle que propose Rainey, car ils traduisent *qdš* par « im Allerheiligsten », alors que pour Rainey le *qdš* serait le moins saint des deux appartements). La critique par Tarragon, fondée sur l'interprétation de {bbt} comme théonyme (*Culte* [1980], p. 87), n'est pas valable.

23. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586 (la reine) ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 198, n. 10 (reine ou prêtresse) ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15 (reine ou prêtresse) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316, 317 (la reine) ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 56 (« the queen ... or some votary ») ; Levine, *Presence* (1974), p. 10 (la reine) ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 544 (reine ou prêtresse) ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 319 (« die Frauen ») ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247, n. 103 (reine ou prêtresse) ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 88-89 (reine ou prêtresse) ; idem, *TO* II (1989), p. 202, n. 178 (« probablement la reine ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 108 (reine ou prêtresse) ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 281 (*ātt* se trouve dans la liste des divinités qui figurent dans ce texte) ; idem, *Essais* (1986), p. 55 (« la (les) femme(s) »), 58-59 (il ne s'agit ni de la « 'Dame' », *'Ušharaya* ou une autre déesse, ni de la reine, ni d'une prêtresse) ; idem, *Religión* (1992), p. 44 (*ātt* se trouve dans la liste des divinités qui figurent dans ce texte), 97 (« las mujeres »), 178 (« la(s) mujer(es) »), 180 (il ne s'agit ni de la « 'Señora' », *'Ušharaya* ou une autre déesse, ni de la reine, ni d'une prêtresse) ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 129 (reine ou déesse) ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 68 (la reine) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 85 (« die Frau(en) »).

24. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586 ; Gray, *VTS* 15 (1966), p. 171 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 104 ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 198 ; idem, *RSP* II (1975), p. 139, 140 ; Liverani, *OrAn* 8 (1969), p. 340 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316 ; idem, *Gispén* (1970), p. 115 ; Schoors, *RSP* I (1972), p. 5 ; Loewenstamm, *Bib* 56 (1975), p. 112 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 88 (changement d'avis : voir la note suivante) ; idem, *Rituale* II (1988), p. 320 ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 55, 59 (n. 35) ; idem, *Religión* (1992), p. 178, 180 (n. 41) ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 129 (« all (the gods ?) ») ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 68 ; Verreut, *Modi* (1988), p. 117.

25. Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 504 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 56 ; idem, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543 (changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1981, 1988 – voir la note précédente) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 61, 89 ; idem, *TO* II

interprétation<sup>27</sup>. On ne connaît pas à Ougarit un sacrifice *kll* qu'on pourrait joindre au sacrifice *šlmm*. Par contre, *kll* est ailleurs un nom signifiant « tout »<sup>28</sup>, et il n'existe donc aucun empêchement grammatical à cette interprétation ici<sup>29</sup>. Le suffixe joint à la préposition *b*, singulier par sa forme, indique soit que *šlmm* (ou *šlmm kll*) prend ses compléments au singulier, soit que *š* est l'antécédent du suffixe. Devant l'absence de témoignage en faveur du nombre singulier de *šlmm*, la dernière analyse paraît nécessaire.

Remarquons enfin que l'absence de séparateur dans ce paragraphe — et la rareté du séparateur dans l'ensemble du texte — laisse ouverte la possibilité de répartir les signes {*kllylhm*} en trois mots : *kl l ylh*m « chacun en mangera »<sup>30</sup>. La présence d'une formule similaire dans RS 24.277:8'-9', la présence du *l* affirmatif dans ces textes de la pratique et l'absence du mot *kll* par ailleurs dans ces mêmes textes constituent autant d'arguments pour faire préférer cette analyse.

Ces interprétations supposent le déroulement suivant des événements notés aux lignes 1-10 :

- le roi sacrifie un bélier et une tourterelle dans le temple ;
- l'officiant en chef donne l'ordre de se purifier les mains dans le sanctuaire ;
- a lieu un repas sacré auquel ne participe que la reine (et sa cour ?) ;
- si le repas de la reine est fait d'éléments sacrificiels, il faut supposer que les victimes sacrifiées par le roi furent cuisinées à cette intention ;
- suit le sacrifice d'un bélier (il n'est pas dit si le roi est lui-même responsable de ce sacrifice) qui sert au repas sacré accompagnant le sacrifice-*šlmm* auquel participent tous (les hommes ?).

Ligne 11. Si l'on admet que les signes {*wlbbt*} constituent la même formule prépositionnelle que celle qu'on a déjà rencontrée à la ligne 3, le problème est d'interpréter les signes {*btšqym*} : s'agit-il de {*bt š qym*}<sup>31</sup>, ou de {*bt šqym*}, et dans le second cas, s'agit-il de l'état construit (« dans la maison des ŠQY »), ou d'une rupture syntaxique (« dans la maison : des libations »)<sup>32</sup> ? De forts arguments

(1989), p. 202 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 106, 108 ; Tropper, *Or* 58 (1989), p. 240 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 173 (interprétation préférée – voir aussi la note suivante).

26. Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15 ; Levine, *Presence* (1974), p. 10-11, n. 21 ; Dahood, *RSP III* (1981), p. 160-61 (cf. déjà idem, *RSP I* [1972], p. 228, où l'interprétation précise n'est pas indiquée) ; Smith, *Early History* (1990), p. 2 ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 173 (interprétation envisagée – voir aussi la note précédente). Cf. Segert, *Basic Grammar* (1984), § 82.5, p. 132.

27. Aussi contre la forme de la deuxième interprétation proposée par Rainey, à savoir que le sujet du verbe *ylhm* serait le roi lui-même (*IOS* 3 [1973], p. 56 ; cf. idem, *JAOS* 94 [1974], p. 191 ; changement d'avis dans *Or* 56 [1987], p. 401 : « 'All (of it) will be eaten' or 'In entirety it will be eaten' »), peut-on citer le contenu du sacrifice : le roi serait obligé de manger un bélier entier.

28. Les formules épistolaires comportant *kll* et *šlm* (*CTA* 51:10-12 ; *PRU* II 15:14-15 ; *PRU* V 60:3-4 ; RS 20.199:12-13 ; voir Pardee, *Afo* 31 [1984], p. 214 et *passim*) indiquent assez clairement que *kll* peut être un nom. Remarquons que pour appuyer cette analyse, il faut s'appuyer sur la formule où *kll* précède l'adverbe *mid(m)*, non pas sur la formule *šlm kll* (Janowski, *UF* 12 [1980], p. 248), où *kll* peut s'interpréter plus facilement, ainsi que le fait Rainey (*IOS* 3 [1973], p. 56 ; *JAOS* 94 [1974], p. 191), comme un adverbe.

29. Contre Rainey, *ibid.* Son argument selon lequel « an expression like 'everyone' does not seem natural » (*IOS* 3, *ibid.*) n'est pas plus valable, car le mot « tout » n'a pas une portée absolue : il se trouve ici par contraste avec « la femme » à la ligne 8. Ainsi, il s'agit de tous les participants au rite.

30. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 88 ; Verreer, *Modi* (1988), p. 117.

31. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316, 317 (« a ram as a regular offering ») ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 55 (première traduction), 56-57 (n. 29) ; idem, *Religión* (1992), p. 178, 179 (n. 35).

32. Levine, *Presence* (1974), p. 11 ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 129 ; Dietrich et Loretz, *Rituale II* (1988), p. 320. Il est évident que, la plupart des commentateurs prenant {*bbt*} pour un théonyme, ceux qui voit en {*šqym*} une offrande verront celle-ci comme étant consacrée à la déesse : Fisher, *Ugaritica VI* (1969), p. 198 ; idem, *RSP II* (1975), p. 139, 140 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543, 544 (il s'agirait de « deux cuisses ») ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 86-87 (il s'agirait d'une ou de plusieurs « libations ») ; Gray, *Ugaritica VII* (1978), p. 92, 102 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 42, 89 ; idem, *TO II* (1989), p. 202 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 106, 108 ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 55 (seconde traduction), 56-57 (n. 29) ; idem, *Religión* (1992), p. 178, 179 (n. 35) ; Astour, *Studies ... Hurrians* (1987), p. 55, n. 396 ; Tropper, *Or* 58 (1989), p. 240.

existant contre la division {š qym}, nous ne pouvons accepter cette hypothèse<sup>33</sup>. Contre la seconde interprétation, il faut tenir compte du fait que l'on mentionne rarement dans ces textes la maison d'un officiant du culte (cf. *bt t'y* RS 24.266:8), de l'absence jusqu'ici d'attestation d'une catégorie d'officiant appelé « les faiseurs de libations »<sup>34</sup>, et du fait que s'ils existaient, ils risqueraient d'être situés relativement bas dans la hiérarchie des fonctionnaires du culte. La traduction par « la maison des libations » ne satisfait pas non plus, car on ne connaît pas de maison réservée entièrement à cet aspect du culte, et on se demande pourquoi dans cette maison auraient lieu des sacrifices sanglants, sans mention de libations.

Nous concluons que la répétition de la formule *l b bt*, « dans la maison », constitue une directive aux participants de quitter le « sanctuaire » (*qdš*) pour revenir au lieu des premiers sacrifices, où certains de ces premiers sacrifices (*š l ūšhr hlmz* et *tr l qlh*) seront répétés. Les *šqym* seront donc des libations<sup>35</sup>, littéralement « des boissons », dont le contenu n'est pas précisé. La directive est énoncée sous forme de phrase nominale : « Et dans la maison (non pas, donc, au sanctuaire), (il y aura) des libations (faites par les libateurs) ... »

Ligne 14. On sait qu'en ougaritique<sup>36</sup>, comme dans les autres langues nord-ouest sémitiques, le nombre « un » s'exprime par un adjectif, et la forme de l'expression *ym āhd* n'a donc rien pour surprendre. Que la signification soit « un jour »<sup>37</sup> ou « jour (numéro) un »<sup>38</sup> est plus difficile à dire, la question n'étant résolue ni par la grammaire ni par l'usage dans ces textes, où la formule ne se rencontre plus.

S'il s'agit du premier jour, il faut se demander : le premier jour de quoi ? S'il s'agit d'une notation mensuelle, on peut douter qu'il s'agisse du premier jour du mois, toujours indiqué par *ym hdt*, et il s'agirait donc du premier jour de l'une des divisions du mois, dont la principale que nous connaissons par ces textes est celle que crée la pleine lune (voir RS 1.003:38-48).

Peut-on penser au premier jour d'une fête s'intitulant *dbh ūšhr hlmz* ? Ce titre n'est pas attesté et il sera donc extrapolé de la première phrase de ce texte. Cette interprétation est au moins dans le domaine du possible, car RIH 77/2B<sup>+</sup>:3-9 concerne le sacrifice royal à 'Ilu'ibī, et la section suivante de ce texte, très lacuneuse, commence par la formule *w 'Im*, « et au (jour) suivant », permettant d'envisager que RS 24.260 aurait trait au premier jour d'une fête s'étendant au moins sur deux jours. Il convient de signaler, pourtant, qu'aucun texte bien conservé et dont l'interprétation est certaine n'existe pour attester que le *dbh* en l'honneur d'une divinité précise ait duré plus d'un jour.

33. Comme type de sacrifice, le terme *qym* n'est attesté dans aucune langue sémitique ; la symétrie que del Olmo Lete voit avec le type de sacrifice *hll ydm* (*Essais* [1986], p. 56, n. 29 ; *Religión* [1992], p. 179, n. 35) n'existe pas, *hll ydm* ne désignant pas un type de sacrifice (voir plus haut). Cf. les remarques critiques de Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; Levine, *Presence* (1974), p. 11, n. 22.

34. Le mot *šqym* se trouve en *PRU* II 92:8, mais l'état de la tablette ne permet pas de dire s'il s'agit de « faiseurs de libations » ou de « libations » (cf. Blau et Greenfield, *BASOR* 200 [1970], p. 15 ; Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 191 ; Tropper, *Or* 58 [1989], p. 240-41 ; Sabourin, *SDB* 10 [1985], col. 1500).

35. S'il s'agissait de « deux cuisses » (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 543, 544 [changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1981 : voir la note 32] ; Janowski, *UF* 12 [1980], p. 247 ; Milano, *Sacrificio* [1988], p. 82, n. 57), le {y} serait tout à fait inattendu. Il pourrait par contre s'agir de « deux libations » (cf. del Olmo Lete, *Essais* [1986], p. 55, 56-57, n. 29 ; cf. idem, *Religión* [1992], p. 178, 179, n. 35), car là le {y} serait la troisième radicale.

36. Segert, *Basic Grammar* (1984), § 53.3, p. 53.

37. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 586 ; Cazelles, *VT* 19 (1969), p. 504 ; del Olmo Lete, *Essais* (1986), p. 55 (« le (même) jour ») ; idem, *Religión* (1992), p. 178 (« un (mismo) día ») ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 320 (changement d'avis : voir la note suivante). Le saut au sens de « chaque jour » (Blau et Greenfield, *BASOR* 200 [1970], p. 15), à savoir « on fait ceci en un jour, et on le répète sur plusieurs jours », nous paraît pourtant difficile.

38. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 316 ; Fisher, *Ugaritica* VI (1969), p. 198-205 ; idem, *RSP* II (1975), p. 139-41 ; Gordon, *UTSupp* (1969), § 19.126 (p. 550) ; Levine, *Presence* (1974), p. 11 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 543 (changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1988 – voir la note précédente) ; Janowski, *UF* 12 (1980), p. 247 ; Tarragon, *TRU* I (1981), p. 108 (sens préféré ; cf. idem, *UF* 16 [1984], p. 339) ; Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 129 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 202 (cf. idem, *Culte* [1980], p. 89-90) ; Tropper, *Or* 58 (1989), p. 240.

Par contre, si la formule signifie « (tu feras ceci au cours d'un (seul) jour », comment interpréter sa fonction par rapport aux calendriers mensuels plus détaillés que nous possédons ? Tout ce dont on dispose pour répondre à cette question est le parallèle sémantique, désignant un moment dans le temps, avec *id*, le premier mot du texte. Si cet adverbe indique que le rite en question s'insère dans un calendrier mensuel — le moment précis n'étant évidemment pas indiqué — on peut conjecturer que la fonction de *ym āhd* est d'indiquer que le rite noté sur cette tablette se termine en un seul jour, le jour qui aurait été précédemment nommé dans le texte complet (cf. RS 1.003:50). Dans la mesure où de tels textes devaient être recopiés dans un texte plus long, la notice *ym āhd* serait éliminée, car le paragraphe suivant du texte plus long continuerait le déroulement de la fête, indiquant le moment du mois où devait avoir lieu l'événement suivant.

La question du sens précis de la formule n'est donc pas sans importance <sup>39</sup>, car selon l'une de ces interprétations le *dbḥ ušḥr ḥlmz* durerait plus d'un jour, tandis que selon une autre la durée de la fête pourrait n'être que d'un jour. Et s'il est banal de dire qu'il s'agit forcément du premier jour d'une division temporelle quelconque, il importe de savoir de quel moment il s'agit, et si la fonction de la formule est bien de noter le fait du premier jour de cette division temporelle.

Si nous préférons l'interprétation « un jour », c'est-à-dire « (tu feras ceci au cours d'un (seul) jour », c'est parce qu'elle s'insère dans une théorie de la genèse des formes de texte dont nous disposons, qui sont plusieurs. Cela n'est — faut-il le dire ? — qu'une théorie parmi d'autres, entre lesquelles seul le passage du temps et de nouvelles découvertes permettront de faire la part.

### Conclusions générales

Ce court texte ordonne une série de sacrifices au bénéfice de la déesse *ʾUšḥarâ Ḥulmizzi* et d'une divinité QLḤ, qui n'est pas identifiée, la fête ayant lieu au temple et au sanctuaire de *ʾIlu Bêti* dans l'espace d'une seule journée. L'absence de l'identification précise de cette dernière divinité, comme le manque de données sur *ʾUšḥara(y)a*, et surtout sur *ʾUšḥarâ Ḥulmizzi*, font que la signification de ce rite pour le culte royal à Ougarit est difficile à saisir.

Le roi ainsi que sa femme sont les seuls nommés comme participants à ce rite, bien que le nom *kl*, ayant pour fonction celle de pronom indéfini, laisse entendre un corps de participants plus nombreux. La mention de la femme peut servir d'indice que ce rite appartient plutôt au culte rendu dans les chapelles palatiales qu'au culte d'état <sup>40</sup>.

La fête commence par des sacrifices au temple de *ʾIlu Bêti*. Ensuite on passe au sanctuaire, où a lieu un rite de purification des mains. Ce lieu est la scène de deux repas sacrés, le premier à l'intention de la femme (celle-ci n'étant pas identifiée, non plus que ne l'est l'origine du repas), le second à celle de tous (les hommes ?). Ce second repas est explicitement décrit comme associé au sacrifice-*šlmm*. Le dernier élément du rite comporte des libations et la répétition des premiers sacrifices.

39. Tarragon, *Culte* (1980), p. 89-90.

40. Voir déjà, les « conclusions générales » du chapitre consacré à RS 24.250<sup>+</sup>.



## Chapitre 44 : RS 24.261

RS 24.261 = DO 6602 = *Ugaritica* V<sub>L</sub>, p. 499-504 = *KTU* 1.116

Fig. 21, 38

*Dimensions* : hauteur 140 mm ; largeur 75 mm ; épaisseur 30 mm.

*État* : Tablette entière dont la surface au *verso* a beaucoup souffert, de sorte qu'au moins la moitié de l'espace à inscrire a disparu.

*Caractéristiques épigraphiques* : Bien qu'il partage quelques caractéristiques typiques des tablettes rituelles de la 24<sup>e</sup> campagne (par ex., le {t} trilobé), ce *ductus* se distingue de la majorité de ces textes par deux caractères principaux : (1) les clous sont plus fins, et (2) le calame a pivoté un peu plus à droite lors de l'impression des clous verticaux — pas assez pour faire ressembler ce texte à un document administratif typique, mais assez pour frapper l'œil habitué aux autres textes rituels de cette officine.

Deux formes de signes sont particulièrement caractéristiques de ce scribe : (1) les clous horizontaux du {i} sont très étirés et le clou inférieur se situe parfois bien à droite du coin gauche ; (2) au lieu de se rencontrer à la pointe inférieure, ou de se croiser un peu vers le bas, les deux clous de {d} constituent parfois une véritable croix.

Enfin, signalons que le séparateur, dont la forme est ordinaire pour ces textes, à savoir un simple trait vertical sans véritable « tête » cunéiforme, est souvent ici sensiblement plus long que le clou vertical des signes alentour. Ce qui a l'air d'un séparateur fautif après les deux premiers signes de *tùtk* à la ligne 9, par exemple, semble n'être que la continuation d'un séparateur se trouvant à la ligne précédente, et on peut se demander si le scribe s'est véritablement trompé à la ligne 9 ou si le séparateur de la ligne 8 n'est pas anormalement long (voir la remarque textuelle). Cette caractéristique se retrouve aussi dans le {g}, qui peut être plus long que les clous verticaux du {l}, par exemple (voir les {g} aux lignes 16 et 17). Toutefois, l'empreinte du {g} est, comme d'ordinaire, sensiblement plus profonde que ne l'est celle du séparateur, et on ne risque pas de les confondre.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (fosse), p.t. 3701 à 1,45 m<sup>1</sup>.

*Editio princeps* : Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 499-504.

### Principales études

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 63-65.

Tarragon, *TO II* (1989), p. 203-5.

Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 499-504.

Xella, *TRU I* (1981), p. 317-21.

Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-77.

### Texte

#### Recto

1) dbh . 'ttrt

2) qrát . b grn

3) àt̄hl̄m . t̄ùtkd

4) àgndym t̄dndy

5) in̄mty . in̄h̄zzy

6) kzgd̄ . in̄ h̄mnd

7) - - - nntd k̄ltd

8) nbdgd̄ . w l b bt̄m

9) àt̄hl̄m . t̄ùtk t̄izr p̄nm

10) w b bt̄ . àt̄hl̄m .

11) in̄tt̄ . t̄l̄nn̄t̄tm

12) in̄tt̄ . àtn̄t̄t̄lm

13) ìld̄ . t̄t̄bd̄ . [t̄]ùf̄t̄kd̄

14) kmrbnd̄ . kzgd̄ . ìyd

15) àt̄t̄bd̄ . in̄ àrdn

1. Pour les détails concernant le point topographique 3701, voir RS 24.246, cette rubrique.

- 16) in h̄mnd . nbdgd  
 17) 'ntd . t̄mgnd  
 18) pddp̄hnd  
 19) 'h̄'htd . d̄qtd  
 20) [h̄]dntt h̄dlrtt  
 21) išh̄rd . ālnb<sup>2</sup>  
 22) nk'l̄'d . nntdm  
 23) kltd . ādmd kbbd

*Tranche inférieure*

- 24) 'p'lngntt  
 25) 't'hr̄tt

*Verso*

- 26) 'l̄nd'r̄ltt  
 27) ūd̄'n̄l[d ...]  
 28) [-]bn[----]'l̄ld  
 29) [-]n[---]dnd  


---

 30) [ ]'l̄lm  
 31) [ ]'t̄'ū'lk̄d . nngy mlgy  
 32) 'l̄-[ ]'l̄--l̄r̄ty  
 33) p'l̄-[ ]'l̄-l̄wr̄tt  
 34) n'l̄-[ ]k'l̄l̄td  
 35) -(-)<sup>3</sup> bd[...]

*Remarques textuelles*

- 1) Si la surface de la tablette a souffert après l'écriture visible, l'altération paraît trop peu profonde pour avoir fait disparaître toute trace d'écriture. Nous en concluons que la ligne est entière telle qu'elle est conservée aujourd'hui.
- 6) Le premier mot est bien {kzgd}, et l'absence du {d} dans *KTU* doit être une coquille.
- 7) Cette ligne n'est ni écrite en retrait à droite, ni entre deux lignes déjà inscrites, comme la copie de Laroche pourrait le laisser croire. Comme on le trouve signalé dans *KTU*, le scribe a effacé quatre signes au début de la ligne. Dans la mesure où cette ligne a servi de modèle pour Laroche quand il a voulu lire la ligne 34 comme fortement en retrait par rapport à la marge gauche ordinaire, on peut objecter que les signes effacés ici indiquent tout simplement une erreur scribale, et non pas un désir de la part du scribe d'écrire la ligne en retrait.
- 9) Sur le séparateur fautif dans {t̄.ū.k}, voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques ». Le trait en question est presque droit, sans « tête » ni nouveau départ à la ligne 9, et on peut par conséquent douter que le scribe ait voulu placer un séparateur entre {ū} et {t} à cette ligne.
- 12) Avec *KTU*, les signes {tt}, restitués par Laroche, sont visibles. Le premier est même assez bien conservé et assez caractéristique (forme trilobée) pour légitimer l'omission de l'astérisque. En revanche, l'espace entre le {t} et le {m} n'est pas suffisant pour y insérer un signe supplémentaire (contre *KTU*)<sup>4</sup>.
- 13) Le premier {t} de t̄ū'lk̄d n'est pas visible (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*). Par contre, les traces du {ū} suivant sont assez caractéristiques pour nous permettre de qualifier la lecture de certaine (contre la transcription de Laroche et *KTU*).
- 14) L'« aile » inférieure et le clou horizontal du {g} étant visibles, on ne peut douter de la lecture (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*). Du signe suivant, on voit des traces de deux des clous verticaux, et la lecture de {d} est donc certaine (contre l'*editio princeps* et *KTU*).
- 18) Le {h} après le second {p} est certain et on ne comprend pas son omission dans le texte de *KTU*.
- 19) On voit une partie du côté droit du {h} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 21) L'astérisque sur le {i} dans *KTU* est superflu, le signe étant presque entièrement conservé.
- 24) Le côté droit de la tranche inférieure est bien conservé, et le crochet inséré par Laroche après la transcription est donc trompeur.
- 25) On voit sur le bord de la lacune au début de la ligne des traces de ce qui paraît être {t}.
- 26) Au début de la ligne on trouve une trace de signe, apparemment la forme d'un clou en biais. Du signe après le {d} on voit quatre clous, et il ne peut donc s'agir que de {r/w}.
- 27) Le {ū} est entièrement conservé et l'astérisque dans *KTU* est donc superflu.

2. Lire {ālnb<sup>1</sup>} (Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 499).

3. Laroche lit {n} ici (*Ugaritica* V [1968], p. 499), mais le premier clou est plus long que celui du {n} ordinaire, et il pourrait s'agir de {tā} (voir la remarque textuelle).

4. La proposition de lire « ātn[ā]m » (Schmidt, *Beneficent Dead* [1994], p. 57) ne peut donc pas être acceptée.

- 28) Du premier signe, on ne voit aucune trace précise, mais la forme du creux où se trouvait le signe n'est pas incompatible avec le {à} qu'a restitué l'éditeur, avec point d'interrogation.  
On ne peut pas être certain que l'avant-dernier signe soit {t} (contre Laroche et *KTU*), car on ne voit que la pointe du clou.
- 29) On voit le côté supérieur de {n} en dessous du {b} à la ligne précédente (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*). Le troisième signe avant la fin de la ligne est assez bien conservé pour que la lecture de {d} soit certaine (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).
- 30) Laroche a bien vu que le signe devant {m} se termine par un clou horizontal (dont on ne voit pourtant pas la tête), et on ne peut donc pas, d'après la nouvelle orientation des lignes suivantes, prendre le {m} pour le dernier signe du mot *āthlm*.
- 31-33) Les débuts de ligne dans l'*editio princeps* (suivie par *KTU*) sont décalés d'une ligne par rapport à l'orientation véritable du texte sur la tablette. C'est arrivé parce qu'à la ligne 34 l'éditeur a voulu imiter la ligne 7 en faisant commencer les deux lignes bien en retrait vers la droite par rapport à la marge gauche ordinaire. Pourtant, si on regarde la photo, on verra que cela n'est guère possible, car les fins de lignes sont bien en face des débuts comme nous les avons transcrites ; la place est nettement insuffisante pour placer le début de la ligne 34 tel que Laroche l'a reconstitué entre les lignes que nous avons numérotées 34 et 35, en tenant compte de l'espacement entre ces deux lignes là où elles sont conservées sur le côté gauche de la tablette. On observera surtout la trace du deuxième signe à la ligne 34, car le peu d'espace entre cette trace et les signes {bd} à la ligne en dessous indique que la ligne 34, au lieu de s'incurver vers le haut, suivait une pente descendante.  
Il y a aussi le problème de l'espace disponible dans le sens horizontal : la restitution de Laroche demande que soient entièrement restitués cinq signes là où normalement on n'en trouverait que trois. On peut s'en rendre compte en comparant l'espace occupé par les signes {nntdkl} à la ligne 7, à savoir plus de 40 mm, avec l'espace disponible à la ligne 34 pour les mêmes signes, qui est de moins de 30 mm (depuis le début de la lacune jusqu'au bord droit du {l}).
- 31) Puisqu'on ne voit que la pointe d'un clou, l'astérisque sur le {ù} dans *KTU* est ici bien mérité (contre Laroche).
- 32) La trace du premier signe, qui n'est pas portée sur la copie dans l'*editio princeps* mais que Laroche a transcrite comme un {à} certain (suivi par *KTU* pour la lecture, là avec astérisque), n'est en fait que le bord inférieur d'un clou horizontal (sur son appartenance à cette ligne, voir la remarque à propos des lignes 31-33).  
Le quatrième signe avant la fin n'est sûrement pas {p} (*KTU*) : on croit voir les traces de {d} (le {à} qu'a restitué l'éditeur paraît hors de propos)<sup>5</sup>. Le {r} est entièrement conservé et l'astérisque dans *KTU* est donc superflu.
- 34) Là où les auteurs de *KTU* ont indiqué un {t} (le deuxième signe à leur ligne 33) on ne trouve qu'un trou dans l'argile. Du fait qu'il s'agit d'une cassure, le rapport entre ce trou et le clou suivant est difficile à déterminer. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'un {n} et que la lecture que Laroche préconisait comme une restitution à la ligne suivante se trouve en fait ici, à savoir {n'n}[td k]'l' td}.
- 35) Sans connaître le contexte, il est impossible de déterminer si les trois premiers clous sont un {n} dont le premier clou est plus long que la normale (la lecture de Laroche, suivie par les auteurs de *KTU*) ou {tā} sans espace entre les deux signes. Si on était certain que le quatrième clou est {g}, la lecture du nom divin *nbdg* serait à préférer, mais ce que Laroche a pris pour le bord gauche de ce signe n'est en fait qu'un résultat de la cassure.

### Traduction

#### Recto

- 1) Sacrifice de 'Attartu ;
- 2) rassemblement à l'aire.
- 3) Sacrifice- 'aṭḥulumma : pour Ta'utka
- 4) dans le 'AGND, dans le TDND,
- 5) dans le 'INMT, dans le 'INḤZZ ;
- 6) pour Kuzuḡ, pour le dieu (du ?) ḤMN,

5. *Ugaritica* V (1968), p. 501, texte vocalisé et traduction. La proposition de lecture {t} (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 312) ne paraît pas confortée par les traces, car ce que nous pensons pouvoir être le clou droit de {d} semble trop long et son angle de pose ne convient pas au {t} trilobé.

- 7) - - - pour *Ninatta*, pour *Kulitta*,  
 8) pour *Nubadig*. Et dans la maison,  
 9) sacrifice-*’aṭḥulumma* ; quant à *Ta’uṭka*, tu lui voileras le visage.

- 
- 10) Et dans la maison, sacrifice-*’aṭḥulumma* :  
 11) pour les dieux *Talanni*,  
 12) pour *’Enna* *’Attanna* (les dieux pères),  
 13) pour *’Ilu*, pour *Tettub*, pour [*Ta*] *’uṭka*,  
 14) pour *Kumarbi*, pour *Kuzuḡ*, pour *’Eya*,  
 15) pour *’Attabi*, pour le dieu *’Arde*,  
 16) pour le dieu (du ?) *HMN*, pour *Nubadig*,  
 17) pour *’Anatu*, pour *Timegini* (le dieu soleil),  
 18) pour *Pidaḏaphi*,  
 19) pour *Hebat*, pour *Daqqītu*,  
 20) pour les [*Hu*]dena, pour les *Hudellurra*,  
 21) pour *’Iṣḥara*, pour<sup>1</sup> *’Allani*,  
 22) pour *Nikkal*, pour *Ninatta*,  
 23) pour *Kulitta*, pour *’Adamma*, pour *Kubaba*,

#### Tranche inférieure

- 24) pour les *’P’NG*,  
 25) pour les *’T’HR*,

#### Verso

- 26) pour les *’-ND’R*,  
 27) pour *’Udduni* [...],  
 28) [pour] *[-]BN[?]*, pour [...] *’-l*,  
 29) [pour] *[-]N[?]*, pour [...] *DN*.

- 
- 30) [...] *’-lM*  
 31) [ ] pour [*Ta*] *’uṭka*, dans le *NNG* (et) dans le *MLG*  
 32) *’-l*[ ] dans le *’-lRT*  
 33) *P’-l*[ ] dans les *’-lWR*  
 34) [pour] *Nina’[tta]*, pour [*Ku*]litta,  
 35) [pour ?] *Nu’badi[g]*

#### Structure du texte

Au moins les grandes étapes de ce rite sont indiquées par les traits horizontaux. Abstraction faite des difficultés que créent les lacunes vers la fin du texte, le principal problème relatif à la structure du texte est posé par la répétition du sacrifice-*’aṭḥlm* dans la première section (l. 3 et 9), dont la seconde occurrence est précédée d’une nouvelle indication locale : *w b btm*, « et dans la maison/temple ». Cette première partie du rite, dont *’Attartu = Ta’uṭka*<sup>6</sup> est la principale bénéficiaire, semble donc se dérouler en deux endroits : d’abord « à l’aire », à savoir en plein air, ensuite à l’intérieur de « la maison », ces deux indications locales étant en langue ougaritique. La maison en question sera soit le temple de *’Attartu/Ta’uṭka*, soit le palais royal.

La deuxième partie a lieu *b bt*, vraisemblablement, aucun changement de lieu n’ayant été indiqué, à la même « maison ». Ici la part de *Ta’uṭka* n’est pas privilégiée, la déesse n’étant nommée qu’une fois, à sa position attendue, à savoir, après *’Ilu* et *Tettub*<sup>7</sup>.

---

6. Pour l’équivalence, cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 454, 501, 522, 542.

7. Cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 522.

Malgré le mauvais état de la troisième partie, la mention de *Ta'utka*, suivie par ce qui semble être des termes au locatif (l. 31-33), rappelle la première partie. Cette conclusion serait renforcée si la lecture des lignes 34-35 comme identiques aux lignes 7-8 (jusqu'à {wlbttm}) s'avérait solide.

Aucune indication temporelle n'étant donnée, il paraît certain que ces événements se déroulent au cours d'une seule journée

Les dieux

l. 1-2	l. 3-8	l. 8-9	l. 10-29	l. 30-35
<i>dbh</i>	<i>âthlm</i>	<i>âthlm</i>	<i>âthlm</i>	[ <i>âthlm</i> ?]
<i>ʿttrt</i>	<i>tùtk</i>	<i>tùtk</i>	<i>in tln</i>	...
	<i>kzġ</i>		<i>in âtn</i>	<i>tùtk</i>
	<i>in hmn</i>		<i>il</i>	[...]
	<i>nnt</i>		<i>tṭb</i>	[...]
	<i>klt</i>		[ <i>t</i> ] <i>ùtk</i>	<i>nʿnʿl[t]</i>
	<i>nbdg</i>		<i>kmrb</i>	[ <i>k</i> ] <i>lt</i>
			<i>kzġ</i>	<i>nʿbd[g]</i>
			<i>iy</i>	
			<i>âṭb</i>	
			<i>in ârd</i>	
			<i>in hmn</i>	
			<i>nbdg</i>	
			<i>ʿnt</i>	
			<i>tmgn</i>	
			<i>pddph</i>	
			<i>hbt</i>	
			<i>dqt</i>	
			[ <i>h</i> ] <i>dn</i>	
			<i>hdlr</i>	
			<i>išhr</i>	
			<i>âln</i>	
			<i>nkl</i>	
			<i>nnt</i>	
			<i>klt</i>	
			<i>âdm</i>	
			<i>kbb</i>	
			<i>pnġ</i>	
			<i>thr</i>	
			[ <i>l</i> ]- <i>lndr</i>	
			<i>ùdn</i>	
			[ <i>-</i> ] <i>bn</i> [?]	
			[...] <i>l</i> - <i>l</i>	
			[ <i>-</i> ] <i>n</i> [?]	
			[...] <i>dn</i>	

Sommaire des offrandes

Lignes 3-8 : sacrifice-*âthlm* dont le contenu n'est pas précisé pour chacune des divinités nommées (neuf au total, le premier étant apparemment répété dans quatre endroits différents) <sup>8</sup>.

8. Au problème que pose pour le décompte des sacrifices la mention unique du sacrifice-*âthlm* dont bénéficient plusieurs divinités, s'ajoute ici celui que pose la mention de plusieurs termes locatifs (l. 4-5, 31-33), dont le sens est le plus souvent incertain. Malgré le locatif, on se demande s'il ne s'agirait pas de bénéficiaires du sacrifice (cf. le commentaire par Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 501-2, 504). Dans son

Lignes 8-9 : sacrifice-*āthlm* dont le contenu n'est pas précisé et dont le bénéficiaire n'est pas indiqué par le datif (il s'agit vraisemblablement de *Ta'utka*).

Lignes 10-29 : sacrifice-*āthlm* dont le contenu n'est pas précisé pour chacune des divinités nommées (trente-quatre ou trente-cinq au total).

Lignes 30-35 : peut-être à restituer comme sacrifice-*āthlm* dont le contenu n'est pas précisé pour chacune des divinités nommées. Quatre théonymes sont vraisemblablement conservés, aussi bien que quatre toponymes ; la structure n'étant apparemment pas la même qu'aux lignes 3-8, on ne peut pas déterminer s'il se trouvait au début des lignes 32 et 33 des théonymes ou des toponymes.

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

Le contenu du sacrifice n'étant jamais indiqué, il serait fastidieux d'énumérer ici tous les théonymes mentionnés dans ce texte. Voir RS 24.254, cette rubrique, où nous avons proposé qu'une nouvelle victime ait été sacrifiée pour chacune des divinités dont le nom est au datif, et que le choix de la victime ait été décidé par convention.

#### **Commentaire**

Ligne 2. La forme de *qrāt*, nominale<sup>9</sup> ou verbale<sup>10</sup>, est disputée. Nous préférons y voir un nom, car, s'il s'agissait d'un verbe, la forme serait celle de la 3<sup>e</sup> personne du singulier dont la déesse serait le sujet. Or, dans ces textes de la pratique, les divinités ne conduisent pas le déroulement de l'action. On comparera les premières lignes de RS 34.126 où, à une exception près (l. 8), les divinités sont appelées, elles n'appellent pas. Cet usage du verbe illustre aussi, semble-t-il, le sens du rassemblement : ce sont les divinités qui se rassemblent, non pas les participants humains.

Cette mention de l'aire s'inscrit sûrement dans la ligne de l'importance de ce lieu dans la topographie idéologique de l'ancien Levant<sup>11</sup> ; mais l'absence de mention de ce lieu particulier dans d'autres textes de la pratique rend difficile l'appréciation de son rôle précis dans le culte.

Lignes 4-5. Voir ci-dessus, la note 8.

Ligne 6. Avec les données actuellement à notre disposition, nous ne sommes pas en mesure de déterminer si le divin *hmn* est (1) le lieu sacré divinisé (voir commentaire de RS 1.019:12)<sup>12</sup>, ou (2) le mont *hmn*, l'Amanus, divinisé<sup>13</sup>.

Ligne 8 *w l b btm*. Il paraît nécessaire d'interpréter ces signes comme rapportant une formule en langue ougaritique<sup>14</sup>, à savoir la formule locative que nous avons déjà rencontrée en RS 24.260:3, 11, signifiant « dans la maison »<sup>15</sup>, à laquelle s'est ajouté le *-m* enclitique, dont la fonction n'est pas claire.

---

dernier commentaire du texte, Xella semble évoluer dans ce sens (*Baal Hammon* [1991], p. 188 : « sont vénérés ... certains objets ou lieux de culte »).

9. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 500, 501 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 318 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 203 ; Dietrich et Loretz, *Jahwe* (1992), p. 62.

10. Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 241 ; Verreet, *UF* 15 (1983), p. 242.

11. Voir les dictionnaires et encyclopédies bibliques, aussi bien que les commentaires sur les textes ougaritiques où se rencontre le mot (cf. les quelques références bibliographiques rassemblées dans *AfO* 34 [1987], p. 384). Sur ce texte, voir Cunchillos, *AEPHER* 93 (1984-85), p. 234.

12. Xella, *TRU* I (1981), p. 368, 388 ; idem, *Baal Hammon* (1991), p. 189.

13. Cf. Cross, *Canaanite Myth* (1973), p. 28. Il s'agirait de l'orthographe hourrite ; sur l'identification, fort débattue, du *gr āmn* en RS 16.402:16, voir le commentaire dans notre édition des documents épistolaires en langue ougaritique, en préparation.

14. Cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 318 (« e per *Bibita* »), 320.

15. Possibilité mentionnée par Xella, laissée de côté en faveur de l'analyse comme théonyme (cf. Tarragon, *TO* II [1989], p. 203 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 63). Pour l'interprétation comme formule locative, voir Freilich, *JSS* 31 (1986), p. 123.

Ligne 9. Le nom propre divin *tùtk* ne portant pas la désinence du datif, et les signes {tizrpnm} ne trouvant pas d'interprétation hourrite <sup>16</sup>, on peut suivre Xella pour essayer d'interpréter cette dernière formule comme étant en langue ougaritique <sup>17</sup>. Si en hébreu biblique l'usage de la racine 'ZR se limite à la notion de ce qui se porte autour de la taille, « la ceinture », en arabe la même racine s'emploie pour désigner plusieurs façons de couvrir le corps, et on se demande s'il ne s'agit pas ici d'un rite au cours duquel la statue de 'Aṭtartu/Ta'uṭka est voilée <sup>18</sup>.

Ligne 20. Concernant *ḥdn/ḥdlr*, voir aussi le commentaire de RS 1.017:13 *ktrt*.

Ligne 25. Le deuxième signe est certainement {h}, et établir un rapport entre ce théonyme et celui qui est attesté une seule fois sous la forme *ṭhr* (RS 24.271:27') entraînerait la correction de l'une ou de l'autre des deux formes <sup>19</sup>.

### Conclusions générales

Ce texte hourro-ougaritique, mais surtout hourrite, rapporte quatre séries de sacrifices-*dbḥ/āṭḥlm*, la première sur « l'aire », la seconde et la troisième « dans la maison », peut-être le temple de 'Aṭtartu/Ta'uṭka, la quatrième, en raison de l'état du texte, on ne sait où. La divinité 'Aṭtartu, surtout sous son nom hourrite, est la principale figure divine du rite, qui, si l'en-tête en langue ougaritique constitue bien une introduction globale, lui est consacré de façon explicite. Il n'est pas moins vrai que le « panthéon » hourrite typique des textes de Ras Shamra est aussi fêté au cours de ce rite, ce qui n'étonnera personne, car il en va de même dans plusieurs textes bilingues <sup>20</sup>. La fête semble se dérouler dans une seule journée, et par le nombre de sacrifices et de divinités honorées elle constitue un moment cultuel très important. L'absence d'indication temporelle nous empêche, pourtant, de fixer cette fête dans le calendrier rituel d'Ougarit.

16. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 502.

17. TRU I (1981), p. 318, 320 (Tarragon, *TO* II [1989], p. 204, ne traduit pas {tizrpnm} mais mentionne en note l'hypothèse de Xella ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 63, dans sa liste des divinités figurant dans ce texte, passe de *tùtk* à *in ṭlnn*).

18. On se rappellera que le sens précis de 'ZR en ougaritique est disputé.

19. Les deux signes consistant chacun en trois clous, il s'agirait d'envisager soit que les clous du {h} aient été allongés dans la forme {ṭhr}, soit que les clous du {h} aient été raccourcis dans la forme {ṭhr}.

20. Cf. Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-80.

## Chapitre 45 : RS 24.264<sup>+</sup>

RS 24.264 + 24.280 = DO 6604 = *Ugaritica* VII, p. 1-3 = *KTU* 1.118

Fig. 22

Autres textes du même genre : RS 1.017, RS 24.246, RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 94.2188 (syllabique) ; cf. RS 4.474:1-11, RS 6.138, RS 24.271, RS 24.643:1-12, 23-45.

Dimensions : hauteur 160 mm ; largeur 100 mm ; épaisseur 27 mm.

État : Tablette entière, mais dont la surface a souffert la perte de plusieurs éclats, surtout à la tranche inférieure et au verso.

Caractéristiques épigraphiques : L'écriture est typique des textes de la 24<sup>e</sup> campagne, différente de celle de RS 1.017. Le {t} est trilobé. Le {'} est posé sur un côté ; la forme du triangle en est parfois équilatérale, parfois à deux côtés longs, celui d'en bas et celui de gauche<sup>1</sup>. Deux formes particulières de signes attirent l'œil : le clou inférieur du {i} est très étroit et souvent assez long, et les clous inférieurs de {b/d} sont souvent très tirés vers la verticale, presque aussi haut que les clous verticaux du signe en question.

Devant chaque ligne le scribe a inscrit une petite entaille en forme de *Winkelhaken*, dont la forme est similaire à celle du {'}, mais de pose assez variable (voir la copie). Cette variété fait qu'elle est différente aussi des coches que l'on trouve en RS 20.024 (voir le commentaire) qui ont, d'après la copie, la pointe principale directement à gauche<sup>2</sup>. Là où l'état de la tablette permet de la repérer, cette coche est présente aux lignes 1-10, effacée aux lignes suivantes<sup>3</sup>, ces dernières étant aussi séparées des lignes précédentes par un trait horizontal. Ajoutons ici que les coches aux lignes 1-10 semblent avoir été effacées une fois, puis réinscrites (le cercle autour de certaines coches sur notre copie indique les restes de cet effacement là où ils sont encore visibles).

Lieu de trouvaille : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes (fosse) : RS 24.264 au p.t. 3751 à 3 m ; RS 24.280 au p.t. 3772 à 3,20 m<sup>4</sup>.

Editio princeps : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 1-3 (photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XXXII).

Principales études : Voir cette rubrique du chapitre consacré à RS 1.017<sup>5</sup>.

### Texte

#### Recto

1) ilib	6) b'lm
2) il	7) b'lm
3) dgn	8) b'lm
4) b'l špn	9) b'lm
5) b'lm	10) b'lm

1. Le type est donc « B » plutôt que « A » d'après la classification de Pitard (*JNES* 51 [1992], p. 269).

2. Cette variété suffit pour infirmer l'hypothèse selon laquelle il s'agirait du signe désignant le chiffre « 10 » (hypothèse suggérée, puis abandonnée par Healey, *SEL* 2 [1985], p. 116).

3. La description par Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 3, est exacte.

4. Pour les détails concernant les tablettes trouvées au point topographique 3751, voir RS 24.247<sup>+</sup>, cette rubrique, n. 5 ; pour le point topographique 3772, *ibid.*, n. 7.

5. La plupart des études dont la liste est dressée à RS 1.017 ont été préparées avant la publication de ce texte-ci. Le contenu des deux textes étant presque identique, les éléments de tel commentaire qui sont valables pour le premier texte le sont aussi pour celui-ci. La contribution de RS 24.264<sup>+</sup> a été de permettre de remplir les lacunes du texte de la 1<sup>re</sup> campagne et de fixer l'orientation *recto/verso* du premier texte.



11) árš w šmm	21) špš
12) kt[r]t	22) áršy
13) [y]r[h]	23) ūšhry
14) [š]pn	24) 'ttr
15) ktr	25) il [t]t'qr b'l
16) pdry	26) [r]l[š]p
17) 'ttr	27) ddmš
18) ḡm [w] [thmt]	28) pḥr i'lm
<i>Tranche inférieure</i>	29) ym
19) [ā]rt	30) ūth[ft]
<i>Verso</i>	31) knr
20) 'nt	32) mlkm
	33) šlm

### Remarques textuelles

Le rapprochement entre RS 1.017, RS 24.643 et ce texte, ne laisse pas de doute quant à la lecture du texte. Nous n'avons que trois observations à faire relativement au texte de *KTU* : (1) à la ligne 12 la pointe du {r} est visible (comme dans la copie de l'*editio princeps*) ; (2) à la l. 19 nous n'avons pas trouvé trace du {t} ; (3) la présence de la coche devant chaque ligne n'est pas notée, ni son effacement aux lignes 11-33.

### Commentaire

Par rapport aux autres exemplaires de cette liste nominative divine, deux détails attirent l'attention : l'omission de l'en-tête *il špn*, que nous avons suffisamment commentée dans nos remarques sur RS 1.017:1, et la présence de la coche devant chaque ligne <sup>6</sup>. Ce second fait trouve un parallèle dans la version syllabique de ce texte, où l'on trouve, du côté droit de la tablette, deux coches à la fin de chaque ligne <sup>7</sup>. Nougayrol a parlé d'une « copie 'pointée, sans doute au cours d'une seconde lecture » <sup>8</sup>, explication qui ne sera à modifier que pour tenir compte du fait que toutes les entrées ont été cochées deux fois (voir n. 7).

La distribution des coches en RS 24.264<sup>+</sup>, entières aux lignes 1-10 (mais apparemment réinscrites après un premier effacement), effacées aux lignes suivantes, correspond bien à la structure bipartite du texte, évidente tant par le trait horizontal que par la structure du rite sacrificiel qui reproduit cette liste nominative, à savoir RS 24.643:1-12 (tablette qui provient du même groupe que celle-ci), où toutes les divinités bénéficient du sacrifice-šrp, tandis que les seules nommées ici aux lignes 1-10 bénéficient du sacrifice-šlmm (voir commentaire *ad loc.*). Pour expliquer la distribution des coches, on peut envisager l'hypothèse suivante : la liste a été dressée et vérifiée, la vérification étant indiquée par la première série de coches. Ensuite les coches ont été effacées lors d'une série de sacrifices correspondant à RS 24.643:1-9, pour être réinscrites aux lignes 1-10 lors de la seconde série de sacrifices, celle-ci correspondant à la série notée en RS 24.643:10-12.

6. Healey parle d'un « check-mark of some sort » (*SEL* 2 [1985], p. 116), et laisse ouverte la question de l'identification comme « a cultic reference list » (*ibid.*, p. 117).

7. Parce que les coches simples ou doubles telles qu'on les voit sur la copie de la tablette RS 20.024 ne paraissent pas suivre un système et parce que Nougayrol n'a pas proposé d'expliquer la présence de coches simples et doubles, nous avons examiné la tablette en juin 1993 pour vérifier l'état de ces coches. À notre avis la coche est toujours double. Lorsque le scribe a inscrit la seconde coche, il a parfois presque effacé la première ; mais on trouve toujours une trace de la première, même aux lignes *recto* 4 et *verso* 1, où en raison de la longueur de la ligne les coches se trouvent sur le bord droit de la tablette.

8. *Ugaritica* V (1968), p. 43. Dans la note 4 on trouvera la description de la coche qui a la forme du signe PAP (voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques », notre description de la forme de la coche dans le texte ougaritique, et notre copie). On comparera aussi les coches que porte au *recto* la liste des rois amorites (Finkelstein, *JCS* 20 [1966], p. 95).

## Chapitre 46 : RS 24.266

RS 24.266 = DO 6605 = *Ugaritica* VII, p. 31-39 = *KTU* 1.119

Fig. 23

*Dimensions* : hauteur 155 mm ; largeur 140 mm ; épaisseur 42 mm.

*État* : Partie supérieure de tablette, dont la surface est sérieusement usée au *recto*, et dont des éclats de surface ont disparu des deux côtés. Si le rapport hauteur : largeur était de 3 : 2, un peu plus du quart de la tablette a disparu (environ 6 cm sur une hauteur originale d'environ 21 cm), peut-être une quinzaine de lignes<sup>1</sup>. Ce chiffre semble être corroboré par la forme de la tablette, qui va en rétrécissant depuis le haut jusqu'à la ligne 12 ou 13 : on sait que ces grandes tablettes ont souvent le milieu plus mince que les deux extrémités, et que l'endroit le plus étroit se trouve *grosso modo* au centre de la tablette<sup>2</sup>. Ce genre de calcul n'est qu'une approximation, mais il paraît loisible ici de songer à la perte d'un bout de texte important, probablement pas moins d'une dizaine de lignes et pas plus d'une vingtaine.

*Caractéristiques épigraphiques* : Il s'agit d'une forme typique de l'écriture des textes rituels de la vingt-quatrième campagne. Le scribe qui était responsable de RS 24.264<sup>+</sup>, la liste nominative divine, a pu écrire cette tablette-ci : toutes les caractéristiques épigraphiques de la liste s'y trouvent.

Aux lignes 1-25' le scribe a « suspendu » chaque ligne d'écriture à un trait horizontal. Il avait tendance aussi à écrire les signes sur le trait, effaçant celui-ci du même coup, mais on arrive toujours à en trouver des traces (voir notre copie).

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3759 à 1,10 m<sup>3</sup>.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 31-39 (photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XXXIII).

### Principales études<sup>4</sup>

- |  |  |
|--|--|
| Avishur, <i>Shnaton</i> 3 (1979), p. 254-62.           | ---- <i>BAR</i> 12/6 (1986), p. 62-63, 76. |
| ---- <i>Studies</i> (1994), p. 253-76.                 | Miller, <i>Fensham</i> (1988), p. 139-55.  |
| Cunchillos, <i>Manual</i> (1992), p. 59-60.            | Pardee, <i>Verse</i> (1993), 213-17.       |
| Del Olmo Lete, <i>AuOr</i> 7 (1989), p. 27-35.         | Saracino, <i>UF</i> 15 (1983), p. 304-6.   |
| --- <i>Religión</i> (1992), p. 98, 99, 197-205, 228.   | ---- <i>ZAW</i> 95 (1983), p. 263-69.      |
| De Moor, <i>Schrijvend Verleden</i> (1983), p. 251-52. | Tarragon, <i>Prières</i> (1989), p. 60-61. |
| ---- <i>Anthology</i> (1987), p. 171-74.               | ---- <i>TO</i> II (1989), p. 206-11        |
| Herdner, <i>CRAI</i> 1972, 693-97 <sup>5</sup> .       | Xella, <i>RSF</i> 6 (1978), p. 127-36.     |
| ---- <i>Ugaritica</i> VII (1978), p. 31-39.            | ---- <i>TRUI</i> (1981), p. 25-34.         |
| Margalit, <i>WCJS</i> 7/2 (1981), p. 63-83.            | ---- <i>Terra</i> (1984), p. 105.          |

1. La largeur de la tablette étant entièrement conservée, la hauteur aurait été d'environ  $140 \times 3/2 = 210$  mm. Sur les deux surfaces actuelles, dont le total est d'environ 310 mm (155 x 2), on trouve trente-six lignes. Le nombre total de lignes aurait donc été d'environ cinquante ( $310 \text{ mm} : 36 \text{ lignes} \approx 420 \text{ mm} : n\text{-lignes} = 49 + \text{le nombre de lignes écrites sur la tranche inférieure}$ ).

2. Voir les photos de RS 24.244, l'exemple le plus parfaitement conservé d'une tablette de cette forme, dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 199.

3. Voir Courtois, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 6-7, et la figure 1, p. 4, où l'on verra ce point topographique immédiatement à l'ouest de l'extrémité méridionale du petit mur qui partage la « cella ». Cette tablette se voit en photo *in situ* à la page 8, fig. 2/8. Pour la liste des textes trouvés à ce point topographique, voir Bordreuil et Pardee, *TEO* (1989), p. 453.

4. Certaines de ces études s'intéressent uniquement à la prière rapportée aux lignes 26'-36'.

5. Communication suivie d'interventions de C. Schaeffer (p. 697-99) et A. Dupont-Sommer (699-703).

**Texte****Recto**

- 
- 1) b yrḫ . ḫb'lt ḫ. b' y'ml [...] ḫšb'lt
- 
- 
- 2) š . l b'lt . r'k'lt ḫ. b-l[-(-)]ḫ---l[...]
- 
- 
- 3) w bt . b'lt . ūgr[t       ] . š[-]ḫ-l
- 
- 
- 4) 'rb . špš . w ḫ'lt mlk'lt [...] b ḫ'lt
- 
- 
- 5) 'šrt . yrḫš mlk b'rr'
- 
- 
- 6) gdl't . qdš ḫl ḫ. gdl't ḫ. l b'lm
- 
- 
- 7) gdl't . l ḫlm . dqtm . w glt
- <sup>6</sup>
- 
- 
- 8) l ḫlmtm . bt . t'y ḫ. ydbḫ
- 
- 
- 9) w tnrr . b 'd . bt b'lt
- 
- 
- 10) lgrt
- <sup>7</sup>
- . ḫmr . w ynt . qrt
- 
- 
- 11) l t' . b ḫmnt ḫ. 'šrt . ḫb'lt
- 
- 
- 12) ālp . l mdf'gl b'lt . ūgrt
- 
- 
- 13) ḫ'lt ḫrm . ḫ šnpt . l ydbḫ
- 
- 
- 14) mlk . bt ḫl . npš . l ḫf-l[...]
- 
- 
- 15) npš . l b'lt[...]
- 
- 
- 16) w 'r . ḫl-l[...]
- 
- 
- 17) ḫ---l[...]
- 

**Verso**

- 
- 18') [--]l . ḫ---l[...]
- 
- 19') ḫ-ltml . ykḫ-l[...]
- 
- 20') b rb' . 'šrmm . b ḫmš ḫ. ḫ'sr'
- 
- 
- 21') mm . w kbd . w . š šrp . l b'lt
- 
- 
- 22') ūgrt . b bt . b šb' . tdn
- 
- 
- 23') mḫllm . 'rb . špš .
- 
- 24') w ḫl m'ltk . hn . šmn . šlm
- 
- 25') b'lt . mtk . mlk'lm . l rišyt
- 
- 26') k gr 'z . tḫr'km . ḫqlrd
- 
- 27') ḫmytkm . 'n'km . l ḫb'lt tšūn
- 
- 28') y b'lt ḫ. -- . tdy 'z l ḫ'lm
- 
- 29') y . qrd [l] ḫmytny . ḫbr y
- 
- 30') b'lt . n'š'qdš . mqr b'lt
- 
- 31') nmlū ḫ. -]kr b'lt . nš[q]dš
- 
- 32') ḫtp b'lt ḫ. ḫn'lm . 'šrt . ḫb'lt ḫ. ḫn'lt
- 
- 33') šr . qdš b'lt . l n'lt . ntbt b[...]
- 
- 34') ntlk . w š[m' . b]ḫl ḫ. ḫl-l[...]
- 
- 35') ḫyldy . 'z l tḫrk[m . qrd]
- 
- 36') l ḫmytk'lm ḫ. ...

**Remarques textuelles<sup>8</sup>**

Comme nous l'avons remarqué à la rubrique « Caractéristiques épigraphiques », chaque ligne d'écriture aux lignes 1-25' est « suspendue » à un trait horizontal qui était évidemment inscrit au préalable. Ces traits ne sont pas toujours indiqués sur la copie dans l'*editio princeps* (les traces au-dessus des lignes 3, 6, 9, 15, 16, et 25' sont absentes) ; deux seulement sont indiqués dans la transcription du *recto* dans l'*editio princeps*, où le dernier trait au *verso* est aussi omis ; dans *KTU* tous les traits au *recto* et le dernier au *verso* sont omis.

- 1) Bien que les signes soient très endommagés, on donnera en partie raison aux auteurs de *KTU* pour la lecture du dernier mot : on voit des traces qui pourraient appartenir à {š}, {b} (plutôt que {d}) et {'} (plutôt que {t}).
- 2) Le septième signe est à coup sûr {'} (Herdner a laissée ouverte la possibilité de la lecture {t}). Le centre du huitième signe est abîmé de sorte que l'on ne peut pas distinguer entre {k} et {w} (dans l'*editio*

---

6. Lire {g<d>lt}.

7. Lire {ū'grt}.

8. Plusieurs de ces remarques ont été déjà faites par Miller, *Fensham* (1988), p. 141, que nous ne citerons pas ici *in extenso* parce qu'elles sont empruntées à nos premières notes de collation, faites en février et mars de 1981 (voir *ibid.*, p. 139-40). Si on trouve ici des différences, elles remontent à notre nouvelle collation de la tablette, faite en été 1992 pour établir la copie qui accompagne l'actuelle étude ; cf. *Verse* (1993), p. 214-16.

*princeps* il est parlé de {r/w} ; dans *KTU* on trouve {k} sans indication de doute). Le dernier signe de ce mot est {t} (Herdner parle de {t/n}). On voit une trace du séparateur après {r'k't} (indiqué dans *KTU*, absent dans l'*editio princeps*).

Du signe qui suit le séparateur nous ne trouvons que deux clous verticaux, et il semble s'agir plutôt de {b} que de {d} (contre l'*editio princeps* ; le {š} dans ce texte étant en forme d'éventail, cette lecture [*KTU*] paraît hors de propos). Du signe suivant, identifié comme un {l} par *KTU*, on ne voit rien de certain. Après une lacune qui a emporté un ou deux signes, on voit des traces de trois signes, dont aucun n'est identifiable.

- 3) La trace devant le {š} (« x » dans *KTU*) provient d'un séparateur. À la fin de la ligne on voit bien la trace d'un clou vertical, qui pourrait refléter un {y} (*KTU*).
- 4) Après {mlk}, nous n'avons pas trouvé trace du séparateur (contre la transcription dans l'*editio princeps* et *KTU*). Par contre, on voit bien la forme entière des deux {b} et le côté gauche du {š} (l'éditeur entoure les deux premiers signes de crochets alors que d'après *KTU* les deux {b} et le {t} seraient mutilés).
- 5) Nous n'avons pas trouvé le séparateur après {yrthš} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*). La lecture des deux {r} à la fin de la ligne est assurée seulement par le contexte (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).
- 9) Le séparateur après {b'd} est certain (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU*, contre la transcription dans l'*editio princeps*). Par contre, nous n'avons trouvé le séparateur ni après {w}, ni après {bt}, indiqués uniquement dans *KTU*<sup>9</sup>. Les traces du {l} sont certaines et il s'agit du dernier signe de la ligne (avec *KTU* ; ce n'est certainement pas {b'lt}, comme la copie dans l'*editio princeps* pourrait le laisser penser).
- 10) Le séparateur après {ynt} est certain (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 11) Il semble que l'on voie le séparateur après {tmnt} (avec *KTU*), bien qu'il ne soit pas certain. On aperçoit une trace du {'} du dernier mot (contre les autres témoins).
- 12) Le septième signe est très usé et pourrait à la rigueur être {h} (la « tête » semble pourtant trop grosse pour être le séparateur, la lecture proposée dans l'*editio princeps*).  
On voit une courte ligne verticale après {md'gl}, mais elle paraît trop peu profonde pour constituer un séparateur, et n'est apparemment qu'une faille dans l'argile.
- 13) Le premier signe comporte trois clous verticaux et sera donc {ù/d} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*) : aucune trace des multiples clous inférieurs n'étant visible, la lecture de {ù} est à préférer<sup>10</sup>. Le cinquième signe est à coup sûr {ù} (avec *KTU*, contre Herdner qui laisse ouverte la possibilité de lire {d}).
- 14) Les traces du dernier signe visible pourraient appartenir soit à {š} (*KTU*), soit à {l} (restitué dans l'*editio princeps*). Les clous du {l} dans ce texte ont tendance à se pencher vers la gauche, de sorte qu'il n'est pas facile de trancher entre {š} et {l} quand il ne reste que le clou de gauche.
- 15) On voit bien la tête des deux premiers clous du second {l} (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU*) ; mais des deux signes suivants indiqués dans *KTU* comme partiellement visibles on ne voit rien aujourd'hui.
- 16) Le séparateur indiqué sur la copie dans l'*editio princeps* comme visible après le troisième signe (omis dans la transcription, présent dans *KTU*) est bien là.
- 17) On voit bien des traces des têtes de trois signes (*KTU*). Du premier signe, il semble que l'on voie trois têtes de clous, et il s'agit donc de {l/d/ù} (dans *KTU* on trouve {l} avec point d'interrogation).
- 18') Des deux premiers signes (deux plutôt qu'un, bien que les deux aient dû être assez étroits) on ne voit rien de copiable, et le troisième est bien {l}, car on trouve trois pointes de clou vertical (avec l'*editio princeps* et *KTU*). Ensuite, on voit ce qui semble être la pointe du séparateur (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU* ; la lecture de {[gd]lt} proposée par Herdner dans sa transcription n'est donc pas possible), le côté inférieur de {w/r} ({tn .}, la lecture de *KTU*, est hors de propos), suivi par deux coins inférieurs et une petite pointe.
- 19') Du premier signe on voit presque tout le bord inférieur et la pointe d'un clou horizontal, situé en dessous de la médiane de l'écriture, mais aucune trace n'est visible au-dessus de celui-ci : le {ù} proposé dans l'*editio princeps* est donc la lecture la plus vraisemblable, alors que le {i} de *KTU* paraît hors de propos.  
Les traces du dernier signe visible sont mieux conservés que ne l'indique la copie dans l'*editio princeps* : il s'agit à coup sûr de {b/d} (dans *KTU* on trouve « b\* »).

9. Dans notre étude préliminaire de ce texte, nous avons par erreur accepté la lecture du premier séparateur, entre demi-crochets (*Verse* [1993], p. 214).

10. Pardee, *Syria* 65 (1988), p. 188, n. 48 ; idem, *Verse* (1993), p. 215.

- 20') Après {hmš}, la place est suffisante pour un séparateur, bien qu'on ne le voie pas. Ensuite on voit le bord du *Winkelhaken* qu'est le {'}, deux pointes de clou vertical, et le coin gauche inférieur d'un clou horizontal : la lecture {'sr} qu'a proposée Herdner est donc préférable à {šl} (*KTU*<sup>11</sup>).
- 21') Le {p} de {šrp} est certain : le clou supérieur est entièrement conservé et on voit la tête du clou inférieur (la lecture est celle que l'on rencontre dans l'*editio princeps*, mais le signe est mieux conservé que ne le montre sa copie ; dans *KTU* on trouve « t\* »). Ensuite le séparateur est certain (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU* ; contre la transcription de l'éditeur).
- 22') Le séparateur après {šb'} est certain (avec la copie dans l'*editio princeps* et *KTU* ; contre la transcription de l'éditeur).
- 24') Les deux clous du {m} de {mlk} sont visibles et l'astérisque de *KTU* est superflu. Du même mot, le bord droit du {l} est conservé (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 25') Le dernier signe du troisième mot est très probablement {m} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*<sup>12</sup>) : la place est suffisante pour le clou vertical et on en voit une partie du côté gauche.
- 26') Le séparateur après {'z} est certain (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*), et on voit assez bien celui qui suit {tgrlkm} (contre la copie dans l'*editio princeps* et *KTU*). Du signe suivant, à savoir le {q}, on voit une bonne partie du bord supérieur (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 27') On voit des traces des deux clous verticaux du {b} (sur la copie dans l'*editio princeps* un seul est rendu).
- 28') On voit une trace du {'} de b'lm là où le signe devrait se situer (ce qui pourrait être le coin d'un clou sur la copie dans l'*editio princeps* est trop bas par rapport à la médiane de l'écriture). Après le premier séparateur on voit la forme du coin supérieur gauche du premier signe, inidentifiable, et, du signe suivant, le bord droit et la pointe d'un clou vertical. Ce dernier signe n'est certainement pas {l} (cette lettre était restituée dans l'*editio princeps*, indiquée comme lecture, avec astérisque, dans *KTU*), car il ne possède qu'un clou vertical (la tablette est conservée là où les pointes des deux premiers clous se verraient s'il s'agissait de ce signe). Il pourrait s'agir de {m}, dont le clou de gauche aurait disparu dans la lacune. Dès lors, on peut songer à la lecture {lh/iml}<sup>13</sup>. Le séparateur suivant est conservé sur presque toute sa longueur (voir la copie dans l'*editio princeps* ; dans *KTU* le séparateur est entièrement restitué). Remarquons qu'il ne peut pas s'agir du dernier clou de {l}, car il est trop mince et trop peu profond, et de beaucoup. Ce n'est pas le coin inférieur gauche du {t} suivant qui est conservé, mais une partie du bord inférieur (contre la copie dans l'*editio princeps*). Le signe après {'z} n'est pas le séparateur mais un {l} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*) : on voit des traces des trois clous. On voit un peu du bord gauche du {t} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 30') Le {š} est partiellement visible (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 31') On ne voit aucune trace de séparateur après le premier mot (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*). Du premier signe du deuxième mot, on ne trouve rien de copiable (avec *KTU* ; nous n'avons pas trouvé le coin de clou indiqué sur la copie dans l'*editio princeps* et auquel fait allusion l'éditeur<sup>14</sup>). Si aucune trace n'est véritablement visible, le choix n'est pas limité à {b/d}. Du point de vue philologique, les termes *bkr* et *dkr* sont les plus vraisemblables ici, mais on ne peut se décider d'après l'espace disponible, car la largeur des signes est assez variable dans ce texte<sup>15</sup>. Ce qui est certain, c'est qu'on ne peut

11. Dans *UF* 13 (1981), p. 80, Dietrich et Loretz ont abandonné la lecture de *KTU* pour suivre celle de Herdner.

12. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 88-89, n. 43 ; idem, *Verse* (1993), p. 216. Qu'un recenseur du commentaire de Xella ait pu affirmer crûment que l'interprétation de l'*editio princeps* est à laisser de côté parce que celle-ci « si basa ... su una lettura erronea » (Garbini, *OrAn* 22 [1983], p. 58) en dit long sur les effets néfastes de l'attitude qui consiste à accepter sans vérification le texte de *KTU* comme supérieur à celui de l'*editio princeps*.

13. Cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 216, n. 29.

14. Voir déjà *CRAI* 1972, p. 696-97.

15. La suggestion de lire ici « b[n . b/dk]r » (Caquot, *ACF* 76 [1976], p. 461 ; il n'est plus question de cette lecture dans *SDB* 9 [1979], col. 1409 ; ni dans Caquot et Szymer, *Ugaritic Religion* [1980], p. 18) ne peut s'admettre : le quatrième signe de la ligne est sûrement {ù}, non pas {b}, et contrairement à la description proposée, l'espace disponible ne permet pas de lire {nb/d} dans la lacune (et la restitution intégrale du premier {b}, à savoir {nmlù [bn b/d]kr}, serait évidemment encore plus longue).

formellement exclure ni l'une ni l'autre des deux lectures, et, à la suite d'une nouvelle collation, nous ne croyons même plus que la lecture de {b} soit préférable <sup>16</sup>.

32') On voit la pointe du premier signe de {nmlù} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).

Le coin supérieur gauche et la pointe du {r} de 'šrt se voient, et d'après le sens du passage on ne peut douter de la lecture (le signe est entièrement restitué dans l'*editio princeps*; dans *KTU* il porte l'astérisque).

Les clous inférieurs du dernier {b} sont partiellement visibles (un peu plus que dans la copie dans l'*editio princeps*). La pointe droite du {'} et le bord gauche du {l} de ce mot sont aussi visibles (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).

On voit une trace du premier clou de l'avant-dernier signe ({n}) (nouvelle lecture).

33') Tout le bord supérieur du premier {l} est visible (sur la copie dans l'*editio princeps* on ne voit que la tête d'un clou).

Rien n'est conservé du signe suivant le dernier {b} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*), et la restitution n'est donc pas certaine. Celle de {b[t b'l]} (Herdner; dans *KTU* il s'agit d'une proposition de lecture) n'est pas complètement hors de propos <sup>17</sup>, mais il aurait fallu que le scribe rapetisse ses signes pour les y insérer, car cette fin de ligne arrive en face de la ligne 3 dont le dernier signe est proche de la lacune, et où on ne trouve aucune trace d'écriture arrivant depuis le verso. Les signes à restituer se trouvaient donc dans l'espace représenté aujourd'hui par la lacune. À la ligne 32', à peu près le même espace est occupé par deux signes et demi, et le scribe a divisé le dernier mot pour en écrire les deux derniers signes à la ligne suivante, sûrement en raison du manque d'espace.

34') On ne trouve aucune trace du {m} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

On voit une partie du bord supérieur du {l} de b'l (avec la copie dans l'*editio princeps*, contre *KTU*), et on pense trouver un séparateur entre les deux {l} (il est restitué dans l'*editio princeps* et dans *KTU*).

Le premier signe du dernier mot a été lu {s} jusqu'ici <sup>18</sup>. Pourtant le bas des deux clous est visible, et il semble que l'on y voie le pan lisse des clous inférieurs de {b} — on pense même trouver le bord inférieur du second clou inférieur (la copie dans l'*editio princeps* paraît exacte sur ce point). Pourtant le bas des deux clous verticaux est sur le bord de la lacune, et il est donc possible que l'apparence de clous horizontaux soit un aspect de la cassure elle-même. Le {l} suivant est certain (l'astérisque sur ce signe dans *KTU* est peut-être déplacé, car le {l} est entier, tandis que le {t}, qui ne porte pas l'astérisque, est très endommagé). Après ce {l} se trouve une tête de clou horizontal dont la fin se perd dans la lacune : il n'est donc pas possible de savoir s'il s'agit de {t}, de {m}, ou de {q} (ce qui ressemble à un second clou horizontal en dessous de celui-ci n'est que la ligne de la cassure). Après ce signe, la lacune semble suivre la forme d'un clou horizontal.

35') On ne trouve aucune trace de séparateur après {'z} (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*) ni du {m} de tgrkm (contre l'*editio princeps* et *KTU*).

## Traduction

### Recto

1) Au mois de 'iba 'latu, au septième jour,

2) (un) bélier pour Ba 'lu R 'l K l T [...] ]

3) et (à) la maison de Ba 'lu 'Ugārī[ta ...]

4) Quand le soleil se couche, le roi sera libre (d'obligations cultuelles). Au dix-

16. Cf. notre premier avis, cité par Miller, *Fensham* (1988), p. 147, et le nouveau chez Pardee, *Verse* (1993), p. 216, n. 31. Si on ne peut pas accepter la conclusion de Xella, selon laquelle la lecture de {d} est à préférer (*RSF* 6 [1978], p. 134; cf. déjà idem, *SMSR* 42 [1972-73], p. 384; Israel, *SMSR* 53 [1987], p. 15, n. 89; Segert, *WZKM* 74 [1982], p. 240), on ne peut douter que la restitution de ce signe soit parfaitement vraisemblable.

17. Sans donner ses raisons, mais dans un contexte où il est question d'espace disponible, Caquot déclare la restitution de « ntbt b[l 'l » préférable à « ntbt b[t . b'l » (*ACF* 76 [1976], p. 461; cf. Pardee, *Verse* [1993], p. 216).

18. Sur la copie de l'*editio princeps*, on voit le second clou inférieur de {b}, mais Herdner a transcrit par {s}, tout en remarquant que le signe pourrait être {b} (*Ugaritica* VII [1978], p. 38).

- 
- 5) sept (du mois) le roi se lavera (avec pour résultat d'être) pur.
- 
- 6) (Une) vache (dans) le sanctuaire de 'Ilu. (Une) vache pour les Ba'alūma,
- 
- 7) (une) vache pour Ġalmu, deux brebis et une va<c>he
- 
- 8) pour Ġalmatāma. À la maison de l'officiant-t'y fera-t-on (ces ?) sacrifices.
- 
- 9) Et tu mettras des lumières dans la pièce-<sup>c</sup>D de la maison de Ba'lu
- 
- 10) 'U<sup>1</sup>gārīta ; (un) agneau et (une) colombe de ville —
- 
- 11) il s'agit du (type de) sacrifice-t'. Au dix-huit (du mois) de 'iba'latu :
- 
- 12) (un) bœuf pour le MD[G]L de Ba'lu 'Ugārīta.
- 
- 13) Le sacrifice « de flammes » et le sacrifice de présentation le roi doit accomplir
- 
- 14) (à) la maison de 'Ilu : (un) cou pour 'I[-l][...]
- 
- 15) (un) cou pour Ba'lu [...]
- 
- 16) et un âne pour [...]
- 
- 17) [...]
- 
- .....
- Verso
- 
- .....
- 18') [--] [...]
- 
- 19') [...]
- 
- 20') Au quatrième (jour) : des oiseaux. Au cinquième (jour) : des ois
- 
- 21') eaux, et (un) foie, et (un) bœuf (comme) holocauste pour Ba'lu
- 
- 22') 'Ugārīta dans (sa ?) maison. Au septième (jour) tu feras approcher
- 
- 23') les purificateurs. Quand le soleil se couche
- 
- 24') le roi sera libre (d'obligations cultuelles). Voici l'huile de bien-être
- 
- 25') de Ba'lu, libation des rois, de la meilleure qualité.
- 26') Quand un fort s'attaque à votre portail,  
Un guerrier (27') à vos murailles,  
Vous lèverez les yeux vers Ba'lu (pour dire) :
- 28') « Ô Ba'lu, si ? tu chasses le fort de notre (29') portail,  
Le guerrier [de] nos murailles,  
Un taureau, ô (30') Ba'lu, nous sanctifierons,  
Un vœu, ô Ba'lu, (31') nous accomplirons,  
[Un pr]emier-né<sup>19</sup>, ô Ba'lu, nous san[ct]ifierons,
- 32') Un sacrifice-*h*tp, ô Ba'lu, nous accomplirons,  
Un festin-*šrt*, ô Ba'lu, nous off[ri](33')rons,  
Au sanctuaire, ô Ba'lu, nous monterons,
- 

19. La restitution n'est pas certaine : voir la remarque textuelle et le commentaire.

(Son) sentier, ô Ba[ 'lu, ?<sup>20</sup> ] (34') nous emprunterons ».

Et [Ba] 'lu éc[outer]a [votre] prière ?<sup>20</sup> :

(35') Il chassera le fort de vo[tre] portail,

[Le guerrier] (36') de vos murailles.

#### Texte vocalisé

- 1) bi yarḥi 'iba'lati bi yōmi šabī'ī
- 2) šû lê ba'li R'IKIT B-[-(-)]I---I[...]
- 3) wa bêta ba'li 'ugārī[ta ] Š[--]I-[-]
- 4) 'arābu šapšu wa ḥallu malku bi šab'ati
- 5) 'ašarati yirtaḥišu malku barūra
- 6) gadulatu qudša 'ili gadulatu lê ba'alīma
- 7) gadulatu lê ḡalmi daqatāma wa ga<du>latu
- 8) lê ḡalmatēma bêta ṭa'āyi yidbaḥu
- 9) wa tanāriru bi 'adi bēti ba'li
- 10) 'u'gārīta 'immaru wa yōnatu qarīti
- 11) la ṭa'û<sup>21</sup> bi ṭamānāti 'ašarati 'iba'lati
- 12) 'alpu lê MD'G'L ba'li 'ugārīta
- 13) 'û 'ūrīma 'û šanūpata la yidbaḥu
- 14) malku bêta 'ili napšu lê 'I[-]I[...]
- 15) napšu lê ba'li[...]
- 16) wa 'êru lê I-[-]I[...]

- 17) I---I[...]
- .....
- 18') [--]L . I---I[...]
- 19') I-ITML . YKI-[-]I[...]
- 20') bi rabī'ī 'uṣṣūrūmama bi ḥamīši 'uṣṣūrū-
- 21') mama wa kabidu wa šû šurpu lê ba'li
- 22') 'ugārīta bi bēti bi šabī'ī tadannī
- 23') muḥallilīma 'arābu šapšu
- 24') wa ḥallu malku hinnē šamnu šalāmi
- 25') ba'li mattaku malakīma ra'šiyata
- 26') kī gāra 'azzu ṭaḡrakumu qarrādu
- 27') ḥāmiyatakumu 'ênēkumu lê ba'li  
tišša'ūna
- 28') yā ba'lima himma tadiyu 'azza lê ṭaḡrina-
- 29') ya qarrāda [lê] ḥāmiyatinaya 'ibbara yā
- 30') ba'li našaḡdišu maḡḡara ba'li
- 31') namalli'u [bi]kāra ba'li naš[qa]dišu
- 32') ḥitpa ba'li namalli'u 'ašrata ba'li na['a-]
- 33') šširu qudša ba'li na'lī natībata ba['li]
- 34') nitalaku wa ša[ma'a ba]'lu lê šalīti[kumu]
- 35') yadiyu 'azza lê ṭaḡriku[mu qarrāda]
- 36') lê ḥāmiyatikumu

#### Structure du texte

La structure bipartite de ce texte, le rite et la prière, a sauté aux yeux dès son déchiffrement, et il n'est pas nécessaire ici d'insister sur cet aspect de la structure. Pour les conclusions à tirer de la présence ici de cette prière, voir nos « Conclusions générales ».

D'après la formule d'introduction et les indications chronologiques qui jalonnent la première partie de ce texte, il est clair que sa principale structure est celle du calendrier rituel. La difficulté se pose lorsqu'on essaie de déterminer les rapports entre les jours du mois nommés au *recto* (7<sup>?</sup>, 17, 18) et les noms de nombre que l'on rencontre au *verso* (4, 5, 7). Il peut s'agir soit d'une fête qui dure un mois mais qui s'étale sur deux mois lunaires<sup>22</sup> (du 7<sup>e</sup> jour du premier mois au 7<sup>e</sup> jour du second mois), soit d'une fête qui se déroule au cours d'un seul mois lunaire, dont une partie des rites est

20. Voir la remarque textuelle et le commentaire.

21. Ou : /lê ṭa'î/ (voir le commentaire).

22. Comme cela semble être le cas de RS 24.249, ce qui nous oblige à ne pas refouler cette interprétation d'emblée. Dans notre commentaire de RS 24.249, nous avons tenu compte de la possibilité que RS 24.266 ait eu trait, comme nous l'avons proposé pour ce texte-là, aux mois de 'iba'latu et de ḥiyyāru (voir nos remarques concernant la structure de RS 24.249). Cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 214, n. 19 ; p. 215, n. 26.



comptée à part. D'après la structure de RS 1.003 ≈ RS 18.056, dont l'existence de deux exemplaires permet la restitution d'un texte plus complet que celui-ci, on préférera la seconde interprétation, conclusion que vient appuyer le lien étroit entre le nom du mois qui figure au *recto*, comportant l'élément B'L, la prééminence de *Ba'lu* (*'Ugārīta*) dans le rite entier (voir ici plus bas), et la prière adressée à *Ba'lu*<sup>23</sup>. S'il s'agit bien au *verso* d'une subdivision du mois de *'iba'latu*, la « semaine » en question sera vraisemblablement la quatrième<sup>24</sup>, car le texte au *recto* mentionne déjà les 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> du mois (qui correspondraient aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> jours de la troisième « semaine » d'après RS 1.003 ≈ RS 18.056 — voir commentaire de RS 1.003:38 *hms*), alors que les noms de nombres ordinaux « quatrième », « cinquième » et « septième » se trouvent dans le texte au *verso* (d'autres possibilités d'interprétation sont mentionnées dans le commentaire des lignes 20'-22'). L'état du texte ne permet pas de dire si les jours de la fête correspondent précisément aux jours du quartier du mois, ou si, comme cela est possible dans RS 1.003/RS 18.056, il y a décalage entre les deux. Si la lecture de {lšb'1} à la fin de la première ligne est correcte, ce rite saute les jours qui s'avèrent par ailleurs les plus importants du mois rituel, à savoir ceux de la néoménie et de la pleine lune, pour retomber sur des jours moins souvent mentionnés, à savoir le 7<sup>e</sup> jour, certains jours au milieu de la troisième « semaine », et les 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup>, et 7<sup>e</sup> jours de la quatrième « semaine » ou d'une fête de fin de mois.

Le second élément important pour comprendre la structure du texte rituel vient des lieux saints mentionnés et de la correspondance assez étroite entre tel lieu et les sacrifices qu'on y accomplit. En effet, on trouve assez souvent dans ces textes de longues listes de sacrifices à diverses divinités, tous ayant lieu dans un même endroit. Ici, au contraire, les sacrifices sont liés autant au lieu qu'à la divinité, à ce point que certaines formules privilégient le lieu par rapport à la divinité (par ex. *gdlt qdš il*, l. 6). L'état du texte ne permet pas de dire où les premiers sacrifices furent accomplis, mais dès la ligne 3 on se trouve au temple de *Ba'lu 'Ugārīta*. Le premier sacrifice de la nouvelle série de rites ayant lieu au 17 du mois s'accomplit au « sanctuaire » de *'Ilu* (lieu saint qui semble être distinct de la « maison » de la même divinité, mentionnée à la ligne 14). Ensuite on passe à la maison de l'officiant-*t'y* (l. 8), de là on pénètre dans le temple de *Ba'lu 'Ugārīta* (l. 9-10), et on passe enfin au temple de *'Ilu* (l. 14). Après la lacune, le premier lieu saint dont la mention est conservée est celle de « la maison », probablement celle de *Ba'lu 'Ugārīta*, où a lieu le sacrifice-*šrp* au 5<sup>e</sup> jour (de la quatrième « semaine »?).

Il ne peut exister de doute quant à la prééminence de *Ba'lu 'Ugārīta* dans ce texte : son nom revient quatre fois (l. 3, 9-10, 12, 21'-22'), toutes les quatre en rapport plus ou moins direct avec son temple, et trois autres formes du théonyme se rencontrent aussi (*b'l + r'kt*<sup>?</sup> à la ligne 2, *b'lm* à la ligne 6, et *b'l* à la ligne 25 [dont la place dans la structure du texte n'est pas certaine] ; cf. aussi *b'l* [...], l. 15). À part le dieu de l'orage, *'Ilu* est le seul des grands dieux à figurer ici (*glm* et *glmtm* aux lignes 7-8 demeurent mystérieux). La prière aux lignes 26'-36' étant adressée à *Ba'lu*, le lien entre le rite et la prière se révèle particulièrement serré.

Enfin, bien qu'il s'agisse d'éléments de la microstructure, il importe de signaler que plusieurs des formules de ce texte sont sans parallèle dans les textes de la pratique (voir le commentaire de *gdlt qdš il* l. 6), *bt t'y ydbh* [l. 8], *tnrr b'd bt b'l ūgrt* [l. 9-10], *imr* [l. 10], *mdgl b'l ūgrt* [l. 12], *ū ūrm ū šnpt* [l. 13], *l ydbh mlk* [l. 13-14], *'šrmm* [l. 20'-21'], *l b'l ūgrt b bt* [l. 21'-22'], *tdn mhlīm* [l. 22'-23'], *hn šmn šlm b'l mtk mlkm rišyt* [l. 24'-25']). Mélangées à ces *unica* se rencontrent des formules banales (*'rb špš w hl mlk*, etc.) qui montrent que l'auteur connaissait très bien le vocabulaire et les

23. Cf. Levine, *Freedman* (1983), p. 471. Ce lien entre le rite et la prière sert à expliquer en partie pourquoi la divinité *Ba'lu* tient une grande place dans cette prière, mais aucune place dans RS 1.002, différence qu'on a trouvée difficile à expliquer (Tarragon, *Culte* [1980], p. 174-75). Nous disons « en partie » parce que les deux textes ont des motivations très différentes, RS 1.002 n'ayant pas directement trait, comme RS 24.266:26'-36', à la protection divine. Or, bien que nous n'ayons pas l'intention de nier que d'autres divinités aient pu s'occuper de la protection de la ville d'Ougarit, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce rôle, dont témoigne notre texte, ait échoué principalement à *Ba'lu*.

24. Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 53-54.

formules propres à la tradition des textes de la pratique. Le caractère particulier de ce texte-ci et des rites qu'il rapporte n'en ressort que davantage.

Les dieux

l. 1-3	l. 6	l. 6-8	l. 9-11	l. 11-12	l. 13-16	l. 20'	l. 20'-22'	l. 22'-36'
inconnu	Ø	(t')	t'	Ø	ûrm + šnpt	Ø	šrp	šlm/mtk
b'l r'kt	il	b'lm	b'l ũgrt	b'l ũgrt	il	aucun	b'l ũgrt	b'l
b'l ũgrt		glm			il-[...]			
		glmmtm			...			
					b'l [...]			
					[...]			

Sommaire des offrandes

- Lignes 2-3 : un (+ n ?) sacrifice de type inconnu : un bélier.  
Ligne 6 : un sacrifice sans indication du type : une vache.  
Lignes 6-8 : cinq sacrifices-t' (le type est extrapolé du fait que les sacrifices furent accomplis chez le sacrificateur-t'y) : trois vaches et deux brebis.  
Lignes 9-11 : deux sacrifices-t' : un agneau et une colombe de ville.  
Lignes 11-12 : un sacrifice sans indication du type : un bœuf.  
Lignes 13-16 : deux ou trois (+ n ?) sacrifices-ûrm et -šnpt : deux cous et un âne (ce dernier pourrait appartenir à un autre type).  
Ligne 20' : n-sacrifices sans indication du type : des oiseaux.  
Lignes 20'-22' : trois (+ n) sacrifices-šrp : des oiseaux, un foie, et un bélier.  
Lignes 24'-25' : une offrande dont le type n'est pas indiqué de façon ordinaire (cf. šlm et mtk) : une libation d'huile.

Les bénéficiaires — Les offrandes

- il-[...] : un cou (l. 14 = ũ ũrm ũ šnpt).  
il : une vache (l. 6 = sans indication du type).  
b'l : un bélier (+ r'kt<sup>25</sup> ? + ?) (l. 2 = de type inconnu) ; de l'huile-šlm en libation-mtk (l. 24'-25').  
b'l [...] : un cou (l. 15 = ũ ũrm ũ šnpt).  
b'lm : une vache (l. 6 = t').  
b'l ũgrt : sacrifice inconnu (l. 3 = de type inconnu) ; un agneau et une colombe de ville (l. 9-11 = t') ; des oiseaux, un foie, et un bélier (l. 20'-22' = šrp).  
mdgl b'l ũgrt : un bœuf (l. 12 = sans indication du type).  
glm : une vache (l. 7 = t').  
glmmtm : deux brebis et une vache (l. 7-8 = t').  
Divinité inconnue : un âne (l. 16 : pourrait continuer la série ũ ũrm ũ šnpt).  
Sans bénéficiaire désigné : des oiseaux (l. 20' = sans indication du type).

Commentaire

Ligne 1. La vocalisation du nom du mois est connue *grosso modo* par l'attestation en écriture syllabique<sup>26</sup>, mais ce système d'écriture ne permet pas de déterminer la place qu'occupe le /' dans le mot : -ba'l- ou -b'al- ? Nous l'avons vocalisé comme s'il s'agissait d'une forme apparentée au nom divin ba'l-, mais dès lors la présence du préfixe 'i- constitue un problème : s'agit-il de l'alif prosthétique, et alors on se demande pourquoi ce préfixe a été attaché à une syllabe ouverte, ou s'agit-

25. Le texte ici n'étant pas certain, on ne peut pas déterminer si {b'l r'k't} constitue un théonyme composite ou deux mots indépendants (voir le commentaire).  
26. RS 25.455A + B III:4' *ib-a-la-ti* (voir De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 [1987-88], p. 70 ; correction de lecture par Nougayrol, *AAAS* 14 [1964], p. 39).

il d'une particule <sup>27</sup> ? Le préfixe s'explique mieux s'il s'agit de l'autre forme de base (à savoir *-qal-*), et la possibilité se présente donc de la comparer avec le nom de mois phénicien *p'lt* <sup>28</sup>. Ce mois se place au cours de l'année à cheval soit sur les mois de décembre-janvier (suivant les dates que nous avons proposées dans notre commentaire de *ra'su yēni* en RS 1.003:1), soit sur ceux de janvier-février (suivant les dates proposée par De Moor — De Jong — Van Soldt) <sup>29</sup>.

À la fin de la ligne, Herdner a restitué la formule courante *b ym hdt*, soit « au jour de la nouvelle lune » <sup>30</sup>, alors que les auteurs de *KTU* ont trouvé des traces de signes à la fin de la ligne qu'ils ont déchiffrées comme « š\*(?)b\*<sup>c</sup>\* » <sup>31</sup>, lecture qui nous a paru sinon certaine au moins mieux fondée que celle de *hdt* (voir remarque textuelle). Si cette lecture est valable, elle suppose soit que nous sommes devant la seconde tablette d'une série, la première ayant traité de la fête des six premiers jours du mois, soit que cette fête particulière commence au 7<sup>e</sup> jour du mois. Ce texte ne trahissant aucune rupture, débutant par une formule d'introduction conforme en tout sauf le jour du mois à la formule habituelle, nous préférons la seconde explication. Cela n'oblige pas à conclure que la néoménie de *'iba'latu* ne fut pas fêtée, car on peut supposer que RS 24.266 constitue une fête parallèle à la fête mensuelle ordinaire <sup>32</sup>. Sinon, on envisagera que ce rite constitue bien le rite principal de ce mois, rite qui, parce qu'il tombe en plein hiver, évitait les phases principales de la lune. Quoi qu'il en soit des rapports entre ce rite et d'autres événements rituels possibles, cette fête est liée étroitement à la prière par laquelle s'achève ce texte, et est donc en rapport avec l'intervention du dieu de l'orage du côté des Ougaritains en cas d'attaque contre la ville. Ajoutons d'emblée que cette fête est une institution cultuelle, ne relevant pas d'un moment de crise provoquée par une attaque précise, comme le laissent entendre certains commentateurs (voir « Conclusions générales ») : cela découle du fait que ce texte « prescriptif » se déroule sur trois semaines — d'après notre interprétation des indications chronologiques — avant que la prière soit prononcée.

Ligne 2. Du troisième mot, le {r} est certain, le {'} est assez clair, et le troisième signe n'a pas la forme de {r}, étant plus mince au milieu que ne l'est le premier signe (voir la remarque textuelle) : la correction en {ûgrt} n'englobe donc pas la correction de deux signes seulement <sup>33</sup>, mais de trois signes sur quatre, correction qui ne trouve pas d'appui épigraphique suffisant <sup>34</sup>. La mention répétée de *Ba'lu 'Ugārīta* dans ce texte explique l'attrait évident de la correction, mais le dieu de l'orage paraît sous d'autres formes dans ce texte et cela peut bien être le cas ici. Le seul appui que trouve la

27. De Moor, *Anthology* (1987), p. 171 « Where-is-the-Mistress ? » (il s'agirait d'une épithète de « 'Anatu/'Athtartu ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 28, n. 5 « ¿ dónde está la Señora ? » (sans discussion de l'identification) ; idem, *Religión* (1992), p. 198, n. 5 (de même). Cf. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 31 « semble être un nom théophore » ; Watson, *Abr-Nahrain* 29 (1991), p. 133.

28. Xella, *TRU* I (1981), p. 27-28 ; Huehnergard, *Vocabulary* (1987), p. 285.

29. Voir De Moor, *Seasonal Pattern* (1971), p. 59, 78-80 ; idem, *New Year* (1972) I, p. 6 ; De Jong et Van Soldt, *JEOL* 30 (1987-88), p. 70-71, et notre discussion citée dans le texte. La proposition de situer ce mois au début de l'année civile, au printemps (Cohen, *Cultic Calendars* [1993], p. 378-79), est dépourvue de valeur (voir plus haut, la note 23 du commentaire de RS 12.061).

30. *Ugaritica* VII (1978), p. 31 ; cf. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461.

31. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 123.

32. Nous avons suggéré au cours du commentaire de RS 24.249 que le *recto* de ce texte ait eu trait au mois de *'iba'latu*. Si cela est bien le cas, on peut dire que les événements rituels nommés dans ce texte-là n'ont rien de commun avec ceux de ce texte-ci, et il ne peut s'agir que d'un rite parallèle à celui-ci ou d'un rite du mois de *'iba'latu* d'une autre année et ayant une tout autre forme (il ne peut s'agir d'un rite relevant d'une autre administration cultuelle, car le temple de *Ba'lu 'Ugārīta* est mentionné dans les deux textes, et le roi semble participer aux deux rites : si celui-ci n'est pas mentionné dans la partie conservée du texte du *recto* il figure bien dans le rite suivant, rapporté au *verso* de RS 24.249). En effet, ces textes ne portant pas de date permettant de fixer l'année du rite mensuel dont il est question, et peu de cas existant de rites multiples attachés à tel mois (cf. surtout RS 1.003 et RS 18.056), nous ne sommes pas en mesure d'apprécier les variantes possibles du rite mensuel d'une année à l'autre.

33. Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 29, n. 10 ; idem, *Religión* (1992), p. 199, n. 10.

34. Il ne s'agit pas d'une haplographie, comme le soutient del Olmo Lete, *ibid.*, mais de trois signes faux, écrits là où ils ne devraient pas se trouver, à savoir {r} pour {û}, {'} pour {g}, {k/w} pour {r}.

correction courante, à savoir celle qui donne la lecture de {‘rkt}<sup>35</sup>, est l’existence de la racine ‘RK dans ces textes, appui qui nous paraît insuffisant dans ce passage fort endommagé (on penserait à ce mot comme désignant une offrande provenant de la taxe ‘rk, comme cela semble être le cas de ‘rkm en RS 24.249:18’, là offerts à Ba‘lu). En attendant d’autres données pour l’interprétation du mot, on peut y voir soit une offrande<sup>36</sup>, soit une épithète de Ba‘lu<sup>37</sup>. Le fait que la prière est adressée à Ba‘lu, sans épithète, nous fait penser que le texte a débuté par cette même divinité, et nous préférons donc, d’après les données actuelles, une interprétation de r‘kt en rapport avec les offrandes ou un autre aspect matériel du rite.

Lignes 4-5. C’est ici la seule fois dans ces textes que l’on trouve le rite de lustration royale fixé au 17 du mois et sans mention de la fête de la pleine lune (RS 24.249:19’-20’ atteste le bain royal au 18 du mois, après la mention d’un rite très court au 14, rite qui ne comportait pas le bain). Comme nous l’avons remarqué en esquissant la structure de ce texte, ce fait est caractéristique, car aucun des jours principaux du mois lunaire — ce rang étant défini par le nombre de mentions dans ces textes — ne s’y trouve mentionné. Du point de vue de l’activité rituelle, à savoir du nombre de sacrifices, de divinités honorées, et de lieux saints visités, ce 17<sup>e</sup> jour est le plus important de ce texte, bien que cette place ait peut-être été en réalité celle du 18<sup>e</sup> jour, dont les événements ont continué dans la partie du texte perdu dans la lacune.

Lignes 6-8 : structure. La formule *gdlt qdš il* constitue la difficulté principale de ces lignes, car elle permet — théoriquement — un grand nombre d’interprétations<sup>38</sup>. L’absence de la préposition *l* dans cette formule<sup>39</sup> nous oblige à laisser de côté toutes les interprétations qui comportent un élément d’attribution explicite du sacrifice — si nous avons vu à plusieurs reprises que la modification de la formule peut ne pas signaler une différence fondamentale dans l’attribution des sacrifices, il n’est pas moins vrai que nous n’avons pas rencontré une formule qui semble comporter un nom désignant un lieu saint dans une série où cette modification est attestée. Il paraît préférable, donc, de voir en *qdš il* le « sanctuaire de ’Ilu », où fut accompli le sacrifice, celui-ci étant au bénéfice de ’Ilu lui-même (ou de ses officiants — le problème éternel dans ces textes lorsque le type de sacrifice n’est pas nommé).

La difficulté que constitue cette formule n’est qu’accrue par la prochaine formule locative, à savoir *bt l’y* à la ligne 8, suivi par le verbe *ydbh* sans complément d’objet direct. Jusqu’où faire remonter dans la liste de sacrifices la portée de ce verbe ? Sans indice plus formel, il paraît nécessaire

35. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 123 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 25, 28 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142, 143.

36. De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 « toonbroden » ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 « biscuits ». L’origine de la traduction n’est pas indiquée, mais il s’agit manifestement de l’arabe *ra‘ak<sup>un</sup>*, mot qui est, d’après les dictionnaires que nous avons pu consulter, extrêmement rare et sans étymologie.

37. On se souviendra qu’on interprète {b‘l ‘rkm} en RS 24.249:18’ volontiers comme un théonyme composite (voir commentaire *ad loc.*). Mais là il n’en est probablement rien, et ici la lecture est {‘rkt}. Cf. Tarragon, *TO II* (1989), p. 207, n. 188.

38. Parmi celles qui se présentent à l’esprit :

- une vache offerte dans le sanctuaire de ’Ilu (et *ergo* à son intention) (del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 29 ; idem, *Religión* [1992], p. 199 ; Pardee, *Verse* [1993], p. 214) ;
- des vaches offertes dans le sanctuaire de ’Ilu (il s’agirait d’introduction au passage suivant) ;
- une vache offerte pour le sanctuaire de ’Ilu (qui en serait le bénéficiaire direct) (De Moor, *Schrijvend* [1983], p. 251 ; la traduction strictement parallèle à celle qui rend le texte concernant les offrandes suivantes est abandonnée dans *Anthology* [1987], p. 172) ;
- une vache offerte pour la Sainteté de ’Ilu (hypostase) ;
- une vache offerte pour le saint, ’Ilu (apposition) (cf. RS 24.271:20) ;
- une vache offerte pour le(s) saint(s) de ’Ilu (évocation d’une autre entité divine) (Miller, *Fensham* [1988], p. 142, 144) ;
- une vache de sainteté (= une vache sainte) pour ’Ilu ;
- une vache en offrande sainte pour ’Ilu (Xella, *TRU I* [1981], p. 26 ; MLE I [1982], p. 10, 11) ;
- reprendre toutes les interprétations indiquées jusqu’ici, en substituant à la place de ’Ilu dans chacune le nom commun « dieu » (Tarragon, *TO II* [1989], p. 207 : « Une génisse (au) sanctuaire du dieu » [il s’agirait de Ba‘lu]).

39. Nous n’osons pas, comme Miller, *ibid.*, p. 144, corriger le texte en y restituant la préposition.

de remonter jusqu'à la première rupture syntaxique que l'on rencontre, qui ne peut être que celle qui suit *gdl̥t qdš il*<sup>40</sup>.

Ligne 6. La structure de RS 24.260 nous a fait penser que le *qdš* d'une divinité est distinct de son *bt* (voir commentaire de RS 24.260:7). Ce dernier texte laisse entendre que les deux édifices seraient proches l'un de l'autre, faisant vraisemblablement partie d'un même complexe architectural, situés peut-être sous un même toit. Si ces conclusions sont aussi valables ici, le rite du 17<sup>e</sup> jour a commencé dans la partie du complexe de 'Ilū qui s'appelle *qdš*, pour y retourner au jour suivant, cette fois-ci au temple proprement dit (l. 14 *bt il*).

S'il est toujours possible que {b'lm} soit constitué du singulier + *-m* enclitique, la présence dans d'autres textes du pluriel de ce théonyme comme bénéficiaire d'une offrande fait préférer cette analyse ici<sup>41</sup>. Il va sans dire que la situation linguistique dans cette section en prose n'est pas identique à celle de la poésie plus bas où, en effet, on rencontre un exemple de {b'lm} singulier (ligne 28').

Lignes 7-8. Comme nous l'avons vu être le cas de *glm̥t* (RS 1.001:19), nous ne savons rien de précis ni sur *glm̥*, ni sur *glm̥tm*. L'usage possible de *glm̥* comme épithète de *Hôrānu* (RIH 78/20:10) a laissé croire qu'il en est de même dans ce rite sacrificiel<sup>42</sup>, identification possible, sans plus<sup>43</sup>. L'existence possible d'une divinité *Ha-lam*, élément théophore dans l'anthroponymie éblaïte<sup>44</sup>, laisse ouverte la possibilité que *glm̥* ne soit pas ici à identifier avec une divinité connue qui appartient au « panthéon » d'Ougarit, mais qu'il est devenu, quelle que soit son origine, divinité à plein titre<sup>45</sup>.

D'après sa forme, *glm̥tm* sera analysé comme duel<sup>46</sup> (bien que l'analyse du *-m* comme « enclitique » attaché au singulier ou au pluriel ne soit pas hors de propos), mais l'identification avec deux déesses connues<sup>47</sup> demeure hypothétique.

Ligne 8 *bt t'y*. L'existence d'un officiant portant le titre de *t'y* est certaine d'après RIH 78/20:2<sup>48</sup>, et celle-ci semble la meilleure interprétation ici<sup>49</sup> : en effet, si officiant il y a, celui-ci doit posséder une

40. Del Olmo Lete, le seul dont l'interprétation de la formule *bt qdš* l'oblige à tenir compte des rapports entre les deux lieux, résout le problème en faisant de *bt t'y* un terme désignant un groupe effectuant le sacrifice : « la casa del 'Héroce' / Oferente sacrificará » (*AuOr* 7 [1989], p. 29 ; dans *Religiōn* [1992], p. 200, l'ordre des deux traductions est inversé). Cette interprétation de la formule *bt t'y ydbh* remonte à De Moor (*Schrijvend* [1983], p. 251 ; *Anthology* [1987], p. 172). Cela aussi est théoriquement possible, mais par ailleurs dans les textes rituels le mot *bt* est employé ordinairement comme désignation de lieu, et on ne pense à l'autre possibilité qu'en raison de l'identification probable du *t'y* comme être humain. Cela nous paraît une raison insuffisante pour invoquer l'interprétation de *bt* comme désignant un groupe de personnes.

41. Cf. Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 243. L'orthographe {b'lm} que l'on retrouve en RS 24.643 et à laquelle fait appel Watson pour appuyer l'analyse en RS 24.266:6 comme un singulier reflète évidemment la même orthographe que l'on rencontre dans les « panthéons » auxquels correspondent le premier rite et le dernier de RS 24.643 (voir commentaire de RS 1.017:5-11 et de RS 24.643).

42. De Moor, *UF* 12 (1980), p. 432 ; Ribichini et Xella, *SEL* 8 (1991), p. 166. À notre avis *glm̥* dans la formule *glm̥ ym* à CTA 14 I:19-20 est à l'état construit, et la formule ne constitue donc pas un exemple de l'identification de *ym* et de *glm̥* (contre del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 30 ; idem, *Religiōn* [1992], p. 200).

43. Cf. Tarragon, *TO* II (1989), p. 207, n. 191.

44. Cf. Lipiński, *Lingua* (1981), p. 199 ; idem, *IEJ* 33 (1983), p. 139.

45. Selon Lambert (*MARI* 6 [1990], p. 641-43 ; cf. Bonnechi, *SEL* 7 [1990], p. 33), *Ha-lam* dans les textes d'Ébla constitue en fait le nom d'« Alep ».

46. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 32 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 166 ; idem, *TO* II (1989), p. 207 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 26, 29-30 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 91-92 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 29 (« dos » est entre parenthèses) ; idem, *Religiōn* (1992), p. 200 (de même) ; Miller, *Fensham* (1988), p. 144.

47. Cf. commentaire de RS 1.001:19 *glm̥t*.

48. Dans notre interprétation de RS 19. 013:23 nous avons préféré voir le verbe, mais ce passage est trop difficile pour en tirer de conclusion ferme.

49. Sanmartín, *UF* 11 [1979], p. 728 ; Bordreuil et Caquot, *Syria* 57 (1980), p. 347 ; Freilich, *SEL* 9 (1992), p. 25 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 214. Cf. De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 (le *bt t'y* serait un groupe de sacrificateurs – voir déjà sur la structure des lignes 6-8) ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 (de même) ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 29 (nous n'acceptons ni qu'il puisse s'agir ici du « héros » divin :

maison, alors que l'existence d'une « maison du sacrifice- $\text{t}'$  »<sup>50</sup> nous paraît difficile, aucun témoignage n'existant en faveur de cette traduction (il faudrait analyser  $\text{t}'\text{y}$  comme nom verbal, car le nom commun ne comporte pas le  $-\text{y}$  — voir sur RS 1.001:1  $\text{t}'$ ). On voudrait savoir davantage de détails concernant cette maison de prêtre où pouvaient s'effectuer des sacrifices : un autel se dressait-il dans la cour de sa maison, ou l'événement cultuel en question n'était-il qu'un simple festin sacré (pourtant de sérieuse envergure, trois vaches et deux brebis y étant consacrées) pour lequel les victimes furent abattues sans qu'une partie en fût brûlée sur l'autel ?

Lignes 9-11. La première de ces lignes comporte deux difficultés principales : *tnrr* est-il nom commun<sup>51</sup> ou verbe<sup>52</sup>, et *b'd* constitue-t-il un mot ou deux<sup>53</sup> ; dans le premier cas *b'd* est-il locatif (« derrière »)<sup>54</sup> ou marque-t-il le bénéficiaire<sup>55</sup> ?

Le problème à trancher pour expliquer le mot *tnrr* est celui-ci : s'il est un nom, pourquoi s'orthographie-t-il avec deux {r} ? et s'il est verbe que signifie-t-il ? Aucune des formes qu'on cite comme comparaison à la forme nominale n'a deux {r} (*tannūr* en hébreu, la même forme de base se trouvant aussi en araméen et en arabe, *tinūru* en accadien). Il n'existe aucune raison pour soupçonner ici l'orthographe double d'une consonne géminée, car il n'existe aucune raison de croire que la consonne soit géminée<sup>56</sup>. Quant au verbe, le sens principal de N(W)R tourne autour du concept de « la lumière » (depuis l'accadien jusqu'à l'arabe), et le feu entre en ligne de compte surtout comme source de lumière. Malgré ce fait, la plupart de ceux qui ont traduit *tnrr* comme un verbe traduisent d'après le contexte, où il s'agit de sacrifices, pour lui prêter le sens de « consumer »<sup>57</sup>. Peut-être l'erreur a-t-elle consisté à faire porter *tnrr* sur les sacrifices mentionnés à la ligne 10 : s'il s'agit de deux événements distincts, comme nous l'avons pensé, se fondant sur le sens ordinaire de  $\sqrt{\text{N(W)R}}$ <sup>58</sup>, il n'existe plus de raison pour infliger au verbe un sens qui lui est étranger.

---

remarquer le  $-\text{y}$  et voir commentaire de RS 1.001:1  $\text{t}'$  ; ni qu'il s'agisse d'un groupe qui aurait accompli le sacrifice : voir ici plus haut) ; idem, *Religión* (1992), p. 200, n. 15 (corriger le texte en  $\text{t}'$  pour qu'il s'accorde mieux à l'hypothèse de cet auteur concernant le sens de  $\text{t}'$  en RS 1.001:1 et ici à la ligne 11 constitue une *petitio principii* patente).

50. Cf. Tarragon, *Culte* (1980), p. 59 (il s'agirait d'une maison de divination) ; idem, *TO II* (1989), p. 207 (la même analyse grammaticale, mais sans commentaire).

Selon une autre interprétation, on voit une coupure entre *bt* et  $\text{t}'\text{y}$  : le premier mot appartiendrait à la phrase précédente (Herdner, *Ugaritica VII* [1978], p. 31 ; Sanmartín, *UF 11* [1979], p. 728 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 26 ; idem, *UF 13* [1981], p. 330 ; Miller, *Fensham* [1988], p. 142). Cette solution ne se recommande pas, car si *bt* est à l'accusatif adverbial (Herdner, avec point d'interrogation, Miller), on se demande de quelle maison il s'agit, tandis que la solution qui prend *glm̄m* pour un état construit (Xella) est infirmée par la présence du  $-\text{m}$  dans un texte en prose et par le fait que ni *glm̄t* ni *glm̄* ne sont ainsi qualifiés.

51. Sanmartín, *UF 11* [1979], p. 728 ; idem, *AfO* 33 (1986), p. 104 ; Vattioni, *AION* 42 (1982), p. 332.

52. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 31 (« seront consumés (?) ») ; Pardee, *UF 11* (1979), p. 687 (« you/ they shall provide illumination (?) ») ; idem, *Verse* (1993), p. 21 (« you shall illumine ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 63 (« consumeront », ou « on consumera ») ; idem, *TO II* (1989), p. 207 (« se consumeront ») ; Xella, *TRU I* (1981), p. 26 (« si accenderà il fuoco sacrificale ») ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 (« En verbrand in de oven ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 (« And roast ... in the oven ») ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 (« they will consume (?) ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 29 (« se quemarán ») ; idem, *Religión* (1992), p. 200 (de même) ; Korpel, *Rift* (1990), p. 607 (« burning of sacrifices in an oven »), p. 675 (« *tnr* L to roast in an oven ») ; Verreet, *Bib* 72 (1991), p. 295 (« man verbrenne »).

53. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 31 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142, 145 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 28, 29 ; idem, *Religión* (1992), p. 198, 200 ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 271 ; Wilson, *Akkadica* 74-75 (1991), p. 48-53 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 214 (changement d'avis, voir la note suivante).

54. Pardee, *UF 11* (1979), p. 687 (avec point d'interrogation – changement d'avis en 1993, voir la note précédente) ; Sanmartín, *UF 11* [1979], p. 728 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 26 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 207.

55. Cunchillos n'admet pas le sens locatif, mais n'en propose pas d'autre (*AEPHER* 93 [1984-85], p. 236).

56. Pour Sanmartín, *UF 11* (1979), p. 728, n. 73, {*tnrr*} pourrait être une erreur pour {*tnr*}.

57. Voir les gloses citées dans la note 52.

58. *UF 11* (1979), p. 687 ; cf. idem, *Verse* (1993), p. 214.

Cela étant, l'« illumination » cultuelle semble convenir mieux à une pièce intérieure du temple de *Ba'lu*, qu'à un lieu indéterminé derrière ce temple <sup>59</sup>, et l'analyse de {b'd} comme consistant en la préposition *b* + le nom commun 'd, qui désigne dans les textes mythologiques une partie du palais, dont le sens est jusqu'à présent mal déterminé <sup>60</sup>, emporte la conviction.

Le rite en question intégrera donc l'illumination — qu'on doit comprendre comme étant hors du commun — d'une pièce intérieure du temple de *Ba'lu* <sup>61</sup> *Ugārīta*, où une assez maigre offrande fut présentée : un agneau et une colombe. À la ligne 11 on trouve la précision que cette offrande appartient au type-*t'*. L'état de nos connaissances relatives à ce type d'offrande ne nous permet pas de déterminer les détails de l'offrande : ou furent abattues les victimes, qu'en faisait-on à l'intérieur du temple, pourquoi illuminait-on cette pièce en vue du rite ?

Ligne 10 *imr*. Courant dans les textes mythologiques, ce mot n'est attesté qu'ici dans les textes de la pratique rituelle <sup>62</sup>, où la préférence pour l'animal adulte est nette. Cela constitue un point de différence par rapport au culte israélite, où le sacrifice du jeune mouton (les limites exactes de l'âge ne sont pas certaines), mâle et femelle (*kebes/kibšā<sup>h</sup>*), est fréquent <sup>63</sup>.

Ligne 11. Le syntagme : « *I* + nom commun désignant le type de sacrifice » étant très rare dans ces textes <sup>64</sup>, son interprétation constitue un problème important. La particule est-elle la préposition marquant le bénéficiaire de l'offrande (« pour la divinité-*t'* ») <sup>65</sup>, la préposition marquant le type de l'offrande (« appartenant au type de sacrifice-*t'* ») <sup>66</sup>, ou encore est-elle la particule d'emphase dans une phrase nominale (« il s'agit bien du type de sacrifice-*t'* ») <sup>67</sup> ? N'ayant pour étayer l'hypothèse du théonyme *t'* que le témoignage que constitue le fait même de la formule, nous nous sentons dans l'obligation d'attendre que l'existence de la divinité soit prouvée avant d'adopter la première explication <sup>68</sup>. On a peu d'arguments pour faciliter le choix entre les deux autres analyses : préfère-t-

59. Nous n'acceptons pourtant pas l'argument avancé par Cunchillos selon lequel la place est insuffisante derrière le temple de *Ba'lu* pour permettre ce sens ici (*AEPHER* 93 [1984-85], p. 236) : aujourd'hui on trouve une forte descente derrière le temple, mais l'existence d'un mur de « temenos » des deux côtés du temple, interrompu là où la descente commence, laisse penser que ce mur devait primitivement passer derrière la maison pour fermer le cercle. Même si cela n'était pas le cas, on peut envisager l'existence d'une étroite terrasse derrière le temple, fermée des deux côtés par un mur. Le problème ici, c'est de savoir si *tnrr*, s'il s'agit d'un nom commun, pouvait désigner le brasero portatif, car normalement le terme *tannūr* s'emploie pour le four en dur.

60. Cf. del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 28, n. 8 ; idem, *Religión* (1992), p. 198, n. 8 ; idem, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 271 ; et les éléments bibliographiques rassemblés dans *AfO* 34 (1987), p. 433.

61. Comparer la « cérémonie d'illumination dans la cella intérieure » qui faisait partie de tel rite mésopotamien (Beaulieu, *ZA* 83 [1993], p. 82-84). On se souviendra que dans ces textes de la pratique la seule « maison » de *Ba'lu* mentionnée est celle de *Ba'lu* <sup>61</sup> *Ugārīta*. Concernant la possibilité que toutes les manifestations de *Ba'lu* aient habité une même « maison », voir commentaire de RS 1.003:41.

62. Tarragon, *Culte* (1980), p. 35. Dans les textes de ce recueil, on rencontre *imr* seulement ici et dans le texte oniromantique RS 18.041:16.

63. Péter-Contesse, *Studien* (1992), p. 73-76.

64. Voir aussi RS 24.284:4. En RS 1.002:23', 32', et 40', il s'agit évidemment d'un tout autre syntagme, car la formule est verbale : *HT'ŠN(Y) YP-I*.

65. On se souviendra que ce syntagme constituait un des arguments de poids en faveur de l'hypothèse proposée par del Olmo Lete (*UF* 20 [1988], p. 28-29 ; *AuOr* 7 [1989], p. 29, 187 ; *AuOr* 8 [1990], p. 188 ; *Religión* [1992], p. 200), qui prend *t'* pour un « héros » divin.

66. C'est l'interprétation la plus courante, manifestée dans plusieurs traductions : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 31 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 59 ; idem, *TO* II (1989), p. 207 ; Xella, *TRUI* (1981), p. 26 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 ; cf. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 135, qui traduit *I t'* en RS 24.284:4 comme un infinitif. On trouve le plus souvent des variations sur « en offrande », ce qui ne reflète pas assez clairement le statut de *t'* comme désignation d'un type précis d'offrande.

67. Proposition de D. Freilich ; cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 214.

68. Pour nos réserves quant à la ligne d'interprétation de ces textes dans laquelle s'inscrit celle de *t'* comme théonyme, voir commentaire de RS 1.001:1, n. 30.

on un usage rare du syntagme prépositionnel, ou une syntaxe rare, la particule emphatique s'employant le plus souvent avec un verbe <sup>69</sup> ?

La répétition du nom de mois dans un seul et même texte rapportant un rite mensuel n'est attestée qu'ici <sup>70</sup>. Nous avons pourtant proposé l'existence d'un phénomène similaire dans RS 24.250<sup>+</sup>:18, où il s'agirait de la seconde mention du nom du mois qui aurait déjà été nommé sur une première tablette.

Ligne 12. *mdl<sup>f</sup>g<sup>l</sup>l*. L'attrait qu'offre la comparaison avec « la tour » où monte *Kirta* pour sacrifier à *Ba'lu* (CTA 14 II:73, 74, IV:166) s'est montré irrésistible : non seulement la correction en *mgdl* se fait-elle couramment, mais souvent on ne nuance même pas sa présentation en signalant le fait de la correction <sup>71</sup>. On aimerait pouvoir lier ce mot à l'architecture du temple de *Ba'lu*, qui a dû constituer une sorte de tour <sup>72</sup>, mais plusieurs arguments se présentent contre la correction : (1) le mot s'est écrit bel et bien {*mdgl*} ; (2) si l'on trouve une *ilt mgdl* dans ces textes (RS 1.001:11), une « tour de *Ba'lu* <sup>73</sup>*Ugārīta* » n'y est pas attestée ; (3) la préposition *l* ne s'emploie pas pour désigner le lieu de l'offrande <sup>74</sup>, et on ne connaît pas l'usage de cette préposition <sup>75</sup> pour indiquer l'attribution d'une offrande à un lieu saint <sup>76</sup> ; (4) la racine DGL existe en sémitique, et on ne peut pas l'éliminer ici sans réfléchir. Les mots dérivés de cette dernière racine ont pourtant des champs sémantiques très larges, et sans connaître l'usage ougaritique il serait téméraire de proposer une traduction du terme ici <sup>76</sup>. D'après le sens du passage, où *alp* constitue l'offrande et *l* indique le bénéficiaire (dont une partie de la désignation est constituée par le théonyme bien connu *Ba'lu* <sup>73</sup>*Ugārīta*), il s'agirait d'une entité divine, singulier ou pluriel, associée à *Ba'lu* <sup>73</sup>*Ugārīta*, comme les *il t'ḏr b'l* s'associent à *Ba'lu*.

69. Bien que rare, le syntagme nominal est attesté : voir Huehnergard, *JAOS* 103 (1983), p. 583. Il va sans dire que le syntagme joue un autre rôle dans ce texte que dans RS 1.002:23', 32', 40' (voir plus haut, n. 64).

70. Cf. Xella, *OrAn* 17 (1978), p. 124 (nous n'acceptons pas l'hypothèse selon laquelle il en serait de même de *riš* en RS 1.003:4 – voir commentaire *ad loc.*).

71. À savoir, depuis la lecture correcte du troisième signe dans *KTU* (l'éditeur et Caquot [ACF 76 (1976), p. 461] avaient lu ce signe comme un séparateur – voir la remarque textuelle) : Xella, *TRU* I (1981), p. 25, 31 ; Cunchillos, *AEPHER* 93 (1984-85), p. 236 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 31 ; idem, *Religión* (1992), p. 201 ; idem, *OLA* 55 (1993), p. 59 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142, 145 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 208 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 376 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 89.

72. Callot, *Le Monde de la Bible* 48 (1987), p. 34-35 ; Yon, *Ugarit and the Bible* (1994), p. 424-25.

73. Del Olmo Lete cite Gordon (*UT* [1965], p. 97) pour l'usage local de *l*, mais il ne cite aucun exemple tiré de ces textes de la pratique (*AuOr* 7 [1989], p. 31, n. 23 ; *Religión* [1992], p. 201, n. 23 ; cf. idem, *AuOr* 8 [1990], p. 188). Malgré la présence d'idiotismes dans ce texte, le fait que le locatif s'y est exprimé à plusieurs reprises et jamais par le *l* nous fait réserver de sérieux doutes quant au bien-fondé de cette interprétation ici.

74. Le problème que constitue le suffixe *-h* est différent : voir commentaire de RS 1.019:12.

75. De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 251 ; idem, *Anthology* (1987), p. 172 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 208 (selon cet auteur « les offrandes aux différentes composantes architecturales d'un temple sont bien attestées », mais on aimerait voir des exemples cités des textes ougaritiques avant d'accepter cette interprétation du syntagme).

76. En citant l'accadien, où *madgaltu* signifie « tour de garde », on pourrait garder la lecture de la tablette et le sens de la correction (cf. Tarragon, *TO* II [1989], p. 208, n. 194, qui parle du « sémitique »). Pour Levine le mot *mgdl* serait dérivé à l'origine de √DGL et cette étymologie serait prouvée par notre mot (*Numbers* [1993], p. 147 – notre texte n'est pas cité, mais dans la remarque de Levine il est question d'ougaritique, et ce texte est le seul, à notre connaissance, où se trouve le mot *mdgl*). Que cette dérivation étymologique soit ou non admissible, elle ne semble pas entrer en jeu ici, car l'existence du mot *mgdl* signifiant « tour » est bien attestée en ougaritique ; si donc la métathèse proposée par Levine s'est produite, c'était au stade du proto-nord-ouest sémitique. Le mot *dgl* serait donc soit dérivé ultérieurement de la racine DGL (abstraction faite du mot *mdgl*, cette racine est jusqu'ici inattestée en ougaritique), soit emprunté à une autre langue. Quoi qu'il en soit de ces questions d'étymologie, la difficulté citée à l'argument n° 3 ci-dessus s'oppose à l'analyse comme simple nom commun, que le sens soit « tour » ou « tour de garde ».



Ligne 13. La fausse lecture au début de la ligne par les auteurs de *KTU*, à savoir {b} pour {û}, a été acceptée par tous les commentateurs, et Herdner est donc la seule à avoir traduit le bon texte <sup>77</sup>. Elle a fait porter les syntagmes *û ûrm û šnpt* sur le texte précédent <sup>78</sup>, ce qui pose le problème d'une seule victime appartenant à deux types différents de sacrifices. Il semble donc préférable de voir dans les deux termes des compléments d'objet direct du verbe suivant, et de voir en *û* non pas la particule désignant l'option (ʾô : « soit ... soit »), mais la conjonction, employée ici corrélativement (ʾû : « et ... et »).

Si la particule affirmative *l* <sup>79</sup> est assez bien attestée dans ces textes (voir l'index de mots ougaritiques), il y a lieu de remarquer qu'elle ne se trouve pas dans les formules typiques des rites royaux, et sa présence sans la formule *ydbh mlk* constitue donc l'une des particularités de ce texte (nous en avons dressé la liste plus haut dans la rubrique « structure du texte »).

Ligne 16 ʿr. Le sacrifice de l'âne ne fait pas partie du culte ordinaire d'Ougarit, n'ayant apparu jusqu'ici que dans RS 1.002, rite de nature très spéciale. L'état du texte ici ne permet pas de tirer de conclusion ferme quant à la fonction du sacrifice au sein de ce rite, ou même, à vrai dire, s'il s'agit véritablement de ce sacrifice — bien que cette interprétation paraisse la meilleure <sup>80</sup>.

Ligne 19'. La lecture de *l'ûl'tm* semble s'imposer, mais sans connaître le contexte, il est difficile d'interpréter le terme. S'il s'agit d'une désignation du jour précédent <sup>81</sup>, on peut vraisemblablement suivre del Olmo Lete pour restaurer un syntagme comparatif : « [comme] au jour précédent » <sup>82</sup>.

La découverte d'une forme verbale de √KBD dans RIH 78/16:4 a montré que la restitution *yklb[d]* proposée dans *KTU* est vraisemblable <sup>83</sup>, mais devant l'état de la tablette en cet endroit on ne peut pas dire plus.

Lignes 20'-22'. Pour notre interprétation des adjectifs ordinaux *rb*ʿ, *hmš* et *šb*ʿ, voir plus haut, à « Structure du texte » et notre commentaire de RS 1.003 (en particulier de *b hmš* à la ligne 38), texte que l'on peut rapprocher de celui-ci par sa structure. Logiquement, les jours en question pourraient appartenir soit au quatrième quartier de la lune (le troisième étant déjà atteint au cours de la première partie du rite), soit à une fête qui ne dépendrait pas d'une phase de la lune, soit, enfin, à la première « semaine » du mois suivant le mois de ʾIba ʾIatu. Nous préférons la première explication en raison des rapports évidents avec RS 1.003 ≈ RS 18.056, tout en reconnaissant qu'à cause de la lacune entre le *recto* et le *verso* de RS 24.266 une incertitude subsiste.

Ligne 20'. L'explication de la forme ʿsrmm, qui semble se répéter quelques mots plus loin <sup>84</sup>, et qui se retrouve en RS 24.291:17, n'est pas facile. On a envisagé de séparer les signes en deux mots, ʿsr mm, « des oiseaux aquatiques » <sup>85</sup>, mais d'ordinaire les cinq signes sont interprétés comme

77. À l'exception de Miller (*Fensham* [1988], p. 140, 142), qui avait adopté notre texte (cf. *Verse* [1993], p. 215).

78. *Ugaritica VII* (1978), p. 31.

79. Des auteurs cités plus haut à la rubrique « principales études » et qui ont traduit le texte au *recto* de cette tablette, seul De Moor voit ici la particule négative (*Schrijvend* [1983], p. 251 ; idem, *Anthology* [1987], p. 172 – cf. la note 9 : « The translation is uncertain »).

80. Elle est adoptée par tous les commentateurs : cf. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ; idem, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384.

81. ≈ ʾetmōl en hébreu biblique. Cf. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461 ; Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 34.

82. *AuOr* 7 (1989), p. 32 ; *Religión* (1992), p. 202.

83. Restitution adoptée par Xella, *TRU I* (1981), p. 25 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32 ; idem, *Religión* (1992), p. 202 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 208.

84. Voir la remarque textuelle et le commentaire qui suit.

85. Caquot, *ACF* 76 (1976), p. 461.

appartenant à un seul mot, traduit comme le duel ou le pluriel de <sup>3</sup>šr, « oiseau »<sup>86</sup>. Du point du vue épigraphique, l'orthographe sans séparateur (ici et RS 24.291:17) favorise l'interprétation comme un seul mot, alors que la répartition du mot sur deux lignes (ici, seconde occurrence), dans un texte où ce genre de répartition est rare, favorise l'interprétation comme deux mots, « des oiseaux de X ». Aucune explication de *mm* ne s'imposant<sup>87</sup>, on préférera l'interprétation comme un seul mot. Quant à l'analyse du nombre grammatical, on peut citer en faveur du duel l'usage normal de ce nombre grammatical dans ces textes (voir le commentaire de RS 1.001:21 <sup>3</sup>šrm) ; en faveur du pluriel l'absence au 4<sup>e</sup> jour de mention d'un bénéficiaire divin et la mention au 5<sup>e</sup> jour de Ba<sup>4</sup>lu <sup>3</sup>Ugārīta comme bénéficiaire (on rappellera que le duel, à savoir <sup>3</sup>šrm, s'emploie lorsque le bénéficiaire divin est <sup>3</sup>Ināšu <sup>3</sup>Ilīma, le singulier lorsqu'il s'agit de Šapānu ou de Pīdaru — voir commentaire de RS 1.003:24 et de RS 1.022:4'). D'après RS 24.291:17 le bénéficiaire des <sup>3</sup>šrmm semble être <sup>3</sup>Ināšu <sup>3</sup>Ilīma, ce qui parle de nouveau en faveur de l'analyse comme duel.

Lignes 20'-21' <sup>1</sup>šrlmm. La fausse lecture de {šrlmm} proposée dans *KTU* a eu un mauvais effet, car on la trouve non seulement dans les études qui dépendaient uniquement de *KTU*<sup>88</sup>, mais aussi dans des travaux<sup>89</sup> publiés longtemps après l'abandon de la lecture par Dietrich et Loretz<sup>90</sup>. Bien que la lecture de {<sup>1</sup>šrlmm} ne puisse être qualifiée de certaine, on voit des vestiges de trois signes, dont le premier ne peut pas être {š}<sup>91</sup>, et qui correspondent tous, aussi minimes soient-ils, à la lecture proposée dans l'*editio princeps*.

Ligne 21'. Ici encore une fausse lecture dans *KTU*, à savoir {ššrt} pour {ššrp}, s'est répandue dans les travaux ultérieurs<sup>92</sup>.

Lignes 21'-22' l b<sup>4</sup>l ūgrt b bt. La formule temporelle qui suit ces mots assure la présence d'une rupture syntaxique après *bt*, mais l'absence de qualificatif attaché à *bt* laisse incertaine l'identification de la maison en question. Nous pensons pour quatre raisons qu'il s'agit du temple de Ba<sup>4</sup>lu <sup>3</sup>Ugārīt : 1<sup>o</sup> l'antécédent le plus proche est b<sup>4</sup>l ūgrt ; 2<sup>o</sup> le temple de ce dieu est bien attesté dans ces textes (voir commentaire de RS 1.003:39) ; 3<sup>o</sup> ce temple est mentionné plus haut par deux fois (l. 3, 9-10) ; 4<sup>o</sup> malgré la mention d'autres divinités, Ba<sup>4</sup>lu (<sup>3</sup>Ugārīta) joue le rôle principal dans ce rite. Contre cette identification on peut alléguer que, au moins dans l'état actuel du texte, la mention d'une autre

86. Xella, *TRUI* (1981), p. 27 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32 ; idem, *Religión* (1992), p. 202 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 208 ; Sanmartín, *AuOr* 8 (1990), p. 97, n. 57 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 215.

87. Quant au sens d'« oiseaux aquatiques », non seulement la forme *mm* surprend (on ne la trouve que dans *CTA* 16 I:34, où l'interprétation n'est pas certaine ; concernant RS 24.257:2, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 166, 169, 170), mais nous ne connaissons pas d'indice provenant du sémitique comparé que le concept se soit exprimé de cette façon. La racine M(W)M, dénotant « la tache, la macule, etc. », a normalement un sens négatif qui ne convient pas au sacrifice.

88. Xella, *TRUI* (1981), p. 25 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252.

89. De Moor, *Anthology* (1987), p. 173 (on se souviendra que la copie par De Moor et Spronk dans *Cuneiform Anthology* [1987], p. 70, n'a aucune valeur indépendante, n'étant qu'une translittération en signes ougaritiques de la transcription de *KTU*) ; Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32 ; idem, *Religión* (1992), p. 202 (non sans présenter dans les notes 26 et 27 les difficultés y afférentes).

90. *UF* 13 (1981), p. 80 (voir plus haut, la remarque textuelle). Miller, *Fensham* (1988), p. 140, a utilisé notre transcription (cf. p. 139-40 et Pardee, *Verse* [1993], p. 215) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 208, n. 196, cite la lecture originale par Herdner et la correction faite sur *KTU* par Dietrich et Loretz. Del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32, n. 26, cite ces études, auxquelles il ajoute dans *Religión* (1992), p. 202, n. 26, celle de Miller.

91. Donc la nouvelle proposition de lecture par del Olmo Lete, d'après laquelle le premier signe après {hms} serait {š} et constituerait le mot š, « bœuf » (*Religión* [1992], p. 202, n. 26), n'est pas plus admissible que celle de *KTU*. Du reste, la suite de la restitution que propose le savant espagnol, à savoir b *id*t, ne convient pas mieux aux traces des signes suivants.

92. Parmi les principales études sur ce texte, seules celles de Miller (*Fensham* [1988], p. 140), parce qu'il utilisait notre transcription (cf. *Verse* [1993], p. 21), et de Tarragon (*TO II* [1989], p. 209), parce qu'il préférait se fier à l'*editio princeps*, font état de la bonne lecture. Ici del Olmo Lete n'a pas mis à jour sa note 28 (*Religión* [1992], p. 203, par rapport à *AuOr* 7 [1989], p. 32) pour citer le texte de Miller.

« maison » se trouve entre cette ligne et la mention précédente du temple de Ba<sup>ʿ</sup>lu ʾUgārīta, à savoir celle de ʾIlu (l. 14, au recto).

Lignes 22'-23' *tdn mhlīm*. Dans ces textes on ne trouve pas ces formes assez souvent pour que l'analyse et l'interprétation en soient sûres. En effet, *tdn* ne se trouve qu'ici et en RS 24.248:19, et *mhlīm*, tout apparenté qu'il soit à d'autres formes de la racine HLL, n'apparaît qu'ici sous cette forme.

On ne peut pas dire ici, comme à propos de RS 24.248:19, que le contexte favorise l'explication de *tdn* comme provenant de la racine DN(Y), « s'approcher », car l'usage de ce verbe en RS 24.248:19 et l'absence dans ces textes de formes verbales de √D(Y)N, « juger »<sup>93</sup>, aussi bien que la difficulté à déterminer ici l'identité des juges et des jugés, constituent autant de facteurs indiquant le choix du premier verbe<sup>94</sup>. Mais s'agit-il du schème-G, « ils s'approcheront », analyse qu'ont préférée les spécialistes cités ici, ou du schème-D, « tu feras approcher » ? Aucun indice présent dans ce texte ne favorise l'une ou l'autre de ces interprétations : nous avons donc choisi la seconde, en raison du rôle joué d'après ces textes par l'officiant, auquel on adresse la parole à la deuxième personne, et du fait que seule cette interprétation de RS 24.248:19 paraisse valable.

Quant au mot *mhlīm*, l'accord est assez général qu'il dérive de la même racine que celle qui a donné la forme *hl* (ʾrb špš w *hl mlk*, etc.)<sup>95</sup>, que la forme appartient au schème-D, et qu'elle est active<sup>96</sup> plutôt que passive<sup>97</sup>. Rapprochée des autres formes de la racine qui apparaissent dans ces textes (cf. déjà commentaire de RS 1.003:47), celle-ci semble indiquer la présence dans le culte ougaritique d'officiants (ou d'objets ?<sup>98</sup>) qui ont un rôle purificateur en rapport avec l'état qu'exprime le terme *hl*. L'absence de données précises concernant le déroulement de ce rite nous empêche de déterminer si le factitif en question était du genre opérant ou du genre déclaratif. Dans le premier cas, les « purificateurs » effectueraient une sorte de purification physique, signe du bénéfice qu'apporte la participation au culte, mais différente de la purification exprimée par √RHŠ + √BRR, qui s'accomplit au début d'une série de rites (concernant ce dernier point, voir le commentaire de RS 1.003:47 *hl*). Dans le second cas, la cessation d'obligations cultuelles dépendrait d'une constatation officielle. Quoi qu'il en soit du mode précis que prend ce rite de passage, on se demande si la mention ici des *mhlīm*

93. On trouve pourtant ce qui peut être une forme adjectivale, *dn*, attachée à *il* dans RS 24.271:15.

94. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 34-35, 41 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 27, 32-33 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 209 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 107 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 21 (changement d'avis – voir plus loin, cette note) ; cf. Verreet, *Modi* (1988), p. 63, 113. D'autres ont préféré ici le verbe D(Y)N : Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 163 ; Pardee, *UF* 11 (1979), p. 686 (avec deux points d'interrogation) ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32 (« proclamarán ») ; idem, *Religión* (1992), p. 99, 203 (de même).

95. Voir la note suivante. Le sens de « jouer à la flûte » (Weinfeld, *WCJS 8/Bible* [1983], p. 121) ne trouve plus aujourd'hui d'adhésion. On ne peut accepter, non plus, de lien étymologique avec un terme éblaïte qui aurait éventuellement la forme /mahallum/ et qui serait apparenté à la racine HL signifiant « danser » (Catagnoti, *QdS* 16 [1989], p. 181-82 ; cf. Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 107 « the dancers »).

96. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 163 (« die Reiniger ») ; Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 35 (« les purificateurs » ; laissant ouverte la possibilité de l'interprétation comme passif) ; Xella, *SSR* 2 (1978), p. 384, n. 18 (« forse i 'profani' o 'profanatori' » ; autre avis dans *TRU* I – voir la note suivante) ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 473-74 (« ceux qui purifient' ou bien 'ceux qui profanent' ») ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 141 (« ceux qui désacralisent ») ; idem, *TO* II (1989), p. 209 (de même – nouvel avis en 1993, voir la note précédente) ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 (« de reinigingspriesters ») ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 (« the purification-priests ») ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 (« the purifiers »), 145 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 32 (« los 'desacralizadores' ») ; idem, *Religión* (1992), p. 99, 203 (de même) ; Pardee, *Verse* (1993), p. 21 (« the purifiers » – changement d'avis, voir la note suivante) ; cf. Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 86.

97. Pardee, *UF* 11 (1979), p. 686 (« polluted » – changement d'avis en 1993, voir la note précédente) ; Xella, *TRU* I (1981), p. 27 « i 'profani' (?) » (deux possibilités sont présentées dans *SSR* 2 et *GLECS* 24-28 : voir la note précédente).

98. En accadien, *mullilu*, terme que l'on cite pour expliquer *mhlīm* en ougaritique (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 163 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 32-33 ; Miller, *Fensham* [1988], p. 145) signifie normalement « a sprinkler, used for ritual cleaning » (*CAD* M<sub>2</sub>, p. 189), l'acception pour désigner une personne n'étant attestée que par des textes lexicaux.

ne laisse pas entendre leur présence à chaque fois que l'état de *hl* se rencontre dans ces textes. Autrement dit, le roi, ou le jour, pouvaient-ils accéder à cet état sans l'intervention des *mhlīm* ?

Lignes 24'-25' *hn šmn šlm b' l mtk mlkm rišyt*. Ces mots constituent un lien entre le texte proprement rituel et la prière qui suit. Cela semble assuré par la particule *hn* qui ne fait pas partie du vocabulaire ordinaire de ces textes<sup>99</sup>. En rapport avec la présence de *hn* est le fait que cette phrase n'exprime plus la forme « prescriptive » qui caractérise le rite jusqu'ici : on n'ordonne plus, on présente. Autre fait : une division assez claire s'aperçoit au milieu de la chaîne de mots, à savoir après *b' l*, et certains éléments de parallélisme sémantique semblent se dégager : *šmn // mtk*, *b' l // mlkm*. Mais dire qu'il s'agit du premier couplet du poème nous paraît moins certain. La structure du poème étant très clairement visible dans le parallélisme répétitif, il nous paraît difficile de faire appartenir au poème cette phrase dont le seul mot qui se retrouve dans le poème est le théonyme *Ba' lu*. Il s'agit donc plutôt d'un petit couplet de circonstance, indépendant par sa structure lexicale du poème suivant, et qui était vraisemblablement créé pour introduire le poème. Remarquons que son indépendance du point de vue du vocabulaire ne s'explique pas par le fait qu'il a trait à un acte proprement rituel, à savoir la libation d'huile, car une partie importante du poème suivant consiste en promesses d'accomplir certains rites.

Le sens et la syntaxe de *šmn šlm* s'expliquent, nous semble-t-il, d'après RS 34.126:30-31 '*sr šlm*, où, que *šlm* dénote le type d'offrande ou la qualité abstraite de « bien-être » (voir commentaire de RS 1.001:4 *šrp w šlmm*, et RS 34.126), la syntaxe est celle de l'état construit ; et le sens qui s'en dégage est que l'offrande est génératrice de l'état de bien-être, comme le montre aussi l'usage de la formule *šmn šlm* dans le mythe de '*Anatu* (CTA 3 II:31-32 ; RS 24.245:15' [*Ugaritica* Vv 3 II 4])<sup>100</sup>. Cet usage mythologique, aussi bien que l'absence d'attestations du mot *šlm* comme « Qualitätsangabe »<sup>101</sup>, indiquent clairement que *šlm* ne désigne pas la qualité de l'offrande mais son objectif.

Deux raisons nous contraignent de prendre le théonyme suivant comme appartenant lui aussi à cette formule au génitif, à savoir « l'huile de bien-être de *Ba' lu* » : la structure du passage, régi toujours par *hn*, et le sens de *rišyt*. Théoriquement, une autre structure serait possible :

*hn šmn šlm*  
*b' l mtk*  
*mlkm rišyt*<sup>102</sup>.

99. Xella, *TRU I* (1981), p. 33 ; cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 217. Il serait donc nécessaire, nous semble-t-il, de nuancer la description de Caquot, selon laquelle « aucune formule d'introduction ou de transition » (*SDB* 9 [1979], col. 1409) n'introduit la prière : s'il est vrai qu'une introduction explicite est absente, la forme de cette phrase constitue une formule de transition.

100. Cf. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 34, 35 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 27 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 58 (pourtant le sens précis donné à *šlm*, à savoir « consacrazione », ne peut s'admettre) ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142, 146 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216.

101. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 84, suivis par del Olmo Lete (*AuOr* 7 [1989], p. 32 « óleo puro » ; *Religión* [1992], p. 99, 203 [de même]) et Tarragon (*TO II* [1989], p. 209 « l'huile complète » – qu'est-ce que c'est, à l'époque, l'huile complète ? – « full oil », Levine et Tarragon, *RB* 100 [1993], p. 95, ne se comprend pas mieux en anglais). Nier le sens de « bien-être, paix » dans le texte mythologique, où le fait de se laver et de s'oindre d'huile constitue un rite de passage de l'état de guerre à celui de la paix, est pour nous une absurdité. Et le faire sans dire s'il existe ou non d'autre attestation de *šlm* ayant ce sens constitue une atteinte à la bonne méthode philologique.

102. Herdner, *Ugaritica VII* (1978), p. 34 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 89. Comme Garbini l'a démontré (*OrAn* 22 [1983], p. 58), une troisième structure, celle qui consiste à détacher *rišyt* des mots précédents pour lui donner le sens de « début (de la prière) » (Xella, *TRU I* [1981], p. 27, 33, suivi par Miller, *Fensham* [1988], p. 142, et Tarragon, *TO II* [1989], p. 209) ne peut s'admettre. On ne peut pas accepter l'argument avancé par Miller (*ibid.*, p. 146), selon lequel le passage du rite à la prière serait trop abrupt si l'on n'adoptait pas cette interprétation de *rišyt*, car cette transition est fournie par toute la phrase commençant par *hn*.

En effet, comme nous l'avons dit plus haut, cette phrase ne relève pas de la forme des prescriptions rituelles, exprimant plutôt un acte de présentation que l'attribution d'offrandes dans le style rituel proprement dit. Il y a aussi le problème de l'interprétation au niveau des *realia* : quel serait le rapport entre les deux termes *mtk/rišyt* et *šmn* ? Si *rišyt* désigne des « prémices » indépendantes de l'huile, la structure de la phrase est brisée ; s'il s'agit de « prémices » de l'huile déjà nommée, on se demande pourquoi les *mlkm* reçoivent des « prémices », et *Ba'lu* de simples « libations ». Enfin, s'il n'y a pas lieu de douter du sens de « prémices » pour *rišyt*<sup>103</sup>, quand il s'agit d'huile, on peut penser qu'il s'agit de l'huile de la première pression, donc celle de la meilleure qualité<sup>104</sup>. Le mot serait ici donc un nom à l'accusatif adverbial, servant de qualificatif à *šmn* dans une structure en chiasme.

À notre connaissance, l'accord est unanime pour dériver *mtk* de la racine NTK et pour lui prêter le sens de libation<sup>105</sup>.

Comme nous l'avons signalé dans la remarque textuelle, la lecture de *mlkm* est assez solide, et toute interprétation se fondant sur la lecture {*mlkt*} de *KTU*<sup>106</sup> est à abandonner<sup>107</sup>. L'analyse *prima facie* du mot *mlkm* y verra un pluriel, « les rois »<sup>108</sup>, mais il est difficile de savoir s'il s'agit d'un pluriel générique, englobant le roi vivant et ses ancêtres, ou de ces derniers seulement, à savoir les *mlkm* du « panthéon » RS 1.017 *et par.* (peut-être cette distinction n'était-elle pas toujours faite à Ougarit, comme à Mari<sup>109</sup>). L'interprétation obvie, dans ce passage en poésie, de la formule génitive *mtk mlkm*, est que la libation est de la part des *mlkm* et qu'elle est en l'honneur de la divinité nommée, à savoir *Ba'lu*. Si c'est bien le cas, le roi vivant s'associe à ses ancêtres pour présenter cette offrande. Comme dans RS 24.252 (*Ugaritica* Vv 2), ce passage semble donc révéler un rapport spécial entre la divinité *Ba'lu*, le roi, et les ancêtres royaux ; ici, encore plus explicitement que dans le texte para-mythologique, l'intervention de *Ba'lu* est présentée comme nécessaire pour la survie du roi et de la ville d'Ougarit<sup>110</sup>.

Lignes 26'-36'. La prière en forme poétique par laquelle s'achève ce document a déjà attiré l'attention de bon nombre de savants qui se sont intéressés principalement aux faits de la prière et de la poésie

103. La lecture de *mlkm* interdit de prendre *rišyt* pour un adjectif, ce qui ne serait possible qu'en présence de la lecture *mlkt* (voir plus bas, en particulier les références de la note 107). Le sens de « primordial » (del Olmo Lete, *OLA* 55 [1993], p. 61) est inconnu pour ce mot.

104. Cf. *rē'šyt šmānī'm* à Amos 6:6 et *rēštu* en accadien (il ne s'agirait donc pas du type de sacrifice *rēšēti*, au sujet duquel on peut consulter Zawadzki, *RozOr* 41 [1980], p. 151-55). Concernant les différentes acceptions de *rē'šit* en hébreu biblique, voir Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 190-91.

105. En plus des spécialistes cités aux « principales études », voir Dietrich et Loretz, *UF* 7 (1975), p. 164 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 73 ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 95 ; Weippert et Weippert, *ZDPV* 98 (1982), p. 89, n. 45.

106. Voir déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 164.

107. Xella, *TRU* I (1981), p. 27 « la regina » ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 « koningschap » ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 « kingship » ; Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 58 « la regalità » ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984), p. 200 « la reina » ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 32 « la realeza » ; idem, *Religión* (1992), p. 99, 203 (de même ; dans la note 30 un peu plus de valeur est accordée à la lecture {*mlkm*} – voir note suivante) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 209 « la reine » ; Levine et Tarragon, *RB* 100 (1993), p. 95 (« majestic »).

108. D'après Miller, il s'agirait d'un singulier, suivi du *-m* nommé enclitique (*Fensham* [1988], p. 146 ; analyse acceptée par Watson, *AuOr* 10 [1992], p. 225). Cette analyse est appuyée par un exemple à peu près certain à la ligne 28' (*y b'lm*), mais le nombre relativement réduit d'attestations de cette particule dans les textes de la pratique nous fait toujours hésiter devant cette analyse. Sans analyse grammaticale, del Olmo Lete propose que, si la lecture {*mlkm*} est exacte, la formule signifie « libación real primordial » (*Religión* [1992], p. 203, n. 30).

109. Cf. notre discussion de RS 1.017:33.

110. Notre interprétation des rapports entre *Ba'lu* et les *malakūma/rapa'ūma* se trouve dans notre commentaire de RS 24.252, dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 75-118, en part. p. 85 (n. 24), 101, 111-13, 117-18.

(voir la liste de principales études <sup>111</sup>). Nous avons déjà traité sommairement la question poétique <sup>112</sup>, et nous nous occuperons donc surtout ici de questions épigraphiques et philologiques.

Ligne 26' *gr*. Nous l'avons vocalisé comme un parfait : les textes hippiatriques montrent que les formes sans et avec préformante se trouvent dans les clauses introduites par *k*, et l'une de ces formes, bien que mal conservée, parle en faveur du parfait, plutôt que de l'infinitif à usage « absolu » <sup>113</sup>.

Nous ne voyons aucune raison pour prêter à 'z le sens d'« être surhumain », qu'il s'agisse du dieu *Môt* ou d'une autre entité surhumaine <sup>114</sup>.

Lignes 26'-27' *tgrkm ... hmytkm*, 28'-29' *tgrny ... hmytny*. On ne peut pas être certain du nombre grammatical de *tgr-* : Herdner a soutenu qu'il doit s'agir du singulier parce que le pluriel attesté est *tgrt* <sup>115</sup>. Sans tenir compte de cet argument, Segert fait appel à *hmyt* ici, un pluriel, pour étayer sa préférence pour le pluriel <sup>116</sup>. Le même problème se présente en RS 34.126:34, où nous avons par le passé pris *tgr(h)* pour un pluriel (voir aussi ici, plus bas). Si l'on accepte l'argument morphologique d'Herdner pour voir ici le singulier, alors que *hmyt-* est au pluriel, on se demande ce que signifie cette différence. Il est aujourd'hui possible d'exclure la possibilité que la ville d'Ougarit n'ait eu qu'une porte, l'entrée du secteur palatial connue depuis longtemps, car les études récentes laissent présumer l'existence d'une porte d'entrée méridionale <sup>117</sup>. Cela étant, pourrait-il s'agir d'un duel ? On peut en douter, car une ville aussi grande qu'Ougarit aurait possédé au moins une autre porte, au nord, où le bord du tell, érodé, a disparu, et probablement une autre à l'est, où le tell est aujourd'hui occupé par des constructions modernes. Selon les données archéologiques, *tgr-* doit donc être soit au pluriel, faisant allusion aux portes principales de la ville, soit au singulier. Si l'analyse comme singulier est juste, il faut vraisemblablement penser à la porte occidentale, dont l'usage était limité aux habitants du palais, et interpréter le fait comme indice que le roi et son palais sont au centre de cette prière. Aussi, les pronoms pluriels n'engloberaient-ils pas tant le peuple de la ville entière que les habitants du palais. Dès lors, le pluriel *hmyt-* ferait allusion aux multiples murailles entourant la zone palatiale, autant les véritables fortifications à l'ouest que les solides murs qui isolaient cette zone du reste de la ville <sup>118</sup>.

Que signifie le suffixe *-ny* attaché à ces deux mots aux lignes 28'-29' ? La réalité du suffixe en *-ny* du duel de la première personne étant établie par deux textes indépendants <sup>119</sup>, ce texte ne donne

111. On peut aussi consulter les études suivantes, moins complètes : De Moor, *UF* 7 (1975), p. 610 ; Sanmartín, *UF* 10 (1978), p. 350, n. 6 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Miller, *JNSL* 9 (1981), p. 127 ; Saracino, *AION* 44 (1984), p. 549-50 ; Sasson, *BAR* 13/2 (1987), p. 12, 14-15, 60 ; Parker, *Pre-Biblical Narrative* (1989), p. 71.

112. Verse (1993), p. 213-17.

113. Il s'agit de {[hr]ʾā} en RS 5.300:9 (voir Pardee, *Les textes hippiatriques* [1985], p. 17-18, 26-31). Pour Verreet, *gr* ici serait à l'infinitif absolu : *UF* 18 (1986), p. 371 ; *Modi* (1988), p. 219.

114. Saracino, *AION* 44 (1984), p. 550 ; Bonnet, *Melqart* (1988), p. 227. Comme Xella l'a si bien dit, « le terme se réfère vraisemblablement à un ennemi extérieur non identifié » (*SEL* 10 [1993], p. 67, n. 31).

115. *Ugaritica* VII (1978), p. 36 ; cf. déjà *CRAI* 1972, p. 694 ; suivie par De Moor, *UF* 7 (1975), p. 610 ; idem, *Anthology* (1987), p. 173 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 27 (changement d'avis en 1984 – voir la note suivante) ; Saracino, *UF* 15 (1983), p. 304 ; idem, *ZAW* 95 (1983), p. 264 ; Verreet, *UF* 18 (1986), p. 371 ; idem, *Modi* (1988), p. 128, 217 ; Tropper et Verreet, *UF* 20 (1988), p. 342 ; Tarragon, *Prières* (1989), p. 60 ; idem, *TO* II (1989), p. 210 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216 (changement d'avis – voir la note suivante).

116. *WZKM* 74 (1982), p. 240 ; Cunchillos traduit au pluriel, citant le cas de RS 34.126:34 (*Manual* [1992], p. 59). D'autres traduisent *tgr-* par le pluriel sans adresser le problème : Dahood, *Or* 45 (1976), p. 346 ; idem, *Loewenstamm* (1978), p. 16 ; Pardee, *UF* 11 (1979), p. 689 (changement d'avis en 1993, voir la note précédente) ; Avishur, *Shnaton* 3 (1979), p. 255 ; Margalit, *Matter* (1980), p. 46, n. 1 ; idem, *BAR* 12/6 (1986), p. 62 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; Xella, *Terra* (1984), p. 105 (changement d'avis – voir la note précédente) ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 34 ; idem, *Religión* (1992), p. 204 ; Parker, *Pre-Biblical Narrative* (1989), p. 71.

117. Cf. Yon, *BASOR* 286 (1992), p. 25-26.

118. Cf. Callot, *CRAI* 1986, p. 735-55 ; Yon, *ibid.*, p. 26.

119. RS 8.315 (*CTA* 51) et RS 29.093 (*Ugaritica* VII, p. 75-78).

pas de raison de douter de l'existence même de cette forme <sup>120</sup>. Notre texte ne semble pourtant pas se prêter à la même interprétation, comme on a essayé de le faire <sup>121</sup>. L'analyse comme double particule enclitique semble donc indiquée ici (la même analyse du -y de *ibry* ici à la ligne 29' est possible, cf. le commentaire, plus bas) <sup>122</sup>.

En plus des parallèles bibliques qu'on a cités pour l'expression « NS' + 'NM » <sup>123</sup>, voir les mêmes éléments dans l'accadien d'Émar : IGI-2-*šu a-na* <sup>d</sup>X *iš-ši-ma* (42:11-12) <sup>124</sup>.

Ligne 28'. La présence du -m enclitique attaché à un nom au vocatif est connue (cf. CTA 6 VI:10-11), et cette analyse <sup>125</sup> paraît préférable ici à l'interprétation comme un pluriel <sup>126</sup>.

La restitution de {h/im} pour le deuxième mot n'est qu'une hypothèse de lecture (voir remarque textuelle), mais les traces conviennent, et la particule conditionnelle se situe très bien ici <sup>127</sup>.

Lignes 28'-29' *igrny* ... *hmytny*. Voir plus haut, commentaire des lignes 26'-27'.

Lignes 29'-30' *ibr y b'l*. Nous suivons l'éditeur pour interpréter le {y} ici comme la particule du vocatif, mais nous remarquons que si ce signe était analysé comme la particule enclitique (comme dans le cas de *igrny* ... *hmytny*), on pourrait prendre tous les exemples de *b'l* comme étant le second élément de formules comportant le génitif d'attribution : *P'ibbaraya ba'li*, « le taureau de *Ba'lu* » = « un taureau pour *Ba'lu* ». Toutefois, notre restitution à la fin de la ligne 33' prête une nouvelle vraisemblance à l'analyse du théonyme *b'l* comme vocatif tout au long de la liste. En effet, la restitution qu'a proposée l'éditeur à la fin de la ligne 33', à savoir {b[t b'l]}, a eu pour conséquence que l'interprétation de *b'l* comme vocatif paraissait invraisemblable dans ce couplet <sup>128</sup>. L'observation épigraphique selon laquelle la restitution de quatre signes est à la limite du possible du point de vue de l'espace disponible incite à restaurer un texte sans le mot *bt* (voir la remarque textuelle et le commentaire de la ligne 33').

120. Comme le fait Lipiński (FO 22 [1981-84], p. 361), citant un article de I. Sh. Shifman qui ne nous est pas disponible.

121. Pour Herdner, il s'agirait des suppliants et de *Ba'lu* (CRAI 1972, p. 696 ; *Ugaritica* VII [1978], p. 37 ; suivie par Xella, RSF 6 [1978], p. 132, avec des réserves ; Miller, *Fensham* [1988], p. 146).

122. Concernant cette particule, cf. Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 44-47 ; Sanmartín, *AuOr* 9 (1991), p. 181, n. 79 ; 183, n. 92 (dans un cas il s'agirait d'un « *deus ex machina* », dans un autre, où il est question aussi d'une forme se terminant par -ny, d'une « enclítica enfática »).

123. Cf. Margalit, *WCJS* 7/2 (1981), p. 66.

124. Arnaud, *Emar* VI/3 (1986), p. 57 (cf. Tsukimoto, *ASJ* 12 [1990], p. 192). Nous remercions I. Eph'al d'avoir attiré notre attention sur ce texte.

125. Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 236.

126. De Moor, *Anthology* (1987), p. 173, n. 18 (« *Pluralis majestatis* »).

127. Pour la lecture de {h/i}, voir déjà Miller, citant notre collation (*Fensham* [1988], p. 140, 141 ; cf. Parker, *Pre-Biblical Narrative* [1989], p. 71). Les traces des deux signes mettent hors de cause la restitution de *âl* proposée par Herdner (CRAI 1972, p. 694, 696 ; *Ugaritica* VII [1978], p. 36) et par les auteurs de *KTU* (1976, p. 123), suivis par les commentateurs – il est évident que toute conclusion tirée de la lecture de *âl* pour expliquer la forme verbale *tdy* (cf. Verreet, *Modi* [1988], p. 127-28 ; idem, *Bib* 72 [1991], p. 295) est sans valeur.

128. Pour résoudre ce problème, on a suivi des voies opposées : Herdner fait de *b'l* un vocatif tout le long de la liste (CRAI 1972, p. 694 ; *Ugaritica* VII [1978], p. 36 ; suivie par Saracino, *ZAW* 95 [1983], p. 264 ; idem, *UF* 15 [1983], p. 304-5 ; et Pardee, *Verse* [1993], p. 216), alors que d'autres, suivant une suggestion d'Herdner dans son commentaire (*Ugaritica* VII, p. 38), ne donnent cette analyse qu'à certaines occurrences du théonyme, parfois seulement là où se trouve la particule du vocatif (Avishur, *Shnaton* 3 [1979], p. 255-56 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 27 ; idem, *Terra* [1984], p. 105 ; De Moor, *Schrijvend* [1983], p. 252 ; idem, *Anthology* [1987], p. 173-74 ; Margalit, *BAR* 12/6 [1986], p. 62 ; Miller, *Fensham* [1988], p. 142-43 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 34 ; idem, *Religión* [1992], p. 204, 228 ; Parker, *Pre-Biblical Narrative* [1989], p. 71 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 210-11 ; idem, *Prières* [1989], p. 60-61 ; Cunchillos, *Manual* [1992], p. 59-60).

Si l'on adopte une analyse comportant deux analyses de *b'l* dans cette liste, on peut s'expliquer le glissement du vocatif au génitif en faisant appel à la possibilité que ces deux « cas » s'exprimaient par la

Ligne 30'. L'accord est unanime pour dériver *mḏr* de la racine NDR, et l'orthographe avec {ḏ} constitue donc un problème <sup>129</sup>.

Ligne 31'. La lecture {[b]kr}, comme {[d]kr}, ou toute autre restitution, sont possibles (voir la remarque textuelle) et la question doit se trancher philologiquement plutôt qu'épigraphiquement. Abstraction faite de la question épigraphique, on s'étonne de l'aisance avec laquelle on a présumé que le « premier-né », si on préfère la restitution de *bkr*, ait été humain <sup>130</sup>. On ne peut que déplorer que par conséquent le sacrifice humain à Ougarit soit accepté par les non spécialistes comme une réalité correspondant au sacrifice-*mlk* punique <sup>131</sup>. Tout cela n'est que spéculation. Nous fondant sur les données actuelles, ougaritiques <sup>132</sup> et comparatives, la lecture de {[b]kr} s'interprétera de préférence comme désignant le « premier-né » du troupeau <sup>133</sup>. Le fait que l'espèce d'animal dont il se serait agi n'est pas nommé ne pose aucun problème <sup>134</sup>, car plusieurs fois dans ces textes nous avons trouvé des termes désignant la victime sans préciser l'espèce (par ex., *dbḥ* et *šin*). Du reste, la lecture {dkr} pose le même problème, car ce mot devrait, d'après l'usage de ces textes, désigner simplement « le mâle », comme en RS 1.005:19 <sup>135</sup> et RS 18.041:2, les deux fois apparemment en apposition avec un nom, ainsi qualifié de « mâle » <sup>136</sup>.

Ligne 32'. Bien que le terme *ḥtp* ne soit attesté qu'ici en ougaritique, l'existence des termes sacrificiels égyptien et accadien, respectivement *ḥtp* et *ḥitpu/ḥatāp* <sup>137</sup>, montre le côté arbitraire de la

---

même voyelle (Bordreuil et Pardee, RSO VII [1991], p. 154) : ainsi la forme du théonyme serait partout /ba'li/, soit comme vocatif, soit comme génitif proprement dit (voir notre texte vocalisé).

129. Voir l'importante étude des racines NDR/NZR par Boyd, *UF* 17 (1986), p. 61-75.

130. Herdner, *CRAI* 1972, p. 697 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 37-38 ; Dupont-Sommer, *CRAI* 1972, p. 699-703 ; Spalinger, *JSSEA* 8 (1978), p. 54-55 ; Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1409 ; Caquot et Szymer, *Ugaritic Religion* (1980), p. 18 ; Margalit, *WCJS* 7/2 (1981), p. 63-83 ; idem, *BAR* 12/6 (1986), p. 62-63. Cette interprétation est présentée comme possible par Tarragon, *Prières* (1989), p. 60 (voir aussi plus bas, la note 136). Voir la critique de l'interprétation (surtout celle de Margalit) par Sasson, *BAR* 13/2 (1987), p. 12, 14-15, 60 ; Burns, *ZAW* 102 (1990), p. 187-94 ; et Avishur, *Studies* (1994), p. 261, 274-76.

131. Picard, *RB* 83 (1976), p. 585 (cf. critique de Heider, *Molek* [1985], p. 182-83, cf. aussi p. 144-47).

132. Si « tophet » il y avait à Ougarit, on ne l'a pas encore découvert, ni d'autre indice de sacrifices d'enfants (Schaeffer, *CRAI* 1972, p. 698-99). Évidemment, s'il ne s'agissait que de sacrifices très exceptionnels, comme le pensent la plupart de ceux qui interprètent ainsi le mot *bkr* ici, les chances d'en trouver la preuve archéologique sont infimes. Du reste, le pluriel du mot *bkr* semble désigner une sorte d'offrande et avoir le sens d'« (animaux) premiers-nés » dans RS 15.134 (*PRU* II 1):9 (cf. De Moor et Spronk, *UF* 16 [1984], p. 241 ; Caquot, *TO* II [1989], p. 66).

133. Avishur, *Shnaton* 3 (1979), p. 258, 262 ; idem, *Studies* (1994), p. 261, 274-76 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; De Moor et Spronk, *UF* 16 (1984), p. 241 ; De Moor, *Anthology* (1987), p. 174 ; cf. Xella, *SMSR* 42 (1973-76), p. 384 ; Hallo, *HUCA* 48 (1977), p. 8 (« first fruits ») ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216, n. 32.

134. C'est pourtant cela qui a fait penser à Herdner qu'il s'agissait d'une victime humaine (*CRAI* 1972, p. 697 ; *Ugaritica* VII [1978], p. 37).

135. Voir commentaire *ad loc.* Rappelons que nous n'avons pas accepté la correction de {drk}, à la ligne 6 du même texte, en {dkr}.

136. Voici les deux principales interprétations de *dkr* : il s'agirait soit d'un qualificatif du *ibr* nommé à la ligne 29' (Xella, *RSF* 6 [1978], p. 134 – voir aussi plus bas, cette note ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 210-11 [on trouve pourtant dans *Prières* (1989), p. 61, la traduction « premier-né », mais de nouveau dans *RB* 97 [1990], p. 479, la traduction « mâle »], soit d'une tête de bétail, mâle, dont l'espèce n'aurait pas été désignée (Sanmartín, *UF* 10 [1978], p. 350, n. 6 ; Xella, *Henoch* 1 [1979], p. 340 ; idem, *TRU* I [1981], p. 27, 34 ; idem, *MLE* 1 [1982], p. 10 ; idem, *Terra* [1984], p. 105 ; cf. idem, *RSF* 19 [1991], p. 131 ; Saracino, *ZAW* 95 [1983], p. 264 ; idem, *UF* 15 [1983], p. 305 ; Miller, *Fensham* [1988], p. 142, 147 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 [1989], p. 34 ; cf. idem, *Semitica* 39 [1990], p. 68-69 ; idem, *Religión* [1992], p. 204, 228 ; Parker, *Pre-Biblical Narrative* [1989], p. 71 ; Tropper, *Kausativstamm* [1990], p. 56 ; Cunchillos, *Manual* [1992], p. 59). Sans trancher la question épigraphique, Sasson argue d'après la structure de cette partie de la prière que le mot en question devait désigner un animal (*BAR* 13/2 [1987], p. 60).

137. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 38 ; Hallo, *HUCA* 48 (1977), p. 8 ; Spalinger, *JSSEA* 8 (1978), p. 55 ; Xella, *RSF* 6 (1978), p. 135 ; idem, *Henoch* 1 [1979], p. 340-41 ; idem, *TRU* I (1981), p. 34 ; idem, *RAI* 25 (1982), p. 333, n. 11 ; Avishur, *Shnaton* 3 (1979), p. 256, 258 ; idem *Studies* (1994), p. 261, 275 ; Margalit, *WCJS* 7/2 (1981), p. 76-77 (préfère corriger en *htk*, voir plus bas) ; Boyd, *UF* 17 (1986), p. 64, n.



correction en *h<sub>1</sub>tk* pour fournir un parallèle à *bkr*, « premier-né (humain) »<sup>138</sup>. Le sacrifice mésopotamien est accompli surtout en rapport avec les phases de la lune<sup>139</sup>, ce qui correspond bien au « septième jour » auquel cette prière se récite, que ce jour soit en fait le 7<sup>e</sup> ou le 28<sup>e</sup> jour du mois. Il est vraisemblable, si *h<sub>1</sub>tp* correspond à *h<sub>1</sub>tpu* en accadien, que ce dernier terme ait été emprunté à une langue nord-ouest sémitique : cela explique la correspondance insolite de /h/ et /h<sub>1</sub>/, et l'hypothèse se trouve appuyée par le fait que l'usage accadien est tardif<sup>140</sup>.

Lignes 32'-33' *šrt ... n'šr*. Jusqu'à preuve du contraire, il nous paraît nécessaire d'interpréter cette formule comme désignant le festin-*šr(t)*<sup>141</sup>, quel que soit le sens primitif du terme (voir commentaire de RS 1.005:2 et RS 1.009:11), au lieu de voir ici une mention immédiate de la dîme<sup>142</sup>.

Ligne 33'. Nous hésitons à déduire de la seule orthographe de *n'š* sans {y} que la forme d'expression aurait été modifiée ici, à savoir que l'indicatif indiqué par le {ù} de la forme *nmlù* aurait été remplacé ici par le jussif<sup>143</sup>.

Le problème épigraphique que pose la restitution à la fin de la ligne, à savoir s'il faut lire {b[t b'ł]} ou simplement {b'ł]}<sup>144</sup>, est compliqué par le doute qui plane sur l'analyse du mot *b'ł*, vocatif ou génitif ? En effet, il paraît plus facile de prendre *b'ł* pour un vocatif si le mot *bt* est absent : « au sanctuaire, ô *Ba'lu*, nous monterons, (ce) sentier, ô *Ba'lu*, nous emprunterons » semble moins ambigu que « au sanctuaire, ô *Ba'lu*, nous monterons, le sentier de la maison, ô *Ba'lu*, nous emprunterons », où le propriétaire de la maison n'est pas nommé. La concurrence d'indices épigraphique et structurel nous fait préférer la restitution plus courte. Le parallélisme ne serait donc pas constitué par la paire classique *qdš* ND // *bt* ND, mais par *qdš* // *ntbt*. Il s'agirait d'un parallélisme complémentaire, où le « sentier » est celui qui mène au sanctuaire<sup>145</sup>.

Ligne 34'. Le syntagme *w šm'*, signifiant l'inaccompli, semble être un élément morphosyntaxique de la prose dans ce texte dont la structure est celle de la poésie<sup>146</sup>.

Comme nous l'avons signalé dans la remarque textuelle, les traces du premier signe du mot suivant le syntagme *šm' l* conviennent mieux à {b} qu'à {s}. Toutefois, nous n'avons pas trouvé un

24 ; Miller, *Fensham* (1988), p. 154, n. 14 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 210, n. 201 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216, n. 33.

138. Margalit, *WCJS* 7/2 (1981), p. 76-77 ; idem, *BAR* 12/6 (1986), p. 62, 76, n. 3.

139. Hallo, *HUCA* 48 (1977), p. 8 ; Beaulieu, *ZA* 83 (1993), p. 80.

140. Xella, *RSF* 6 (1978), p. 135 ; idem, *Henoch* 1 (1979), p. 340 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216, n. 33. Remarquons en passant que ce lien étymologique ne fait que souligner l'indépendance du système cultuel ougaritique par rapport à la Mésopotamie : l'accadien serait emprunteur ici.

141. Herdner, *CRAI* 1972, p. 694 ; idem, *Ugaritica* VII (1978), p. 36, 38 ; Xella, *RSF* 6 (1978), p. 136 ; idem, *Henoch* 1 (1979), p. 340 ; idem, *TRU I* (1981), p. 27 ; idem, *Terra* (1984), p. 105 ; Saracino, *UF* 15 (1983), p. 305 ; idem, *ZAW* 95 (1983), p. 264 ; Greenfield, *Grelot* (1986), p. 4, n. 6 (laissant ouverte la possibilité de traduire par « tithe ») ; Miller, *Fensham* (1988), p. 142 ; del Olmo Lete, *AuOr* 7 (1989), p. 34 ; idem, *Religión* (1992), p. 204, 228 ; Parker, *Pre-Biblical Narrative* (1989), p. 71 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 210 (n. 201), 211 ; idem, *Prières* (1989), p. 61 ; Cunchillos, *Manual* (1992), p. 59 ; Dietrich et Loretz, *Leslau* (1992), p. 313 ; Pardee, *Verse* (1993), p. 216.

142. Hallo, *HUCA* 48 (1977), p. 8 ; Avishur, *Shnaton* 3 (1979), p. 256, 258 ; Margalit, *WCJS* 7/2 (1981), p. 67 ; idem, *BAR* 12/6 (1986), p. 62 ; De Moor, *Schrijvend* (1983), p. 252 ; idem, *Anthology* (1987), p. 174 ; Sasson, *BAR* 13/2 (1987), p. 60 ; Korpel, *Rift* (1990), p. 493 ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 159. Cf. Segert, *WZKM* 74 (1982), p. 240.

143. Verreet, *Modi* (1988), p. 54, 108.

144. Voir la remarque textuelle. Depuis l'*editio princeps* la lecture {b[t b'ł]} est généralement adoptée et elle semblait renforcée par la lecture du {t}, pourtant fausse, que l'on trouve dans *KTU*.

145. On trouve une structure similaire en Prov. 2:18, où le mot « maison » est en parallèle avec un mot signifiant « sentier » : *bth* // *m'gltyh* (cf. Pardee, *Trial Cut* [1988], p. 85, 88, 91, 147, 162).

146. Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 54. On pourrait évidemment dire qu'il s'agit simplement d'un exemple du syntagme *w QTL* propre à la poésie, où l'usage des *QTL/YQTL* est différent de l'usage en prose et où on n'a pas encore bien compris le système de la morphosyntaxe verbale. Pourtant, le contraste *YQTL* – *w QTL* est si net dans ce texte que l'analyse de Mallon paraît préférable.

mot *blt-* (ou *blm-* ou *blq-*) dont le sens conviendrait à ce passage <sup>147</sup>, et nous nous sentons donc dans l'obligation de mettre les traces de clous inférieurs au compte de la mutilation qu'a subie la tablette et de revenir à la lecture de {š} qu'a proposée l'éditeur, acceptée par tous les commentateurs. En effet, le sens de « prière » convient à ce passage, et les problèmes que suscite la forme *šlt-* <sup>148</sup> sont bien moins graves que ceux qu'entraîne la lecture de {b}. On interprétera donc la tête de clou horizontal après le {l} comme un {t} et la forme de clou horizontal dans la cassure comme le clou supérieur gauche de {k}, pour lire {l}š{l}tk{l}[m]), « votre prière ».

### Conclusions générales

Le nombre de divinités mentionnées dans ce texte est faible : il s'agit surtout de manifestations du dieu de l'orage, auquel est adressée la prière aux lignes 26'-36' <sup>149</sup>.

Le nombre de victimes est aussi relativement faible : une vingtaine d'offrandes sont nommées dans ce texte en son état actuel, dont plusieurs ne constituent pas des sacrifices sanglants.

Les jours du mois où s'accomplissent les rites mentionnés dans ce texte indiquent aussi un statut spécial pour ce rite, car il s'agit de jours qui ne paraissent que rarement, ou jamais, dans ces textes, des jours de fin de « semaine » et de fin de mois.

La citation d'une prière dans un texte de la pratique n'est attestée qu'ici <sup>150</sup>. Cela permet de dire que la prière figurait parmi les actes liturgiques du rituel ougaritique, mais l'absence d'autres attestations textuelles mine à la base toute tentative de décrire plus en détail la place de la prière dans le culte ougaritique. On ne peut pas savoir, par exemple, à quel dieu aurait été adressée une prière insérée dans une liturgie où figure tout un « panthéon » de divinités.

Le lien étroit entre la divinité principale du texte entier, à savoir *Ba'lu* et ses diverses manifestations, les lieux principaux, à savoir les sanctuaires de ce même dieu, et la divinité implorée dans la prière, fait penser à une liturgie mensuelle motivée tout spécialement par les soucis qu'exprime la prière, qui n'aurait été prononcée qu'au dernier jour. Le petit nombre de textes à notre disposition nous empêche de savoir si la liturgie royale du mois de *'iba'latu* était consacrée principalement aux rites que détaille RS 24.266, ou si une autre liturgie, axée davantage sur les jours que d'autres textes nous permettent d'identifier comme des grands jours de fête, se déroulait parallèlement à celle-ci.

Quant au contenu de la prière, il n'y est question que de la protection que doit fournir la divinité *Ba'lu* contre une attaque de l'extérieur, menée par un grand guerrier. Elle ne donne aucune raison, nous semble-t-il, de parler d'un « nationalisme qui surprend » <sup>151</sup> : quelque cosmopolite qu'Ougarit ait été, la réalité de l'époque était que n'importe quelle ville pouvait tôt ou tard être l'objet d'attaque. S'il est vrai que le roi d'Ougarit a pu souvent détourner cette menace par le jeu des alliances, cela n'a pas toujours été le cas <sup>152</sup>, et il est en tout cas vrai que la ville a péri ca. 1187 av. notre ère, quand les Ougaritains n'ont pas, à ce qu'il paraît, prié assez fort.

147. La lecture du verbe « écouter » étant en grande partie le fruit de la restitution, il faut également la mettre en question. Même ainsi, nous n'avons pas trouvé de texte satisfaisant.

148. Principalement (1) l'interprétation de *ysly* comme signifiant « maudire » en CTA 19 I:39 que certains préfèrent (cf. Margalit, *AQHT* (1989), p. 369), et (2) le fait que la forme qu'atteste un vocabulaire polyglotte est *šilyu*, ou *šilya[tu]* (cf. Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 170).

149. Cf. Pardee, *Verse* (1993), p. 217-18.

150. Le cas de RS 24.271 est beaucoup plus difficile ; il ne s'agit en tout cas pas d'un rite sacrificiel comme celui que relate le début de ce texte.

151. Herdner, *CRAI* 1972, p. 696.

152. Cf. Liverani, *SDB* 9 (1979), col. 1304.

Chapitre 47 : RS 24.270A

RS 24.270A = DO 6607 = *Ugaritica* VII, p. 73 = *KTU* 1.121 Fig. 22, 38

Autres textes du même genre : RS 1.002, RS 17.100A + B, RS 24.270B, RS 24.652G+K ; cf. RS 24.650B.

Dimensions : hauteur 50 mm ; largeur 29 mm ; épaisseur 30 mm.

État : Fragment qui provient du côté gauche de la tablette et qui ne constitue qu'une partie infime de la tablette. La tablette est épaisse et ses bords comportent des arêtes abruptes.

Caractéristiques épigraphiques : *Ductus* et grandeur des signes sont typiques des tablettes de la « Cella aux tablettes ». D'après ces caractéristiques et la forme de la tablette, il est invraisemblable que ce fragment et RS 24.270B aient appartenu à la même tablette (contre l'*editio princeps*).

Lieu de trouvaille : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3727, à 0,60 m<sup>1</sup>.

Editio princeps : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 73.

Principale étude

Xella, *TRUI* (1981), p. 273-74.

Texte

Recto

- 1') w[...]
- 2') ùg[r]t [...]
- 3') w n[...]
- 4') n[q]md [...]
- 5') ù š[n] [...]
- 6') [---] [...]

.....

Verso

- .....
- 7') [ù b] [...]
- 8') ù š [...]
- 9') w [...]
- 10') n [...]
- 11') y [...]

.....

Remarques textuelles

Nous suivons l'*editio princeps* pour l'agencement recto/verso (dans *KTU* on trouve l'ordre contraire), mais nous n'avons pas trouvé de critère permettant une décision définitive.

- 1') Le {w} au début de la ligne est presque entier et la disposition des quatre clous ne laisse guère ouverte la possibilité de lire {r} (contre l'astérisque de *KTU*).
- 2') Du {r} on voit deux clous (l'on ne voit qu'un dans la copie de l'*editio princeps*).
- 4') Le deuxième signe est très probablement {q} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 5') On voit une trace du troisième signe, un coin supérieur droit de clou horizontal, restituable donc comme {n} d'après l'hypothèse selon laquelle ce texte est apparenté à RS 1.002 (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 6') Le premier signe ne peut pas être {ù} (*KTU*), car l'on voit le bord supérieur d'un clou horizontal {h, i, p}. Le deuxième signe semble commencer par un clou horizontal, non pas vertical (*KTU*).

1. Comme trouvailles épigraphiques, on n'a enregistré à ce point topographique que les deux fragments RS 24.270A et RS 24.270B. Le point 3727 se trouve dans la partie occidentale de la maison (plans dans *Ugaritica* VII [1978], après la page 154, et dans *Textes para-mythologiques* [1988], p. 4).

7') Nous ne voyons que deux traces (il y en aurait trois selon *KTU*).

8') Le {û} au début de la ligne est entier (contre l'astérisque de *KTU*).

### Commentaire

Dans le cas de RS 17.100A+B, la présence d'éléments de la liste-*lp*, invariable partout où cela peut se vérifier, nous a permis d'évaluer avec une certaine vraisemblance la largeur de la tablette originale et, de là, sa hauteur. Ici, cette partie du texte est absente : nous avons apparemment des bribes d'une partie de la sous-section *npy*, aussi bien que d'une partie de la deuxième section. Si l'on essaie d'insérer simplement les valeurs des parties correspondantes de RS 1.002, les lignes qui en résultent sont d'une inégalité à faire désespérer d'une restitution qui fasse foi.

Si l'on restitue {n<sup>l</sup>q<sup>l</sup>[md ...]} au début de la ligne 4' et si l'on prend les autres restitutions de RS 1.002:26'-28', le texte des lignes 1' à 5' aura la forme suivante :

- 1') w [npy gr hmyt]
- 2') ûg<sup>l</sup>r<sup>l</sup>[t w npy ymân]
- 3') w n[py 'rmt w npy ---- w npy]
- 4') n<sup>l</sup>q<sup>l</sup>[md ...]
- 5') û š<sup>l</sup>n<sup>l</sup>[...]

Dans RS 1.002, le premier cas de {ûšn} après {nqmd} se trouve immédiatement après {nqmd}, alors que le deuxième est à une distance de presque deux lignes (l'avant-dernier mot de la ligne 30'). Ici, ce qui reste de la ligne 4' après {n<sup>l</sup>q<sup>l</sup>[md]} se trouve entre ce mot-ci et {ûšn}, trop de place pour qu'il s'agisse du premier {ûšn} de RS 1.002, pas assez pour qu'il s'agisse du deuxième. Il paraît donc vraisemblable de proposer qu'un élément ou deux de la liste-*npy* aient suivi *nqmd* selon cette version. Si l'on accepte cette hypothèse, il ne reste plus de raison pour restituer les éléments avant *nqmd* exactement comme dans RS 1.002. Des restitutions comportant des lignes courtes pourraient prendre la forme suivante :

- 1') w [npy gr hmyt]
- 2') ûg<sup>l</sup>r<sup>l</sup>[t w npy ----]
- 3') w n[py ---- w npy]
- 4') n<sup>l</sup>q<sup>l</sup>[md w npy ----]
- 5') û š<sup>l</sup>n<sup>l</sup> [ypk- û l p ...]

Un texte restauré montrant des lignes plus longues comporterait une différence importante au début de la sous-section, à savoir un élément supplémentaire devant *gr hmyt ûgrt* :

- 1') w [npy ---- w npy gr hmyt]
- 2') ûg<sup>l</sup>r<sup>l</sup>[t w npy ---- w npy ----]
- 3') w n[py ---- w npy ---- w npy]
- 4') n<sup>l</sup>q<sup>l</sup>[md w npy ---- w npy ----]
- 5') û š<sup>l</sup>n<sup>l</sup> [ypk- û l p ...]

La restitution du *verso* à partir des termes sacrificiels est encore plus sujette à caution, pour deux raisons : (1) L'état de RS 17.100A+B n'a pas permis de confirmer l'existence de cette forme de la sous-section ; (2) elle donne des lignes de longueur variable. La voici :

- 7') 'û b<sup>l</sup> [qtt tqtt(-)]
- 8') û š[n ypk- l dbh<sup>m</sup>]
- 9') w[ l t' dbh<sup>n</sup> ndbh hw t']
- 10') n[t'y hw nkt nkt]
- 11') y[tš<sup>i</sup> l ...]

Ces lignes, même les plus longues, seraient plus courtes que celles des deux textes plus complets.

Des restitutions imitant RS 1.002 et en même temps comportant des lignes plus longues ne manquent pas de vraisemblance, à cause de la grande variété dans la longueur des lignes :

- 7') 'û b<sup>l</sup> [qšrt npšk- û b qtt tqtt(-)]
- 8') û š[n ypk- l dbh<sup>m</sup>]

9') w [l t' dbh̄n ndbh̄ hw t' nt'y hw]

10') n[kt nkt]

11') y[tš̄i l...]

Il paraît nécessaire de conclure à l'une ou l'autre de deux hypothèses générales de restitution : soit (1) cette version comportait des différences très importantes par rapport à RS 1.002 et RS 17.100A+B ; soit (2) ce texte comportait des lignes de dix à une vingtaine de signes. Si la seconde partie de l'alternative correspond à la réalité, la tablette ne portait pas plus d'une cinquantaine de lignes (à la ligne 2' on trouve deux signes et demi sur 29 mm de largeur ; la largeur restituée aurait contenu douze signes ; la largeur totale serait donc d'environ 140 mm ; la hauteur totale serait d'environ 200 mm ; la tablette dans sa hauteur actuelle porte environ cinq lignes et demie ; sur la hauteur totale se seraient donc trouvées environ vingt-deux lignes). Le texte entier sur cette tablette aurait donc été plus court que celui de RS 1.002 et de RS 17.100A+B, chaque ligne comportant moins de signes. Peut-être s'agissait-il de deux rubriques seulement, c'est-à-dire du groupe caractérisé par le verbe ŠN(Y). Comme certains des textes para-mythologiques de la 24<sup>e</sup> campagne, celui-ci n'aurait contenu qu'une partie d'un texte connu par ailleurs comme étant plus long.

Pourtant, RS 17.100A+B montre déjà que les textes de ce type peuvent comporter des différences importantes l'un par rapport à l'autre, et la première hypothèse, qui permettrait l'existence de lignes sensiblement plus longues que celles que présume la seconde hypothèse, n'est donc pas moins valable que la première. L'on peut même dire que la grandeur importante des signes fait pencher dans le sens d'une tablette plus grande que 200 x 140, car il arrive assez souvent que l'on puisse constater une correspondance entre la grandeur de l'écriture et celle de la tablette (le cas le plus marqué est peut-être celui de RS 24.251<sup>+</sup> = *Ugaritica* Vv 8<sup>2</sup>). On remarquera cependant que cette hypothèse suppose l'existence non seulement de différences importantes dans la section *np̄y* mais aussi de différences non moins importantes dans la section ayant trait aux sacrifices (qui sont *dbh̄*, *t'* et *nkt* selon la version de RS 1.002). Accepter l'existence de ces dernières différences entraînerait la nécessité d'une nouvelle hypothèse concernant la structure et la fonction du rite, car celle que nous avons proposée pour expliquer RS 1.002 était liée directement aux trois termes sacrificiels que l'on rencontre dans ce texte.

### **Conclusion générale**

Voir RS 1.002 et RS 17.100A+B. Ce texte est trop fragmentaire pour permettre des conclusions sûres concernant les différences éventuelles entre ce texte et les deux textes commentés plus haut.

---

2. Voir notre commentaire épigraphique dans *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 227-28. Cette tablette a pu mesurer primitivement environ 340 x 230 (voir *ibid.*, p. 227). Contre l'hypothèse selon laquelle RS 24.270A aurait été aussi grande on peut invoquer sa plus faible épaisseur : 30 mm comparé à 52 mm dans le cas de RS 24.251<sup>+</sup>.

Chapitre 48 : RS 24.270B

RS 24.270B = DO sans numéro = *Ugaritica* VII, p. 73 = *KTU* 1.122 Fig. 22, 38

Autres textes du même genre : RS 1.002, RS 17.100A + B, RS 24.270A, RS 24.652G+K ; cf. RS 24.650B.

Dimensions : hauteur 28 mm ; largeur 18 mm ; épaisseur 19 mm.

État : Fragment qui provient du côté droit de la tablette et qui ne constitue qu'une partie infime de la tablette. La tablette est moins épaisse que RS 24.270A et ses bords sont arrondis.

Caractéristiques épigraphiques : *Ductus* et grandeur des signes sont plus petits que ceux de la plupart des tablettes de la « Cella aux tablettes ». D'après ces caractéristiques et la forme de la tablette, il est invraisemblable que ce fragment et RS 24.270A aient appartenu à la même tablette (contre l'*editio princeps*).

Lieu de trouvaille : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3727, à 0,60 m<sup>1</sup>.

Editio princeps : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 73.

Principale étude

Xella, *TRU* I (1981), p. 275.

Texte

Recto

- 1') [...]I-1
- 2') [...] 'y'ltšî II[...]
- 3') [...]I-1 .
- 4') [...]I-1
- .....

Verso

- .....
- 5') [...]I-1 .
- 6') [...]I-1
- .....

Remarques textuelles

Il ne s'agit certainement pas du bord gauche du texte comme pourrait le laisser croire la transcription de l'*editio princeps*, sans points de suspension au début des lignes.

- 1') La trace représente l'extrémité d'un clou horizontal, mais l'identification comme {t} (*KTU*) n'est pas certaine.
- 2') Du premier signe on ne voit qu'une pointe droite émoussée ; la restitution comme {y} (*KTU*), prenant la pointe pour le coin supérieur droit de ce signe, dépend donc entièrement du rapport présumé entre ce texte et RS 1.002.
- 3') Comme à la ligne 1', on ne voit qu'une pointe de clou devant le séparateur.
- 4') Il ne reste qu'un angle de clou qui a pu être soit horizontal (il s'agirait de la pointe), soit vertical (il s'agirait du coin supérieur droit), et le {m} de *KTU* n'est donc qu'une possibilité parmi d'autres.

Au verso nous ne trouvons aucune trace des deux lignes que les auteurs de *KTU* ont cru trouver devant les deux fins de lignes visibles (numérotées « 5 » et « 6 »).

1. Voir la rubrique correspondante du chapitre consacré à RS 24.270A.

5') Du {m} de *KTU* on ne voit que le clou vertical et ce qui semble être l'extrémité d'un clou horizontal ; ce clou ne recouvre pas autant du vertical que dans le {m} ordinaire et le vertical n'est pas si grand que d'ordinaire. Il pourrait donc s'agir d'un horizontal et d'un trait de séparation, comme apparemment à la ligne 3'.

6') Nous croyons voir trois clous ({h/ i}), et non seulement les deux que les auteurs de *KTU* ont pris pour {p}.

### Commentaire

Ce fragment, s'il appartient bien à un texte du genre de RS 1.002, confirme l'usage du verbe *nš'* dans d'autres versions du texte — élément absent de RS 17.100A+B.

Nous n'avons pas pu confirmer toutes les lectures de *KTU*, mais la longueur des lignes dans leur restitution <sup>2</sup> correspond en gros à celle de la seconde hypothèse de restitution de RS 24.270A, à savoir dix à quinze signes par ligne (voir le commentaire de RS 24.270A).

### Conclusion générale

Voir RS 1.002 et RS 24.270A. Ce texte est trop fragmentaire pour permettre des conclusions sur des différences éventuelles entre ce texte et les textes commentés plus haut.

---

2. 1') [ hw nkt nk ]'t'  
 2') [ytš'i l áb bn il] 'y'tš'i 'l'  
 3') [dr bn il l mpha]r't'.  
 4') [bn il l tkmn w šn]m'

## Chapitre 49 : RS 24.271

RS 24.271 = DO 6608 = *Ugaritica* V<sub>V</sub> 10 = *KTU* 1.123

Fig. 24

*Dimensions* : hauteur 125 mm ; largeur 105 mm ; épaisseur 37 mm.

*Autres textes du même genre* : cf. RS 1.017, RS 4.474:1-11, RS 6.138, RS 24.246, RS 24.264<sup>+</sup>, RS 24.643:1-12, 23-45, RS 20.024 (syllabique), RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 94.2188 (syllabique).

*État* : Grande partie supérieure gauche de tablette dont le bord droit et la tranche inférieure ont disparu, alors que le coin supérieur gauche est un peu écorné. D'après la forme de la tablette environ un quart ou un tiers de la largeur primitive a disparu, ce qui permet d'estimer qu'au moins une quinzaine de lignes ont aussi disparu : l'absence de critère pour estimer la largeur primitive précise interdit une appréciation plus exacte du nombre total de lignes<sup>1</sup>.

*Caractéristiques épigraphiques* : L'écriture est typique des textes sortant de la « Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies »<sup>2</sup> : peu d'emboîtement des clous verticaux l'un dans l'autre, {t} trilobé. De plus, on trouve ici le {t} à deux clous en biais à droite, comme en RS 24.247<sup>+</sup>:12 (voir *ad loc.*, remarque textuelle) et le {z} dont un des clous est vertical et en dessous de la ligne médiane de l'écriture<sup>3</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, Cella aux tablettes, p.t. 3769 (l'inventaire ne donne pas d'indication de profondeur)<sup>4</sup>.

*Editio princeps* : Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 583-86, n° 10 (copie L. Courtois)<sup>5</sup> ; photo chez del Olmo Lete, *Religión* (1992), pl. XXV.

### Principales études

Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282-83.

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 48-49, 229-31.

De Moor, *UF* 2 (1970), p. 312-16.

Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542.

Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 74-75.

Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98.

Tarragon, *Culte* (1980), p. 160-62.

Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 583-86.

Xella, *TRU* I (1981), p. 216-23.

### Texte

#### Recto

1) [--(-)]āb . w ił[-l][...]

2) [--(-)] ṣlīm . ṣlīm i[...]

3) ṣlīm . il ṣr .

4) dgn . w b'l .

1. Si la largeur primitive était de 140-160 mm, la hauteur a pu être de 200-250 mm, pour un nombre total de lignes d'environ 50 à 65. Virolleaud n'indique pas ses raisons pour conjecturer la disparition d'une dizaine de lignes, à savoir cinq lignes au *recto* et cinq lignes au *verso* (*Ugaritica* V [1968], p. 584, 585 ; la formulation dans *CRAI* 1962, p. 95, n'est pas claire, car il y est question de trente à quarante lignes sur chaque face), mais ce chiffre doit se qualifier de minimum absolu.

2. Aucune indication épigraphique ne conforte l'hypothèse de Dietrich et Loretz, selon laquelle ce texte serait un exercice de scribe (*UF* 13 [1981], p. 74-75 ; Gray avait déjà suggéré cette classification, avec des réserves : *Ugaritica* VII [1978], p. 98).

3. Voir Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 25-36. La forme très différente du {t} par rapport au {z} dans ce texte a été précieuse pour le déchiffrement correct des deux signes (voir *ibid.*, p. 29-30).

4. Ce point topographique se trouve vers le mur méridional de la partie occidentale de la « cella » (voir Courtois, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 4). Ici ne furent découvertes que deux tablettes, celle-ci et RS 24.252 (voir Courtois, *ibid.*, p. 7, et Pardee, *Les textes para-mythologiques*, p. 75 – où on corrigera « RS 24.272 » en « RS 24.271 »). Courtois indique une profondeur de 0,90 m (*ibid.*, p. 7).

5. *Ugaritica* V (1968), p. 546 (note de l'éditeur).



5) (i)z w km̄t6) yr̄h w ks̄a7) yr̄hm ʾ.ʾ k̄t̄y8) tkmn w šnm9) k̄tr w ḥss10) ʿttr ʿttr̄11) šhr w šlm12) ngh w srr13) ʿd w šr14) šdq m̄šr15) ḥnbn il dn[...]16) ʾkl̄bd w ʾn̄l̄r[...]

Verso

17') { } ʾ--l̄[...]

18') [--]ʾ-p̄l̄ il[...]

19') [-]l̄mtmrd[...]

20') qdš mlk i[...]21') kbd d il gʾ-l̄[...]22') mrmnmn23') brm ʾryn[...]24') ʾt̄hn tlyn[...]25') ʾatdb w t̄ r26') qdš w ʾmrr[...]27') t̄hr w bd28') ʾkl̄tr ḥss šl̄f̄m̄l̄[...]29') šlm il bt30') šlm il ḥšf̄-l̄[...]31') r̄šp ʾn̄š ʾīl̄[lm ...]32') [--]lm il̄-l̄[...]

Tranche supérieure

33') [-(-)]ʾ-lm šlm[...]*Remarques textuelles*

Là où la tablette est assez bien conservée pour en permettre la lecture, chaque ligne d'écriture, à l'exception des lignes 2, 5 et 18', est précédée d'un trait horizontal. Ces traits ne sont indiqués ni dans l'*editio princeps*, ni dans *KTU*. Le trait est, comme d'ordinaire, souvent effacé en partie par l'écriture, mais on ne peut douter de sa présence partout où nous l'indiquons.

1) Le premier mot est sûrement {ʾb}, et {il} dans *KTU* n'est vraisemblablement qu'une coquille, car ces mêmes auteurs ont indiqué la bonne lecture une année plus tôt<sup>6</sup>.

Du dernier signe visible, on ne voit que le clou horizontal, et la lecture de {m} par les auteurs de *KTU* (avec astérisque) n'est donc pas certaine. Celle de {t} ne l'est pas non plus, mais on peut tout de même signaler l'angle de la cassure qui, semble-t-il, aurait dû laisser voir la pointe du clou vertical de {m} s'il s'agissait de ce signe. On ne peut pas être certain, non plus, qu'il s'agisse du dernier signe de la ligne (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

2) La lacune au début de la ligne a pu emporter un signe ou deux. L'absence de trace dans le petit vide devant le premier signe visible laisse conjecturer que seul {w} ait disparu.

La cassure passe plus près du {i} que ne l'indique la copie de l'*editio princeps*, et la restitution d'autres signes gagne donc en vraisemblance.

3) On voit des traces certaines du premier {š} (nouvelle lecture).

Le clou séparateur à la fin de la ligne est certain (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

4) Ici aussi la ligne se termine par un clou séparateur (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

6. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542. Les spécialistes ont généralement su dépister l'erreur de *KTU*, mais pas toujours (cf. Levine et Tarragon, *JAOS* 104 [1984], p. 658 ; Foley, *UF* 19 [1987], p. 71).

- 5) Le premier signe est par sa forme certainement {t} (avec *KTU*, contre l'éditeur)<sup>7</sup>, mais il est entouré d'un cercle irrégulier (absent sur la copie dans l'*editio princeps*), comme l'est le même signe à la ligne 25'. Pour l'interprétation épigraphique, voir plus bas, note 45.  
Le second signe est certainement {z} (avec *KTU*, contre l'éditeur ; voir plus haut, « Caractéristiques épigraphiques »)<sup>8</sup>.
- 7) On croit voir un séparateur après le {m} (nouvelle lecture), qui, si la lecture est bonne, établit la répartition des signes de *KTU*, contre celle de l'éditeur (à savoir, {yrḥ mkty}).
- 15) Le {n} final est certain (avec *KTU*, contre l'éditeur), mais on ne peut pas déterminer s'il s'agit ou non du dernier signe de la ligne.
- 16) On voit deux clous du premier signe (avec *KTU*<sup>9</sup>, contre l'*editio princeps*), et les cinq clous du dernier signe visible (contre la copie de l'*editio princeps* et l'astérisque dans *KTU*).
- 17') On donnera raison à *KTU* pour la présence de vestiges de deux signes ici (rien n'est indiqué dans l'*editio princeps*), mais la lecture des traces est quelque peu aventureuse : du premier signe on ne voit qu'un coin inférieur et du second trois clous qui appartiendraient à {w/k/r}.
- 18') Du premier signe visible sont conservées deux pointes de clou vertical (la copie dans l'*editio princeps* n'en montre qu'une ; dans *KTU* on trouve la bonne lecture : « l\*(?)/š\* »). Bien que le bord supérieur du signe suivant ait disparu, il s'agit probablement de {p} (avec les deux éditions) parce que le clou inférieur de ce signe est le plus grand, alors qu'au seul {h} certain qu'atteste ce texte (l. 12) le clou supérieur est le plus grand.
- 19') On voit la tête du troisième clou inférieur du dernier signe et il s'agit donc à coup sûr de {d} (contre « b(?) » dans l'*editio princeps* et l'astérisque dans *KTU*).
- 20') Du dernier signe on voit non seulement le clou inférieur mais aussi la tête des trois clous supérieurs, et la lecture de {i} est donc certaine (avec *KTU*<sup>10</sup>, où l'astérisque est pourtant superflu, contre l'*editio princeps*).
- 21') On ne peut douter du second {d}, et son omission par les auteurs de *KTU* est donc une coquille.  
Le dernier signe est {b/d} (avec *KTU* ; dans l'*editio princeps* on trouve « b(?) »).
- 23'-24') La lacune passe trop près de chaque {n} final pour permettre, épigraphiquement, de dire s'il s'agit ou non du dernier signe de la ligne.
- 24') L'identification du deuxième signe comme {t} (contre le {z} de *KTU* et le {ḡ}, avec point d'interrogation, de l'éditeur) est établie par {mtpt} en RS 24.272:3, 12, par {thl} en RS 24.247\*:12, et surtout par le {t} de l'abécédaire RS 24.281<sup>11</sup>.
- 25') L'avant-dernier signe est le {t} trilobé (avec *KTU*, contre l'éditeur), encore ici entouré d'un cercle irrégulier (la copie dans l'*editio princeps* ne montre que la moitié du cercle).
- 26') Bien que le dernier signe du théonyme soit {r} (la lecture est certaine — contre l'astérisque dans *KTU*), les difficultés que pose la structure de ce texte sont telles qu'il est mieux d'indiquer que la tablette est cassée après ce {r} et qu'ainsi l'écriture a pu continuer après ce signe (contre les deux éditions).
- 28') Ici aussi, le dernier signe visible n'était peut-être pas le dernier de la ligne (contre les deux éditions).
- 30') Du dernier signe on ne voit que le clou horizontal, et la lecture est donc {t/m} (dans *KTU* on trouve « t\* »)<sup>12</sup>.
- 32') Le premier signe est {d/l/û}, probablement {d} (la lecture de *KTU*) en raison de la forme de la tête des clous, se fermant vers le bas plus abruptement que s'il s'agissait de clous verticaux longs, et le second signe est {r/n/w} (la lecture de {r} adoptée dans les deux éditions n'est pas certaine).  
La tête de clou horizontal dans la lacune à droite ne figure pas dans l'*editio princeps* (lecture de *KTU*).

7. Cf. Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 29 ; Pardee, *JNES* 48 (1989), p. 43.

8. Cf. idem. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230 ; Worschech, *UF* 24 (1992), p. 396, n'ont pas abandonné la transcription par {t}, désormais périmée.

9. La lecture de {k} avait été proposée à titre de restitution par Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283, n. 63 (cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 542). En revanche, la proposition de lire {ân[n]} à la fin de la ligne (Astour, *ibid.* ; cf. aussi Cooper, *RSP* III [1981], p. 343) n'est pas admissible.

10. La lecture se trouvait déjà chez Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542.

11. Voir Pardee, *UF* 15 (1983), p. 128 ; Freilich et Pardee, *Syria* 61 (1984), p. 25-36 ; Pardee, *AfO* 33 (1986), p. 123 ; idem, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 180.

12. Le vestige de clou horizontal est trop long pour appartenir à {â} (proposition de lecture par De Moor et Van Der Lugt, *BiOr* 31 [1974], p. 5) : pour s'en assurer on comparera les {â} au début des lignes 24' et 25' et à la ligne 26'.

33') La lecture de {l} (*KTU*) dépend d'un seul clou vertical. Le {m} final n'est peut-être pas le dernier signe de la ligne (avec l'éditeur, contre *KTU*).

Remarquons enfin que la situation de cette ligne, plus proche du *verso* que du *recto*, semble interdire de songer à faire de cette ligne la première du texte.

### Traduction

#### Recto

1) [Donnez le bien-être,] (ô) Père et 'IL <sup>1</sup> -l[...],	18') [--]l-P <sup>1</sup> 'IL[...]
2) [et <sup>2</sup> ] donne(z) le bien-être, donne(z) le bien-être, (ô) 'l[...],	19') [-]LMTMRD[...]
3) donne le bien-être, (ô) princier 'Ilu,	20') QDŠ roi <sup>2</sup> de 'l[...]
4) <i>Dagan</i> et <i>Ba'lu</i> <sup>13</sup> ,	21') KBD de 'IL G <sup>1</sup> -l[...]
5) <i>Z'izzu</i> et <i>Kamātu</i> ,	22') MRNMN
6) <i>Yarihu</i> et <i>Kas'a</i> ,	23') BRRN 'ARYN[...]
7) <i>Yarihu</i> le cassite,	24') 'ATHN TLYN[...]
8) <i>Tukamuna</i> et <i>Šunama</i> ,	25') 'ATDB et T <sup>2</sup> R
9) <i>Kôtaru</i> et <i>Hasīsu</i> ,	26') <i>Qudšu</i> et 'Amruru [...]
10) 'Attaru, 'Attapir,	27') T <sup>1</sup> HR et BD
11) <i>Šahru</i> et <i>Šalimu</i> ,	28') (ô) <i>Kôtaru</i> , (ô) <i>Hasīsu</i> , donnez le bien-être [...]
12) NGH et SRR,	29') donne le bien-être, (ô) 'Ilu <i>Bêti</i> ,
13) 'D et ŠR,	30') donne le bien-être, (ô) dieu de la sollicitu[de ...]
14) <i>Šidqu</i> , <i>Mêšaru</i> ,	31') <i>Rašap</i> , 'Ināšu 'Ilīma [...]
15) HNBN 'IL DN[...]	32') les générations <sup>2</sup> , les dieu[x ...]
16) 'K <sup>1</sup> BD et 'N <sup>1</sup> R[...]	
.....	
Verso	
.....	
17') [ ]l--l[...]	

#### Structure du texte

##### Les dieux

La structure principale est celle de la liste nominative divine<sup>14</sup>. Même si l'on accepte qu'il s'agisse d'une sorte de prière adressée à ces divinités (une « litanie »), il n'est pas moins vrai que la prière s'organise en fonction de la liste des théonymes<sup>15</sup>. Bien que ce ne soit pas un critère infaillible,

13. Dans cette étude nous traduisons normalement les binômes en conservant la conjonction ougaritique, par exemple *Tukamuna-wa-Šunama*. Cette liste commençant par cette paire qui ne constitue sûrement pas une seule divinité, et les éléments suivants étant assez hétéroclites, nous avons partout traduit la conjonction par « et ».

14. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542 (nouvel avis de Dietrich et Loretz dans *UF* 13 [1981], p. 74-75).

15. Nous sommes donc devant un genre littéraire mixte, à savoir une prière, consistant en peu de mots, qui est adressée à un grand nombre de divinités. Pour notre interprétation de *šlm*, voir plus bas. Nous

#### Tranche supérieure

33') [les die]ux, donne(z) le bien-être[...].

la présence et la distribution des traits horizontaux de séparation trahissent le désir de marquer une structure de liste : nous faisons par là allusion à l'absence de trait entre les lignes 1 et 2, qui semblent bien constituer une unité, et sa présence presque partout ailleurs, entre les diverses divinités <sup>16</sup>. Le problème qui se pose dès lors est de savoir ce que contribue à la structure du texte le mot *šlm* plusieurs fois répété, au début et à la fin du texte. À notre avis, le mot désigne le « bien-être » qu'on prie les divinités nommées de conférer (voir le commentaire) <sup>17</sup>.

Le caractère unique de cette liste en tant que liste est clair <sup>18</sup>. On connaît maintenant plusieurs de ces listes nominatives divines, dont deux ont non seulement une place certaine dans le culte, mais aussi des répliques syllabiques <sup>19</sup>, ce qui montre à tout le moins qu'ils avaient un certain prestige à Ougarit. Le caractère nouveau de cette liste se manifeste de plusieurs façons, autant du côté de la structure (l'organisation générale par paires de divinités, la structure de chiasme que présente le mot *šlm*) que du contenu (la présence de *šlm*, le fait que cette liste commence par *āb*, inconnu dans ces listes <sup>20</sup>, la présence ici de plusieurs divinités rarement attestées ou jusqu'ici inconnues, l'absence de déesse <sup>21</sup>).

En revanche, la présence ici de tous les dieux (mâles !), à deux exceptions près <sup>22</sup>, auxquels visite est rendue selon le para-mythe des serpents RS 24.244, laisse entrevoir la possibilité que l'auteur de ce texte ait eu pour but de faire un tour d'horizon des principaux dieux connus à Ougarit et qui, d'après des sources mythologiques qui ne sont pas, pour la plupart, parvenues jusqu'à nous, étaient identifiés explicitement comme étant la progéniture de *'Ilū*.

Il est évident que la disparition de plusieurs lignes entre le *recto* et le *verso* a emporté les indices qui auraient pu nous dire si le texte au *verso* continuait la liste au *recto*, ou si, au contraire, il s'agit d'un nouveau départ et d'une nouvelle liste <sup>23</sup>. Les différences entre les deux listes tronquées ne sont pas telles, nous semble-t-il, que la première hypothèse soit inadmissible <sup>24</sup>. En effet, la seule nouveauté syntaxique qui soit certaine est la structure en *d* à la ligne 21', alors que la seule répétition intégrale est celle du binôme *ktṛ (w) ḥss* à la ligne 28' (précisément là où recommence la séquence des *šlm*). Le fait que nous ne soyons pas en mesure d'expliquer certains de ces noms (surtout aux lignes 22'-25') nous paraît constituer une preuve tout à fait insuffisante de l'origine aléatoire de cette liste <sup>25</sup> : pourquoi un scribe s'exerçant sur cette tablette aurait-il créé une liste qui paraît sensée

acceptons la classification proposée par De Moor (*UF* 2 [1970], p. 312 ; cf. Rainey, *JAOS* 94 [1974], p. 191 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 218-19), qui voit ici une prière ou une bénédiction, avec la réserve qu'il ne peut s'agir que d'une prière (cf. Xella, *ibid.*, insistant sur le terme « invocazione », mais traduisant par « salve ! »).

16. On ne trouve pas de trait entre les lignes 4 et 5, où la raison n'en est pas apparente, ni entre les lignes 17' et 18', où l'état de la tablette ne permet pas de chercher la motivation de cette absence.

17. Il est possible qu'il y ait à l'intérieur de cette structure de *šlm* en chiasme au moins un autre élément de prière, à savoir le mot *ḥn* à la ligne 15 (voir le commentaire).

18. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98.

19. (1) RS 1.017 = RS 24.264<sup>+</sup> ≈ RS 24.643:1-12 = RS 20.024 ; (2) RS 24.643:23-45 ≈ RS 26.142 ≈ RS 92.2004 ≈ RS 94.2188. Comme l'indiquent les citations de RS 24.643, les deux « panthéons » figurent dans les rites sacrificiels que rapporte ce texte.

20. La formule la plus proche de celle-ci est *āb bn il* (voir commentaire de RS 1.002:24'-25').

21. Ce dernier fait, constituant une différence importante par rapport aux autres listes de théonymes, n'a suscité aucun intérêt parmi les commentateurs. Concernant la ligne 19', où on lit souvent *šlmt*, voir le commentaire.

22. Il s'agit de *Milku* et de *Hôrānu*. En ce qui concerne *Milku*, on peut penser soit que son nom a disparu dans la lacune au bas de la tablette, soit qu'il est en réalité présent ici à la ligne 20' (voir le commentaire). Quant à *Hôrānu*, c'est le personnage principal de RS 24.244, et il constitue un cas à part par rapport aux autres divinités consultées. Peut-être, donc, ne figurait-il pas, pour une raison qui nous échappe, dans la liste des dieux qu'on voulait dresser ici. Ou encore, son nom aussi a disparu dans la lacune au bas de cette tablette.

23. Cf. Caquot, *SDB* 9 (1979), col. 1404.

24. Dietrich et Loretz comptent parmi leurs arguments pour voir ici un exercice de scribe l'élément d'inconnu que nous impose la lacune (*UF* 13 [1981], p. 74).

25. Dietrich et Loretz, *ibid.*

partout sauf aux lignes 22'-25' ? Ce texte ne ressemble point, par exemple, à l'exercice de scribe certain qu'est RS 16.265 (*PRU* II 19), qui commence par un texte intelligible, une sorte de lettre modèle, pour ensuite dégénérer en de simples exercices d'écriture.

Au niveau de la microstructure se remarque le fait que, là où il s'agit d'une paire de divinités — la structure la plus fréquente de la ligne — certains de ces théonymes sont liés par la conjonction *w*, alors que d'autres ne le sont pas. Plusieurs de ces formules où figurent *w* étaient déjà connues (par ex., *tkmn w šnm* [l. 8]), d'autres sont nouvelles (par ex., *ngħ w srr* [l. 12]). Au moins une semble être de circonstance, à savoir *dgn w b'ī* (l. 4), et une autre omet ici la conjonction alors que celle-ci se trouve dans une autre attestation de la paire ( '*ttr ttr*' [l. 10] ; cf. [ '*ttr*' *r w ttr*' en RS 24.251:41'<sup>26</sup>). Dans le seul cas de répétition d'un binôme, la conjonction est présente une fois, omise l'autre fois (*ktr w ḥss ... ktr ḥss* [l. 9, 28']). Nous n'avons pas réussi à saisir la logique de distribution de la particule, mais on ne peut en tout cas pas accepter que la formule en *w* indique les divinités unitaires mais binômes<sup>27</sup>, car non seulement cette explication n'est guère satisfaisante pour la plupart des binômes déjà connus (voir commentaire de *tkmn w šnm* en RS 1.001:3), mais ce que nous savons concernant plusieurs de ces paires, à commencer par *dgn w b'ī* (l. 4), indique que cette interprétation est incompatible avec leur nature.

### Commentaire

Ligne 1. L'explication du mot *šlm*, dont la restitution ici est vraisemblable, a poursuivi deux voies bien différentes : d'après l'avis le plus répandu, il s'agirait d'une salutation<sup>28</sup>, d'après l'autre on serait devant un sacrifice se nommant « *šlm* »<sup>29</sup>. Le fait que le sacrifice en question est normalement désigné dans ces textes par la forme *šlmm*, aussi bien que l'absence du mot aux lignes 4-27', 31'-32', nous obligent à laisser la seconde explication de côté.

Pour étayer la première interprétation, on a comparé la formule « *šlm X* » dans RS 34.126, et on a prétendu que cette formule a le même sens que *šālōm l'* en hébreu biblique<sup>30</sup>. Cette comparaison ne tient pas compte de la préposition dans la formule hébraïque, et il paraît nécessaire d'interpréter la formule dans RS 34.126:31-34 (*šlm mrpi*, etc.) comme épousant la forme de l'état construit : « *šlm* de *X* ». On ne peut guère douter que dans cette dernière formule il s'agisse du génitif objectif : on souhaite que le bien-être soit accordé à '*Ammurāpi*' de la part des divinités invoquées. Mais en est-il de même lorsqu'il s'agit du *šlm* en rapport avec des divinités ? Celles-ci ont-elles besoin qu'on leur souhaite le bien-être ? Il nous paraît plus conforme à la psychologie religieuse de penser, si la structure syntaxique est la même ici, qu'il s'agit du bien-être dont jouissent déjà les dieux et que le fidèle voudrait voir devenir sien (génitif subjectif : « le bien-être qui appartient en propre à la divinité [et qu'il doit conférer au fidèle] »).

La formule *ktr ḥss šlm*[...] à la ligne 28' fait pourtant penser à une autre analyse. On sait que le verbe *šlm* joue deux rôles dans les documents épistolaires, celui de marquer l'état de bien-être (schème-G, au parfait pour signaler l'état et à l'imparfait pour le souhaiter), et celui de le faire accorder par les dieux (schème-D : *ilm tgrk tšlmk*, « que les dieux te gardent, te donnent le bien-

26. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 230, 252-53.

27. Avishur, *Word-Pairs* (1984), p. 456.

28. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 312, 313 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 67 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 103 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 217 ; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 658 ; Foley, *UF* 19 (1987), p. 71 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229.

29. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542 (explication abandonnée par Dietrich et Loretz, *UF* 13 [1981], p. 74, qui ont décidé que le texte n'est qu'un exercice de scribe sans structure significative). Caquot a laissé ouvertes les deux possibilités (*SDB* 9 [1979], col. 1404).

30. Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 658-59. De Moor (*UF* 2 [1970], p. 313) parle d'une « common formula of greeting », renvoyant son lecteur à un ouvrage de E. Salonen traitant de la salutation en Mésopotamie. On ne doutera pas que la racine *šlm* se prête à toutes sortes de salutations, mais elle se prête aussi à bien d'autres expressions ; la question est de savoir le sens précis du terme ici en tant que syntagme.

être »). Notre texte ne comportant que des divinités, on peut penser que la fonction de *šlm* est d'indiquer le bien-être qu'accordent ces dieux. On peut en conclure que notre texte constitue une sorte de prière et que *šlm* est à l'impératif<sup>31</sup> du schème-D<sup>32</sup>.

Comme nom divin, *āb* ne se trouve ici, mais il ne peut guère s'agir d'autre dieu que *'Ilū*, qui est aussi désigné *āb bn il* (voir commentaire de RS 1.002:24'-25')<sup>33</sup>. L'absence de séparateur entre les lignes 1 et 2 pourrait servir d'argument dans ce sens, et la structure de la ligne 2 (voir commentaire plus bas) laisse penser que le dernier mot de cette ligne est simplement *il* et que ce mot a pour fonction de nommer le « père » à ligne 1.

On a généralement accepté la restitution de {m} à la fin de la ligne proposée par De Moor<sup>34</sup>, mais l'absence du clou vertical laisse ouverte aussi la possibilité de lire {il'tl}. Si cette lecture reflétait le texte primitif, il s'agirait du « père » et de la « déesse (mère) » ou des « déesses (mères) » (mais pour ce sens, on attendrait la forme *ilht*), ce qui indiquerait plus explicitement l'interprétation de la liste suivante comme ayant pour fonction de nommer les fils de *'Ilū*, qu'on appelle normalement les *bn il*. Par cette lecture, ce texte ressemblerait davantage à RS 4.474, où l'on trouve *il w ātrt* à la ligne 5.

Ligne 2. L'espace disponible convient à la restitution de la conjonction *w* au début de cette ligne<sup>35</sup>. Sa présence au début de la ligne serait unique dans ce texte, comme l'est la formule suivante, où *šlm* se répète deux fois<sup>36</sup>. Ces deux éléments, auxquels on joindra l'absence de trait entre les lignes 1 et 2, semblent indiquer un lien entre ces deux lignes plutôt qu'une rupture. Cela étant, on peut proposer que la fonction de la deuxième ligne est de répéter sous une autre forme certains éléments de la première ligne, en particulier d'identifier le « père » par le nom divin *'Ilū*, qui sera donc à compléter à la fin de la ligne actuelle. On ne peut savoir si le second élément à la ligne 1 trouve aussi sa réplique ici, mais à titre d'hypothèse on peut proposer la restitution suivante de ces lignes :

- 1) [*šlm*] *āb . w il'm*                      « Donnez le bien-être, ô père et les dieux,
- 2) [*w*] [*šlm. šlm il*] (*w ilm*)            Oui, donne(z) le bien-être, donne(z) le bien-être, ô *'Ilū* (et les dieux ?) ».

Ou, avec référence explicite à la déesse mère :

- 1) [*šlm*] *āb . w il'tl*                      « Donnez le bien-être, ô père et la déesse,
- 2) [*w*] [*šlm. šlm il*] (*w il'tl*)            Oui, donne(z) le bien-être, donne(z) le bien-être, ô *'Ilū* (et la déesse ?) ».

En faveur de la restitution ici de la désignation d'une déesse, on peut citer RS 4.474:5-11, où l'on trouve l'entrée *il w ātrt*, suivie par plusieurs manifestations de *'Ilū* qui semblent être comptées parmi ses fils, car la forme de l'une d'elles ressemble à *il h'st* (ici, l. 30'), et la liste se termine par deux manifestations de *Ba'lu*. Le rapport entre la déesse de ce texte et *'Atratu* ne serait pourtant pas tout

31. Cf. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 74.

32. Du point de vue de la structure de ce texte, cette dernière solution se fonde uniquement sur la forme actuelle de la ligne 28'. Si on accepte qu'un théonyme ait suivi *šlm* à cette ligne, on peut revenir à l'explication de *šlm* comme un nom, à l'état construit (voir le deuxième paragraphe de cette remarque).

33. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 313 ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 100 (mais on n'acceptera pas l'analyse de *w* comme indiquant l'équivalence de *āb* et le mot suivant).

34. *UF* 2 (1970), p. 312 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542 ; idem, *KTU* (1976), p. 124 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 216 ; Levine et Tarragon, *JAOS* 104 (1984), p. 658 ; Foley, *UF* 19 (1987), p. 71 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229. Il est évident que si la restitution de {il'm} est fautive, toute restauration et analyse des lignes 1-3 qui soit fondée en partie sur ce mot est à revoir (cf. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 542 ; cf. changement d'avis de Dietrich et Loretz dans *UF* 13 [1981], p. 74-75).

35. Restitution proposée par De Moor, *UF* 2 (1970), p. 312, et acceptée par tous les auteurs figurant sur la liste des principales études et qui transcrivent le texte.

36. Nous n'acceptons pas la présence de la même formule en RS 34.126:31 (voir commentaire ici, plus bas, et nos études antérieures de ce texte).

Les chances que le second *šlm* soit théonyme (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 207, 312, 313) ne nous paraissent pas grandes, car dans aucune des listes nominatives divines cette divinité ne se trouve vers le début de la liste, parmi les « grands dieux » (voir commentaire de RS 1.001:8 et de RS 1.017:34).

à fait clair, car *'Aṭratu* n'est pas, d'après CTA 23, la mère de *Šaḥru-wa-Šalimu* (que l'on rencontre ici à la ligne 11).

Abstraction faite des restitutions à la fin des deux lignes, tout hypothétiques, la présence certaine du mot *āb* à la ligne 1 et l'absence de déesse dans la liste qui suit permettent de conclure que cette liste a pour fonction de présenter les ou des fils de *'Ilū*. La fécondité du père des dieux (et de ses épouses) serait indiquée par le fait qu'il s'agit uniquement de garçons, et souvent de jumeaux.

On pourrait aussi songer à une série de restitutions permettant de figurer nommément dans ce texte la divinité dont le nom comporte l'élément signifant « père », à savoir, *'Ilū'ibī* :

- 1) [*šlm*] *āb . w iṣm*[...] « Donnez le bien-être, O Père et les dieux [...] »<sup>37</sup>,
- 2) [*w*] *ṣlm . šlm i[lib]* Oui, donne le bien-être, donne le bien-être, O *'Ilū'ibī* ».

L'avantage de cette restitution est qu'elle permet d'interpréter les lignes 1-4 comme nommant les premiers dieux du « panthéon » tel que l'attestent plusieurs textes, à savoir *ilīb* et *il*, suivis par *dgn* et *b'l*, son inconvénient que l'ordre de présentation dans les textes du « panthéon » est *'Ilū'ibī* – *'Ilū*.

Cette question est en rapport direct avec l'interprétation de la ligne 3, à laquelle nous passons maintenant, pour revenir enfin sur le sens et la structure des lignes 1-3.

Ligne 3. On a prêté à *šr* un sens en rapport avec *šarru*, signifant « roi » en accadien, et avec *šar*, « prince, officier » en hébreu<sup>38</sup>. Les termes qu'atteste CTA 12 II:51-52 semblent imposer un rapprochement des deux passages. En effet, selon ce dernier texte une divinité dont l'identité est disputée porte le double titre de *šr āhyh* et *šr ylyh*, « le prince de ses frères ... le prince de ses compagnons »<sup>39</sup>. Certains voient un rapport d'identité entre *šr* et les termes suivants (génitif partitif : « celui de ses frères qui est chef »), d'autres une autre divinité (« la divinité que ses frères [à savoir les frères de *Ba'lu*] ont pour chef »)<sup>40</sup>. Ce rapport entre le mot *šr* et un mot apparenté à *'Aḥ*, « frère », rapproché de *āb* ... *šr* dans notre texte, indique un même champ sémantique pour *šr* ici. La structure de RS 24.271 indique qu'il s'agit d'une autre divinité que le *šr* de la paire *'d w šr* à la ligne 13<sup>41</sup> : on pensera soit à une allusion supplémentaire au « père » (l. 1), soit à une divinité qui se place entre la divinité nommée aux lignes 1-2 et celles des lignes 4s. D'après la structure des autres « panthéons », la seule divinité qui se place entre *dgn* et *b'l* et le dieu « père » est *'Ilū*, et les seules divinités qui précèdent *dgn* et *b'l* sont *ilīb* et *il*. Ces deux faits nous obligent de voir en *il šr* une allusion à *'Ilū*.

Cela nous ramène à la question de la structure des lignes 1-3 : *'Ilū* apparaît-il pour la première fois à la ligne 3, les lignes 1-2 traitant de *'Ilū'ibī* ? ou les lignes 1-3 présentent-ils *'Ilū* en tant que « père » ? On peut citer des parallèles avec d'autres textes en faveur de chacune de ces deux interprétations : *'Ilū'ibī* tient la première place dans les principaux textes du « panthéon », mais, par contre, cette divinité n'apparaît pas dans RS 4.474, qui commence par une formule que reflète *āb* ici, à savoir *il bn il*. Si nous préférons la seconde interprétation, c'est justement en raison des parallèles avec RS 4.474. Ce dernier texte s'occupe beaucoup plus de *'Ilū* lui-même que ne le fait RS 24.271, mais le souci de présenter sa parèdre et certains de leurs enfants est clair. Il ne faut pas négliger, non plus, les rapports évidents, s'ils sont moins soutenus, avec RS 1.002, où les sacrifices sont présentés uniquement à *'Ilū* et ses fils, ces derniers représentés par la liste la plus courte de celles que nous

37. On peut envisager ou bien que le {m} soit le dernier signe de la ligne, ou bien que ce mot ait été qualifié par un autre terme, tel que *bnh*, « ses fils ».

38. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282, n. 60 « Prince » ; Foley, *UF* 19 (1987), p. 71 « El the King » ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 229 « *Ilū*, el soberano ».

39. Caquot, Sznycer et Herdner, *TO I* (1974), p. 349.

40. Selon Wyatt il s'agirait de *'Ilū* lui-même : *UF* 8 (1976), p. 421 ; *UF* 9 (1977), p. 381. Cf. del Olmo Lete, *MLC* (1981), p. 485.

41. Cf. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 312-14 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 219 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230, n. 32.

connaissions <sup>42</sup>. Par rapport avec ces autres textes, RS 24.271 se distingue par sa préoccupation avec les fils de 'Ilu, dont tout le texte, après l'introduction aux lignes 1-4, donne la liste.

Ligne 4. À notre avis, l'association de *Dagan* et de *Ba'lu* est ici surtout une association de circonstance, comme celle de RS 24.251:39', ou d'ailleurs l'ordre est inversé, reflétant l'ordre des divinités consultées lorsqu'il est question de serpents (cf. RS 24.244:9, 15) <sup>43</sup>. Les divinités ici sont généralement organisées par paires (ou par un nom comportant plus d'un mot), et puisque ni *Dagan* ni *Ba'lu* ne figurent dans un binôme courant, on en a fait un binôme pour les besoins de ce texte.

On ne sait pas si l'auteur de ce texte entend expressément présenter les divinités nommées dans ce texte comme des fils de 'Ilu (ou de 'Ilu'ibī) — voir commentaire des lignes 1-3 —, mais certains éléments des listes des divinités indiquent que l'identification de *Dagan* comme fils de 'Ilu n'aurait pas posé de problème pour cette classification <sup>44</sup>. L'épithète *bn dgn* que porte *Ba'lu* indiquerait que cette liste comporte des « fils » de plusieurs générations (voir déjà commentaire de RS 1.001:5-6, et de RS 1.009:3 *dgn*).

Ligne 5. Le binôme *zz w kmt* <sup>45</sup> ne se trouve qu'ici dans les textes de ce recueil, et l'on n'y retrouve ni l'une ni l'autre des deux divinités. Pourtant les autres attestations du binôme se rencontrent dans deux textes « para-mythologiques » trouvés parmi ce lot de tablettes <sup>46</sup>. Nous n'avons rien découvert qui servirait à expliquer, ni l'ordre des divinités, où *zz w kmt* suivent les grands dieux *dgn w b'l*, ni l'absence de trait de séparation entre ces deux paires de divinités, absence qui aux lignes 1-2 semblait indiquer un lien significatif entre les deux lignes de texte. Ni l'un ni l'autre des deux textes des serpents (RS 24.244, RS 24.251) ne présente le même ordre que celui-ci (même en faisant abstraction des déesses de ces deux textes, absentes ici, on trouve certains théonymes, variables selon les deux textes, entre *b'l w dgn* et *zz w kmt*).

Lignes 6-7. *yrhm kty* constitue le seul cas aux lignes 4-14 de théonyme désignant une seule divinité dont le nom comporte deux mots, à savoir un nom et un adjectif, « le dieu lunaire cassite » (voir déjà

42. On peut aussi citer dans ce sens RS 24.244 et RS 24.251 (il s'agit des deux textes des serpents que l'on citera plusieurs fois ci-dessous) : 'Ilu'ibī est absent des deux textes para-mythologiques, et 'Ilu figure en tête de la liste des divinités auxquelles on rendra visite.

43. Pour le cas de RS 24.251, voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 251-53.

44. Cf. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 523-25, et nos conclusions à RS 1.017.

45. Nous avons pensé que le cercle irrégulier encadrant le {t} de ce théonyme pouvait s'interpréter comme indice d'orthographe fautive : Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 79, 212, n. 64 ; idem, *JNES* 48 (1989), p. 43. Si l'on peut accepter en principe qu'un signe encadré dans tel texte hourrite (CTA 179) puisse désigner un phonème que n'avait pas de correspondant dans l'alphabet ougaritique (l'auteur de CTA a proposé qu'il ne s'agisse peut-être pas d'un phonème ougaritique), il est plus difficile d'accepter la même hypothèse pour expliquer ce phénomène dans les textes para-mythologiques et rituels (Dietrich et Loretz, *UF* 25 [1993], p. 137-42). Dans le cas de ce théonyme, l'explication semble laisser entendre que le premier élément du binôme serait non sémitique — ce qui est certes possible, vu l'absence d'explication du nom par le vocabulaire sémitique (voir note suivante), mais nous préférons tout de même attendre une proposition plausible d'étymologie non sémitique avant d'accepter la nouvelle explication du signe. Au demeurant, nous nous permettons de remarquer l'absence d'uniformité dans l'emploi de l'encadrement : soit le { } encadré (CTA 179), soit le {t} encadré (le texte para-mythologique RS 24.252:9 ; les textes rituels RS 1.003:22 et ici), soit l'emploi de {z} pour écrire ce théonyme dans deux autres textes (RS 24.244:36 et RS 24.251:41' ; voir la note suivante) — ce théonyme fournit le seul cas où l'on est en mesure d'identifier certainement le mot auquel le scribe pensait lorsque le signe encadré en fait partie. Les explications du théonyme fondées sur les mauvaises lectures {tt} et {'t} ne sont pas commentées ici.

46. Il s'agit des deux textes des serpents que l'on vient de citer en commentant *dgn w b'l* : RS 24.244:36, RS 24.251:41'. Cf. notre commentaire, *ibid.*, p. 212, n. 64, et idem, *AfO* 36-37 (1989-90), p. 179. Nous répétons ici que rien n'est venu conforter l'hypothèse étymologique concernant *zz* selon laquelle il s'agirait de l'« argile » (voir dernièrement Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 86 ; Worschech, *UF* 24 [1992], p. 396, n. 27 ; Israel, *Semitica* 41-42 [1993], p. 59-62) : ce terme semble clairement refléter le phonème /t/ (cf. l'éblaïte : Conti, *QdS* 17 [1990], p. 175). L'explication comme « hypercorrect spelling » (Korpel, *Rift* [1990], p. 581, n. 399) prend pour acquis le sens du nom ; or, il est hasardeux de faire appel à ce genre d'explication en l'absence de données plus précises. Quant à *Kamātu*, dans la mesure où ce texte constitue un « panthéon » il dément l'hypothèse selon laquelle cette divinité ne se trouve pas dans les textes de ce genre (Stieglitz, *Eblaitica* 2 [1990], p. 83, n. 21).



le commentaire de RS 1.001:19). Le *-m* que porte le premier élément est « enclitique »<sup>47</sup>, et semble tenir la place de la conjonction que l'on trouve entre les deux éléments des binômes<sup>48</sup>, mais avec une fonction différente, en l'occurrence celle de lier ce *yrh* au précédent. L'entrée semble signifier : « un autre *Yarihu*, celui-ci cassite »<sup>49</sup>.

Le premier binôme comporte l'élément *ksá*<sup>50</sup>, attesté ici pour la première fois en ougaritique. Toutefois, en raison du lien avec *yrh*, le lien étymologique avec *kese* <sup>3</sup>/<sub>h</sub> en hébreu biblique, mot qu'on a comparé avec *hōdeš*, « la nouvelle lune », et avec le terme syriaque *kessā*<sup>3</sup>, signifiant « pleine lune », semble certain. Ce texte favorise plutôt qu'il n'infirme l'interprétation selon laquelle il s'agirait d'une phase de la lune<sup>51</sup>. En effet, là où le sens des deux membres des binômes divins est connu, il ne s'agit pas de simples synonymes<sup>52</sup>. Les textes bibliques ne sont pas explicites quant au sens précis du terme, et les traductions, comme on l'a vu à la note 51, sont allées depuis « la nouvelle lune » jusqu'à « la fin du mois », en passant par « la pleine lune » (cf. *kessā*<sup>3</sup> en syriaque). L'usage fréquent dans ces textes de *hdt* pour désigner la nouvelle lune nous fait douter du bien-fondé de cette interprétation. Le jour de la pleine lune est désigné dans deux rites par la formule *ym mlāt* (RS 1.009:11 ≈ RS 24.253:3), qui pourrait à la rigueur être descriptive, existant à côté du terme technique *KS*<sup>3</sup>. On ne connaît en ougaritique ni le nom des quartiers de la lune, ni le nom de l'âge de la lune, l'*interlunium*. Si cette dernière identification était juste, il serait difficile de maintenir le lien

47. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282 ; Caquot, *Syria* 46 (1969), p. 263 ; Blau et Greenfield, *BASOR* 200 (1970), p. 15 ; Aartun, *Partikeln* I (1974), p. 51 ; Rainey, *JAOS* 94 (1974), p. 191 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 186 ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 229. L'analyse du {m} comme provenant de la préposition *mn* (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 312, 314 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 220 [seconde interprétation]) n'a aucune valeur, cette particule n'existant probablement pas en ougaritique (pour notre correction de Pardee, *UF* 8 [1976], p. 270, voir *Afo* 31 [1984], p. 221). On ne prêterait pas davantage de valeur à l'hypothèse selon laquelle *yrhm* serait au duel, définissant le binôme suivant, à savoir *tkmn w šnm* (del Olmo Lete, *AuOr* 9 [1991], p. 73, n. 52) : d'une part la structure principale de ce texte-ci, là où la structure est claire, est celle de la liste nominative divine, d'autre part les divinités *Tukamuna-wa-Šunama* ne sont vraisemblablement pas d'origine cassite (voir le commentaire de RS 1.001:3). Autre interprétation invraisemblable, vu {yrh ksi} en RS 1.001:19 et en RS 24.246:14 : pour Xella, première interprétation, il s'agirait d'un pluriel (*TRU* I [1981], p. 217, 220).

48. Rainey, *ibid.*

49. Cette explication contextuelle nous semble en même temps répondre à l'objection formulée par De Moor (*UF* 2 [1970], p. 314), qui se demande si cette particule convient à une liste, et se montrer préférable à celles qui n'ont pas ce côté contextuel (par ex., Aartun, *Partikeln* I [1974], p. 51) ou qui font appel à un usage de la particule qui n'est pas attesté en ougaritique (Rainey, *ibid.* : il s'agirait d'une simple copule). Pour del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230, le *-m* marque le duel, apparemment à l'état construit (« los dos *Yarhu* de los casitas » – dans la note 30 l'analyse comme particule enclitique est présentée comme possible) : il s'agirait de l'« interpretación de las dos advocaciones precedentes », à savoir *z'z w kmf*. Sans parler des problèmes que soulèvent à l'égard de cette hypothèse les orthographes {iz} et {zz}, on voudrait que soit expliqué pourquoi le vénérable *Kamātu* aurait été qualifié ici de cassite.

50. Nous ne pouvons expliquer la signification de l'orthographe avec {á}. Si l'hypothèse selon laquelle le vocatif s'exprimait à l'accusatif était confirmée, on pourrait voir ici un indice que tous ces noms divins sont au vocatif (cela semble clair aux lignes 1-3, moins clair pour la suite de la liste). Le texte de RS 34.126:13 semble pourtant indiquer que le vocatif s'exprimait par le génitif (voir notre commentaire *ad loc.*). On remarquera pourtant la graphie *ku-sa* du premier élément d'un nom de plante en accadien qui est peut-être apparenté au mot ouest-sémitique (Durand, *MARI* 7 [1993], p. 59 – nous doutons pourtant que le sens d'« étoile » que l'on trouvera ici soit correct, vu l'association étroite avec la lune dont témoigne notre texte et que l'on retrouve dans les langues ouest-sémitiques plus récentes [voir la suite du commentaire]).

51. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585 (« nouvelle lune ») ; Mesnil du Buisson, *MUSJ* 39 (1963), p. 178, n. 6 (« Pleine-Lune ») ; Dahood, *Bib* 46 (1965), p. 330 (« full moon ») ; Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282 (« full moon ») ; Vattioni, *Augustinianum* 8 (1968), p. 383 (« il plenilunio ») ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 314 ; Gese, *Religionen* (1970), p. 167 (*ks*<sup>3</sup> = « Neumond », *kty*, l. 7, = « Vollmond ») ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 100 (« die Gestalt des Mondes zwischen Vollmond und Neumond ») ; Avishur, *UF* 7 (1975), p. 22 (« the full month, namely, the end of the month » ; serait synonyme de *yrh*) ; idem, *Word-Pairs* (1984), p. 455-56 (de même) ; Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98 (« full moon ») ; Xella, *TRU* I (1981), p. 220 (« luna piena ») ; Korpel, *Rift* (1990), p. 565, n. 266 (« Full Moon ») ; del Olmo Lete, *AuOr* 9 (1991), p. 68, 73, n. 52 (sans traduction) ; Weinfeld, *Deuteronomy* (1991), p. 262, n. 30.

52. Avishur, *Word-Pairs* (1984), p. 456, dont la formulation n'est pas claire : il s'agirait en même temps des sens de « full month », de « end of the month », et d'un synonyme de *yrh*. Or, *yrh* désigne en même temps la lune comme astre et le mois lunaire, mais ces sens semblent incompatibles avec celui de « fin de mois ».

étymologique avec certains termes accadiens désignant des articles de joaillerie <sup>53</sup>, car on se demande quelle serait la représentation plastique de la lune invisible. Il nous paraît presque certain que *ksā* ici désigne un aspect de la lune, mais les données à notre disposition ne permettent pas de définition précise.

Ligne 9. Le binôme *ktr w ḥss*, bien connu des textes mythologiques, comme des deux textes des serpents (RS 24.244:46 ; RS 24.251:43') <sup>54</sup>, ne se rencontre qu'ici dans les listes nominatives divines. Et, si *Kôṭaru* figure assez souvent dans les textes de la pratique, on n'y trouve pas le second élément du binôme. Une fois de plus cette liste, par le choix des divinités nommées et par la présentation sous forme de paires, se différencie donc des autres textes regroupés ici.

Ligne 10. À l'inverse de certaines autres divinités et paires de divinités de cette liste, le binôme '*ttr w 'ttr* se rencontre dans un texte rituel, à savoir RS 1.009:4, sous la forme '*ttr w 'ttr* <sup>55</sup>. Si '*Aṭtaru* revient, rarement, dans ces textes, '*Aṭtapir* n'est attesté jusqu'ici que comme deuxième élément du binôme.

Ligne 11. Le cas de *šhr w šlm* est, quant à la distribution des éléments, contraire à celui de *yrḥ w ksā* : ici c'est le second élément qui est courant dans les textes de la pratique, alors que le premier n'est connu que par le binôme. En revanche, on en sait davantage sur *šhr w šlm* du fait qu'ils jouent un rôle dans un texte mythologique qui raconte leur conception et leur naissance (CTA 23:52, 53) <sup>56</sup>. Il ne serait pas étonnant que chacune des divinités de cette liste ait eu son mythe, seule ou comme membre d'une paire de dieux, où se trouvent expliqués tels aspects de leur « histoire ».

Ligne 12. Le binôme *ngh w srr* n'est attesté qu'ici, et les explications proposées sont donc purement étymologiques <sup>57</sup>.

Ligne 13. On ne connaît '*d w šr* qu'ici, et le problème qui se pose est celui des rapports entre ce binôme et *mt w šr* (CTA 23:8), d'un côté, et entre le second élément et *šr* ici plus haut, de l'autre. Nous avons déjà répondu à la seconde question en niant qu'il s'agisse de la même divinité, même si le mot a chaque fois la même étymologie : *šr* à la ligne 3 fonctionne comme titre du dieu '*Ilu*, alors qu'ici il est le second élément d'un véritable binôme. Du fait que le même élément ne fait pas souvent partie de deux binômes différents, on peut hésiter devant l'identité de ce *šr* et du second élément de

53. HAL, p. 463 ; cf. Durand, *MARI* 7 (1993), p. 59, n. 87.

54. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 212, et plus haut, commentaire de *ktr* en RS 1.001:14.

55. Concernant la variante '*ttr*, voir notre commentaire plus haut et Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 252-53.

56. Nous marquons notre accord avec l'avis général selon lequel le binôme signifie « Aurore et Crépuscule » (voir le commentaire de RS 1.001:8) ; il est pourtant plus difficile d'admettre que cette double divinité soit identique à '*Aṭtaru* et '*Aṭtartu*, divinités qui correspondent aux manifestations du matin et du soir de Vénus (voir le commentaire de RS 1.009:4 et de RS 1.017:18, 25), identification que certains trouvent évidente (voir les éléments bibliographiques réunis dans *AfO* 36-37 [1989-90], p. 456-57, auxquels on ajoutera Wyatt, *Ugarit and the Bible* [1994], p. 402, 405). Nous avons souligné les difficultés que présente l'identification de ces divinités pour la bonne compréhension de CTA 23 dans notre commentaire du texte mythologique (*Context* [1997], p. 282-82, n. 58, 59).

57. Pour Astour *JAOS* 86 (1966), p. 282, il s'agirait de la divinité rebelle dont parle Is. 14:12-15 (NGH = « to shine », SRR = « to rebel »). De Moor, *UF* 2 (1970), p. 315 (cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 220 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 230, n. 31), pense à une divinité lunaire (en arabe, *sarār* = « the last night of the lunar month » ; remarquons en passant qu'il faudrait revoir cette étymologie de près, car les lexicographes arabes rattachent ce mot à la racine correspondant à SRR en nord-ouest sémitique), Korpel, *Rift* (1990), p. 566, à une divinité solaire. Citant CTA 14 III:163 *msrr*, Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 101, propose que *srr* aurait une « kultische Bedeutung ». Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98, voit dans les deux termes « the light and the darkness (?) ».

*mt w šr*<sup>58</sup>. Lorsqu'il s'agit d'une biradical — et ici les deux éléments le sont — beaucoup d'explications possibles se présentent<sup>59</sup>.

Ligne 14. La ligne 10 démontrant que la juxtaposition des deux éléments d'un binôme est possible, on préférera diviser ici *šdq mšr*<sup>60</sup>, plutôt que de donner à cette entrée la forme de *yrhm kty* (l. 7)<sup>61</sup>, car cette forme en *-m* s'explique très bien à la ligne 7 (voir notre commentaire), tandis qu'il n'en va pas de même ici. Bien qu'assez répandues dans le monde sémitique<sup>62</sup>, ces deux divinités sont attestées ici en ougaritique pour la première fois.

Ligne 15. Il est certain que la structure de cette ligne brise la quasi-uniformité des lignes 4-14, mais s'agit-il d'une nouvelle forme de théonyme, ou d'un nouvel élément de la prière, dont le seul mot jusqu'ici est *šlm* ? Ceux qui ont répondu à la question ont tous choisi la première solution<sup>63</sup>, mais on doit aussi prendre en compte la seconde. On songera à l'interprétation suivante : *ḥunnū banī 'ili dīni*, « soyez gracieux, O fils de 'Ilū du jugement (ou : du/des dieu(x) du jugement, ou encore : du puissant 'Ilū) »<sup>64</sup>. Entre les propositions d'interprétation comme nom divin, la répartition {ḥnbn il dn} est plus conforme que {ḥn bn il dn} au reste de ce texte, car le mot *bn*, « fils », n'y revient point, et à notre hypothèse d'interprétation globale, selon laquelle toutes ces divinités seraient fils de 'Ilū. L'étymologie arabe de √HNB n'est pourtant pas très solide<sup>65</sup>.

Ligne 16 *k'bd w 'nlr*[...]. Ce binôme étant inconnu, on pensera, pour le second élément, à un mot dérivé de la racine N(W/Y)R, « flamber, briller », comme dans les titres de *Šapšu, nrt ilm*, « lampe des dieux », et *nyr rbt*, « le luminaire, la grande (dame) » (cf. ci-dessous, RS 34.126:19)<sup>66</sup>.

Lignes 17'-33'. Concernant les problèmes pour l'interprétation globale du texte que pose la lacune entre le *recto* et le *verso*, voir ci-dessus « Structure du texte ».

Ligne 18'. La restitution de cette ligne paraît actuellement désespérée : on ne connaît pas de théonyme se terminant par {š/lp} (si les signes {il} constituent bien le début du deuxième mot), et la largeur de la lacune ne favorise pas la lecture de {[i]lh<sup>1</sup>} (du reste, la lecture de {h} n'est guère satisfaisante — voir la remarque textuelle).

58. Si *kbd* et *qdš* apparaissent deux fois dans ce texte (aux lignes 16 et 21', 20' et 26' respectivement), chaque fois il semble ne pas s'agir d'un binôme.

59. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282 (suivi par Dahood, *Bib* 50 [1969], p. 346-47 ; Watson, *VT* 22 [1972], p. 468 ; del Olmo Lete, *AuOr* 2 [1984], p. 17 ; idem, *Religión* (1992), p. 230, n. 32 ; Foley, *UF* 19 [1987], p. 71) : « prince » et « cternity » ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 314 (suivi par Tsumura, *UF* 6 [1974], p. 409, 411) : « the Enemy » et « the Evil One » ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 97 : 'd = « die Laute ».

60. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 282-83 ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 228 (n. 70), 313 ; Cazelles, *JANES* 5 (1973), p. 59-60 ; Jirku, *ArOr* 41 (1973), p. 100 ; Koch, *THAT* II (1976), col. 509 ; Dietrich et Loretz, *UF* 12 (1980), p. 201, n. 20 ; Attridge et Oden, *Philo* (1981), p. 85, n. 74 ; Baumgarten, *Phoenician History* (1981), p. 175 ; Cooper, *RSP* III (1981), p. 406-10 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 216 ; Fronzaroli, *SEb* 7 (1984), p. 172-73 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 301 ; idem, *Paraula* (1989), p. 51 et la note 20 (p. 54) ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 133 ; idem, *Religión* (1992), p. 48, 230 ; De Moor, *Rise* (1990), p. 157 (on radiera le *w* inséré ici entre les deux éléments, car cette forme du nom n'est pas encore attesté) ; Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 41.

61. Virolleaud, *Ugaritica* V (1968), p. 585.

62. Voir les auteurs cités dans la note 60. Une divinité *Mêšar* est attestée par les textes de Mari (Dossin, *RA* 61 [1967], p. 104 ; Talon, *Akkadica* 20 [1980], p. 16, idem, *ARM* 24 [1985] I, p. 121 [210 III 24], 122).

63. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283 (√HNB « être compatissant » ; cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 221) ; De Moor, *UF* 2 (1970), p. 193, 207, 212, 225, 313, 315 (√HNN) ; Jirku, *ArOr* (1973), p. 100 (soit √HNB, soit √HNN) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230 (« ḥnbn, el dios de ... »).

64. En note del Olmo Lete laisse ouverte la possibilité de traduire « ¡Favor, dioses de ... ! » (ibid., n. 34).

65. De Moor, *ibid.*, p. 315.

66. Xella, *TRU* I (1981), p. 221 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230, n. 35.

Ligne 19'. Si nous n'avons pas de répartition des signes ou d'interprétation à proposer, l'absence totale de déesses dans cette liste s'oppose à la restitution de *glmt(m)* <sup>67</sup>.

Ligne 20'. La lecture de {i} à la fin de la ligne paraît certaine (voir la remarque textuelle), mais nous n'avons trouvé aucune donnée sur laquelle fonder une restitution fiable <sup>68</sup>. Deux interprétations principales nous paraissent dignes d'attention : (1) *mlk* serait un qualificatif de *qdš* : il s'agirait de « *qdš*, roi de 'I[...] », où le troisième élément serait soit une entité divine (cf. n. 68), soit une désignation géographique <sup>69</sup>. (2) Il s'agirait d'un binôme ( $\approx$  *qdš w mlk*), dont le second élément aurait été suivi par le déterminatif *il* (« *Milku* le dieu »). Contre cette seconde interprétation comptent les faits que *il* dans cette fonction précède normalement le théonyme en question <sup>70</sup>, et que *qdš* figure plus bas dans le binôme classique *qdš w āmr* ; en sa faveur, le fait que le nom du dieu *Milku* semble avoir posé un problème d'identification, comme en témoigne *il mlk* en RS 24.255:17. Il semble en tout cas difficile de voir ici simplement la déesse *Qudšu* attestée par les représentations égyptiennes de divinités syriennes <sup>71</sup>.

Ligne 21' *kbd d*. Si le second {d} ne représente pas une dittographie <sup>72</sup>, on est devant la seule occurrence dans ce texte du pronom relatif, que sa fonction soit celle du nominatif (« *kbd*, le dieu qui est G[...] ») <sup>73</sup> ou celle du génitif (« le *kbd* du dieu G[...] ») <sup>74</sup>. Quoi qu'il en soit, la formule en *d* ... semble différencier cette divinité de 'k'bd w 'n' [...] à la ligne 16.

La lecture à la fin de la ligne est trop incertaine (voir la remarque textuelle) pour interpréter cette ligne comme ayant un rapport quelconque avec le *gb bt mlk* <sup>75</sup>, connu uniquement par RS 1.005:1-2. Et cette formule n'ayant de toute façon rien de funéraire on ne pourrait pas, même si on acceptait la restitution du mot *gb* ici, voir les divinités suivantes comme ayant un rapport particulier avec le culte des mânes <sup>76</sup>.

Ligne 22' *mrnmn*. La différence d'orthographe, comme l'absence d'autres termes accadiens dans ce texte, infirment la proposition de voir ici le *mār mammāna* (on remarque le /n/ supplémentaire dans

67. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 216 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230. Si la restitution de [i] *mtm rb[m]* (De Moor, *UF* 2 [1970], p. 190, 198, 207, 313 ; cf. Cunchillos, *Syria* 62 [1985], p. 211 ; Dietrich et Loretz, *UF* 22 [1990], p. 61) présente l'avantage de comporter une divinité mâle, le {d} à la fin présente un problème (voir notre remarque textuelle). La structure de ce texte infirme aussi la proposition de voir à la fin de la ligne un nom de vêtement (Xella, *UF* 11 [1979], p. 836, n. 10 ; idem, *RAI* 25 [1982], p. 335, n. 38 ; Ribichini et Xella, *Tessili* [1985], p. 51).

68. Dietrich, Loretz et Sanmartín proposent {qdš mlk i[lm]} (*UF* 7 [1975], p. 542 ; cf. De Moor *UF* 2 [1970], p. 196, 214, 313 ; idem, *Seasonal Pattern* [1971], p. 130 ; Dahood, *RSP* III [1981], p. 142).

69. On doutera que *qdš mlk* soit à l'état construit, avec un sens soit abstrait (Gray, *Ugaritica* VII [1978], p. 98 : « the holiness of the king »), soit concret (idem : « or of the royal office » ; Xella, *MLE* I [1982], p. 12 : « capella/santuario (della casa) del re » ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 230 : « en el santuario de *Milku* » [cf. aussi la note 36, où il est proposé de voir en *qdš mlk* le sanctuaire royal]).

70. Les exemples contraires cités par De Moor, *UF* 2 (1970), p. 227, sont faux (concernant *drm ilm* ici à la ligne 32', voir le commentaire plus bas).

71. Voir les éléments bibliographiques dans *AfO* 36-37 (1989-90), p. 472. Sur ce texte, voir De Moor, *UF* 2 (1970), p. 196, 203-4, 313 : *qdš* = divinité masculine. D'après Wiggins, le théonyme *qdš* en ougaritique désigne uniquement une divinité masculine (*UF* 23 [1991], p. 386-89) ; Cornelius, au contraire, lie toujours *qdš* à la déesse des représentations plastiques égyptiennes (*SEL* 10 [1993], p. 21-45).

72. Le signe se trouve bien sur la tablette (voir la remarque textuelle), et il faut donc corriger le texte si on croit qu'il s'agit d'une erreur de la part du scribe. On ne sait pas si l'absence du signe dans *KTU* (1976, p. 125) reflète une velléité de correction ou une simple faute d'impression (Kloos, *Yhwh's Combat* [1986], p. 26, a préféré, sans donner ses raisons, le texte de *KTU*).

73. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 193, 201, 313.

74. Xella, *TRU* I (1981), p. 218 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230.

75. Del Olmo Lete, *ibid.*, p. 230, 231.

76. *Ibid.*, p. 231.

la formule ougaritique), « fils de quelqu'un »<sup>77</sup>. Le nombre de répartitions possibles des signes est trop grand pour permettre une interprétation ouest-sémitique qui emporte la conviction<sup>78</sup>.

Ligne 23'. La proposition par De Moor<sup>79</sup> de voir ici des théonymes ne mérite pas le point d'exclamation que l'on trouve dans la description de sa position par Dietrich et Loretz<sup>80</sup>. Car, si *brn* et *aryn* sont connus pour être des anthroponymes, il n'en est pas de même des noms, non moins difficiles, aux lignes 25'-26', et dans leur grande majorité les noms de ce texte sont indiscutablement des théonymes. Extrapoler de ce fait que les noms qui ne sont pas encore attestés comme théonymes sont aussi à verser dans cette catégorie ne paraît pas une grosse atteinte à la bonne méthode. Il ne l'est pas non plus que de penser que les Ougaritains en savaient plus long que nous sur la famille de *ʾIlū*. Il ne serait pas étonnant qu'un fils de *ʾIlū* s'appelle « le pur, l'éclatant » (√BRR), et plusieurs possibilités d'interprétation existent pour *aryn* (le théonyme n'aura pas forcément l'étymologie hourrite que propose Gröndahl<sup>81</sup> pour l'anthroponyme homographe).

Ligne 24'. La présence du signe {h} montre que ce nom, du moins, est d'origine ouest sémitique, car il ne se trouve pas dans les transcriptions de noms hourrites et accadiens<sup>82</sup>.

Ligne 25'. Le {t} est entouré d'un cercle irrégulier, comme l'est le premier {t} à la ligne 5. Là, le théonyme est assez bien connu pour permettre de conjecturer que l'encadrement du signe est l'indice d'une correction à faire ; ici il n'en va pas de même, car on ne connaît pas le premier élément du théonyme<sup>83</sup>. Spéculer sur la bonne lecture et l'interprétation du binôme ne serait donc que peine perdue<sup>84</sup>. La seconde divinité pourrait évidemment être le dieu hourrite *Tarri*, mais le problème épigraphique et l'absence d'identification du premier théonyme font hésiter devant cette identification.

Ligne 26'. À la différence de plusieurs binômes aux lignes 4-14, *qdš w ʾamrr* n'est connu ni par les textes de la pratique ni par les textes des serpents, mais uniquement par les textes mythologiques.

Ligne 27'. Astour<sup>85</sup> et De Moor<sup>86</sup> ont pensé que le théonyme *thr* pouvait être hourrite, mais n'ont rien proposé de très précis pour l'expliquer. L'objection principale à une explication sémitique semble être l'absence de la racine en arabe, car les consonnes ne présentent aucune incompatibilité phonétique. Le deuxième signe est certainement {h}, et tout rapprochement avec {t<sup>h</sup>hrtt} (RS 24.261:25), où de toute façon le {t} n'est pas certain, supposerait la correction de l'une ou de l'autre des deux formes (voir plus haut, commentaire de l'autre texte).

Ligne 28'. La forme de cette ligne fournit l'argument principal pour prendre *šlm* comme un verbe<sup>87</sup>, parce que ce mot suit les théonymes, au lieu de les précéder comme aux autres lignes, et qu'aucune ligne du texte, tel qu'il est conservé, ne présente la structure « ND + *šlm* + ND ».

77. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 194, 202, 313 ; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 542 ; Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 74 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 218, 221 ; del Olmo Lete, *ibid.*, p. 230.

78. Cf. Gray, *Ugaritica* VII (1978), p. 98 : « the blessing of So and So », où *mnm(n)* serait le mot ougaritique signifiant « quelqu'un ».

79. *UF* 2 (1970), p. 200.

80. *UF* 13 (1981), p. 74. Conclusion, avec les savants de Münster, que « Allein aus dem Abschnitt Z. 22-24 dürfte hervorgehen, daß eine Liturgische Erklärung von KTU 1.123 undurchführbar ist » (*ibid.*) serait se laisser persuader par trois lignes difficiles que le témoignage du reste du texte est nul et non avvenu.

81. *PTU* (1967), p. 220.

82. *Idem.*, p. 203-7 (concernant les noms hourrites).

83. De Moor propose de lire ici {ʾt<sup>h</sup>db}, qu'il interprète comme désignant la divinité Aštabi (*UF* 2 [1970], p. 199, 313 ; cf. Xella, *TRU* I [1981], p. 222). Pourtant, le {t} est sûr et, de toute façon, on sait maintenant que le théonyme en question s'écrit {ʾt<sup>h</sup>tb} en écriture alphabétique (voir RS 24.261:15).

84. Cf. Astour, *JAOS* 86 (1966), p. 283.

85. *Idem.*, p. 283, n. 65.

86. *UF* 2 (1970), p. 315.

87. De Moor, *UF* 2 (1970), p. 313 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 218, 222 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 230.

La motivation de la répétition ici des théonymes n'est pas claire du tout. Sans être certaine, en raison de la disparition du bord droit de la tablette, l'hypothèse selon laquelle *šlm* se rencontre ici pour la première fois depuis la ligne 3 reflète au moins l'état actuel du texte. Cela semble fournir la meilleure explication de la répétition des théonymes, à savoir que l'auteur a voulu que la prière soit adressée explicitement au(x) dieu(x) artisan(s), mais l'absence d'autre répétition de théonyme nous laisse sur cet *unicum*. Enfin, est-ce un simple hasard que *ktr* (w) *hss* occupe la sixième place en partant du début de la liste des fils et la sixième place avant la fin du texte ? Autre hasard que le théonyme comporte une fois la conjonction, pour la voir omise la seconde fois ?

Ligne 30'. Le dernier signe semble être {t}, mais la cassure nous empêche de savoir 1° si la lecture est sûre, et 2° si l'écriture continuait après ce signe. Si on acceptait ces deux hypothèses, aussi bien que l'explication de *il hš* proposée plus haut (commentaire de RS 4.474:9), le théonyme signifierait « le dieu de la sollicitude » ( *'ilu hāšūti*). Ce théonyme serait donc une autre forme du nom *il hš* que nous avons rencontré en RS 4.474:9, et que nous avons interprété comme désignant une hypostase de *'Ilu* qui était comptée parmi ses fils. Si le clou horizontal à la fin de RS 24.271:30' appartient à un autre mot, la forme du théonyme est la même qu'en RS 4.474:9<sup>88</sup>.

Lignes 31'-32'. La disparition du bord droit de la tablette interdit de tirer une conclusion quant à la présence ou l'absence du mot *šlm* à la fin de ces deux lignes. Le fait que *šlm* se trouve à la fin de la ligne 28' nous oblige à tenir compte de la possibilité du même agencement ici.

Ligne 31'. Le fait d'associer *Rašap* et *'Ināšu 'Ilīma*<sup>89</sup> sur une même ligne de ce texte ne constitue pas un argument en faveur de l'identification des deux noms comme désignant une seule divinité<sup>90</sup> : ce genre d'argument n'a pas plus de valeur ici qu'à la ligne 4. Le problème des binômes est compliqué : même où l'existence du binôme est certaine, on a toutes les peines à décider de l'unité ou de la diversité de l'entité divine en question. Dans le cas actuel, aucun témoignage indépendant n'existe en faveur de l'existence d'un binôme *ršp w inš ilm*, et l'interprétation selon laquelle il s'agirait de deux noms d'une seule entité divine se fonde donc sur le vide. Il s'agit plutôt de deux théonymes désignant des divinités de nature similaire, en l'occurrence infernale.

Ligne 32'. La lacune à la fin de la ligne interdit toute conclusion ferme quant à la structure de cette ligne. Si en {dr̄lm} nous avons le mot signifiant « génération » — à savoir le mot qui figure dans les formules *dr bn il* et *dr il (w p̄hr b'ī)*, désignations des fils de *'Ilu* —, il est vraisemblable que cette ligne constitue soit une sorte de résumé des lignes 4-31', soit une affirmation que tous les dieux, même ceux qui ne sont pas nommés ici, descendent de *'Ilu*. Dans l'une comme dans l'autre de ces deux interprétations, la structure de la ligne peut s'identifier comme la structure bipartite de la plupart des lignes précédentes. Il s'agit donc de : « les générations, les dieux ». Cette analyse nous paraît plus satisfaisante que de supposer ici soit le *-m* enclitique<sup>91</sup>, dont l'usage serait apparemment gratuit par

88. Devant l'absence d'autres données pour l'interprétation du théonyme, il nous paraît nécessaire de rester ouvert devant la possibilité d'un lien entre les deux textes (mais on ne voudra pas restituer ici {il hš 'n/ā[dd]}, suivant De Moor, *UF* 2 [1970], p. 313, 315, car, abstraction faite du problème épigraphique, l'autre texte comporte de toute façon {il hš il 'n[dd]}, à savoir deux manifestations de *il*). Remarquons que la présence ici de {t̄l} ne constitue pas une raison suffisante pour abandonner ce lien (Xella, *TRU* I [1981], p. 222-23 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 230), car ce signe n'appartient pas forcément au mot *hš* et, de toute façon, la variation du genre grammatical n'est pas assez importante pour infirmer l'hypothèse d'identification. Il faudra donc attendre d'autres textes pour prouver l'existence d'un « dio della tomba/foassa » (Xella) ou de « dioses del mausoleo » (del Olmo Lete).

89. La présence du {īl} à la fin de la ligne est certaine, et il est donc illégitime de parler d'une manifestation de *Rašap* qui aurait la forme *ršp inš* (Müller, *ZDPV* 96 [1980], p. 7).

90. Xella, *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 152 (*inš ilm* serait une manifestation de *ršp*, peut-être *ršp hgb*) ; idem, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 475 (« on appelle explicitement *Rašap inš ilm* ») ; idem, *UF* 13 (1981), p. 331 (*inš ilm* serait « un épithète de *Rašap* »). Pour Loretz, *UF* 24 (1992), p. 165, il s'agirait de l'état construit : « *Rešeph der inš ilm* », solution qui ne se recommande pas car sans parallèle.

91. À ce qu'il semble, del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 231, voit ici le *-m* du duel, retenu à l'état construit car, sans commentaire grammatical, il traduit « Las dos familias de los dioses », les identifiant comme « la de *Ilu* y la de *Ba'lu* ».

rapport à la ligne 7 où la motivation de l'usage était claire, soit la fonction de *ilm* comme déterminatif <sup>92</sup>.

Ligne 33'. Quoique rien ne s'oppose à la restitution {[w i]l'm šl'm]} <sup>93</sup>, il faut aussi envisager celle de {[w š]l'm šl'm]}, comme à la ligne 2 <sup>94</sup>. Cette ligne étant la dernière du texte, on envisagera aussi la possibilité d'interpréter *šlm* au sens du théonyme, car ce dernier clôt l'une des versions du « panthéon » (RS 1.017 et parallèles). Nous ne croyons pourtant pas que ce soit l'interprétation à retenir, car (1) l'organisation de ce texte est très différente de celle de RS 1.017 ; (2) *šlm* a déjà figuré ici dans le binôme *šhr w šlm*, et, bien que l'identité de *šlm* en RS 1.017:34 ne soit pas certaine, on attendra la preuve que *šlm*, seul, et le *šlm* du binôme *šhr w šlm* ne soient pas identiques avant de fonder une interprétation sur l'existence de deux divinités ; (3) l'analyse de la ligne 33' qui lui prête une ressemblance au début du texte semble plus conforme à la structure en chiasme des répétitions de l'impératif *šlm* que ne l'est l'introduction ici d'une divinité nouvelle.

### Conclusions générales

La structure de ce texte semble refléter une perspective sur le « panthéon » ougaritique plus proche des textes mythologiques et d'une minorité des textes rituels (principalement RS 4.474 et RS 1.002) que des textes principaux du « panthéon » et des rites qui en dépendent. La présence ici de divinités telles que *Rašap* et *'Ināšu 'Ilīma*, dont les noms figurent souvent dans les textes rituels, et surtout de la seconde, inconnue des textes mythologiques, sert de preuve que le « panthéon » des principaux rites n'était pas étranger aux préoccupations qui ont donné naissance à ce texte <sup>95</sup>. On est donc devant un texte servant de pont entre les textes « para-mythologiques », d'un côté, et les textes de la pratique rituelle, de l'autre, trouvés tous dans ce lot de tablettes. Cette classification ressort surtout de la présence ici de presque tous les dieux (mâles) des deux textes des serpents, RS 24.244 et RS 24.251.

Le fait qu'aucune déesse ne figure dans ce texte, abstraction faite de la mention possible de la déesse ou des déesses (mère[s]) dans l'introduction, constitue un élément sans parallèle dans les textes des serpents et dans les principaux rites. Cela se retrouve pourtant dans la liste, très courte, des dieux bénéficiant des sacrifices mentionnés dans RS 1.002, où il ne s'agit que de *'Ilu* et de ses fils <sup>96</sup>. Le mot *āb* en RS 24.271 et cette absence de déesses nous ont amené à croire que nous sommes devant une liste des fils de *'Ilu*.

Enfin, la seule explication du mot *šlm* qui tienne compte des attestations de la racine en ougaritique et de la distribution du mot dans ce texte l'identifie comme un impératif, schème-D, signifiant « donne(z) le bien-être », expression à la deuxième personne du vœu des documents épistolaires, selon lequel *ilm tšlmk*, « que les dieux te donnent le bien-être ». Ce texte doit donc être une prière implorant le bien-être de la part de *'Ilu* et de ses fils et dont la grande organisation, par la distribution du seul mot que contient la prière proprement dite, à savoir *šlm*, est en forme de chiasme.

92. De Moor, *UF 2* (1970), p. 226-27, 313 ; cf. Xella, *TRUI* (1981), p. 218.

93. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF 7* (1975), p. 542.

94. La place est nettement insuffisante pour restituer quatre signes devant le {l} (De Moor, *UF 2* [1970], p. 313 : {[āb . w i]lm}).

95. À part les *'Ināšu 'Ilīma*, aucune divinité dans ce texte n'a de rapport clair avec les mânes, royaux ou autres (contre del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 231 – voir déjà plus haut, commentaire de la ligne 21').

96. Le cas RS 4.474 est moins clair : si *nsbt il* est une manifestation de *'Ilu* et compté parmi ses enfants, s'agit-il d'un fils ou d'une fille ?

## Chapitre 50 : RS 24.276

RS 24.276 = DO 6612 = *Ugaritica* VII, p. 138-40 = *KTU* 1.126

Fig. 24

*Dimensions* : hauteur 117 mm ; largeur 77 mm ; épaisseur 28 mm.

*État* : Fragment de côté gauche de tablette : le seul bord conservé fournit environ 35 mm du bord gauche. Ce bord présente un trait caractéristique des grandes tablettes : une arête médiane qui donne une forme triangulaire à la section de la tablette. La fin du texte est conservée : un espace d'environ 15 mm au bas du *verso* est anépigraphé. Si l'état du texte ne permet pas d'apprécier les dimensions de la tablette originale, la forme du bord indique une tablette assez grande, alors que le *verso* tel qu'il est conservé indique que presque toute la tablette était inscrite<sup>1</sup>. La classification comme texte rituel est fondée sur certains termes et expressions caractéristiques, tels *b ddt* (l. 18'), « au sixième (jour) », et *'lyh* (l. 19'), « dans la pièce supérieure ». Les ressemblances avec RS 1.003 (≈ RS 18.056) qu'a signalées l'éditeur<sup>2</sup>, assez précises pour permettre certaines restitutions aux lignes 15'-22', constituent aussi un argument de poids en faveur de l'hypothèse que ce fragment appartient au genre des textes rituels.

*Caractéristiques épigraphiques* : peu de pivotement du calame à l'impression des clous verticaux, {1} trilobé. Le {'} est posé sur un côté long, incliné un peu à gauche<sup>3</sup>.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3759<sup>4</sup>.

*Editio princeps* : Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 138-40 (photo de moulage, p. 139).

*Principales études*

Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 138-40.

Xella, *TRUI* (1981), p. 154-56.

### Texte

#### Recto

1') [...]f-k[...]

2') [...]f-àlnf p .l[...]

3') [...]ršp . g<sup>f</sup>d<sup>f</sup>[lt ...]

4') [...]f-lby . bš<sup>c</sup>f-l[...]

5') [...]f-l . ršp . à[...]

6') [...]f-lmt . yš<sup>f</sup>i<sup>f</sup>[...]

7') [...]

8') š<sup>f</sup>-l[...]

1. D'après la restauration possible, mais tout à fait hypothétique, des lignes 17'-22' (voir le commentaire), la tablette primitive aurait été large d'environ 100 à 120 mm, ce qui permet de supposer une hauteur d'entre 150 mm et 180 mm, et un nombre total de lignes d'environ 50. Le calcul se fait à partir du texte conservé : sur 70 mm de texte conservé au *recto* on trouve 11 lignes, au *verso* 12 lignes ; 11,5 lignes sur 70 mm = 29 lignes sur 180 mm et 25 lignes sur 150 mm. On multiplie par 2 pour tenir compte des deux côtés de la tablette, on ajoute le nombre de lignes qui auraient été inscrites sur la tranche inférieure, et on soustrait le nombre de lignes correspondant au *vacat* au bas du *verso*).

2. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 138, 140.

3. L'inclinaison n'est pas suffisante pour que le {'} de ce texte passe du type « A » au type « B », selon les catégories de Pitard, *JNES* 51 (1992), p. 269.

4. L'inventaire ne donne pas d'indication de la profondeur précise, seulement « niv[eau] inf[érieur] ». À RS 24.266 on trouve ce même détail, en sus de l'indication de profondeur, à savoir 1,10 m. Le niveau le plus bas indiqué pour une tablette provenant de ce point topographique est de 1,15 m (RS 24.298), et on peut en conclure que les tablettes cotées seulement « niv[eau] inf[érieur] » (celle-ci et RS 24.643) furent trouvées entre 1,10 m et 1,15 m de la surface du tell en cet endroit. Courtois fixe toutes ces découvertes épigraphiques « Entre 1 m et 1,10 m de profondeur » (*Textes para-mythologiques* [1988], p. 6). Concernant les tablettes et fragments trouvés au point topographique 3759, voir encore RS 24.266, cette rubrique.



9') k[...]	15') [b h]mš[...]
10') h[...]	16') [-]l-ly . i[...]
11') l-l[...]	17') 'w' ml'k[...]
.....	18') b tdt . l-l[...]
Verso	19') 'lyh . l-l[...]
.....	20') yttb . b š[...]
12') [-]l'li[...]	21') ym . w yš[...]
13') [-]l- . ũ[...]	22') 't'ldn . 'r'fb[...]
14') [-]l'k'm[...]	23') [-(-)]tštn . h'f-l[...]

### Remarques textuelles

- 1') On voit des traces de deux signes (avec l'éditeur, contre *KTU*), dont le second semble être {k}.
- 2') Avec l'éditeur (et Xella<sup>5</sup>, contre *KTU*), il semble qu'on peut trancher pour {à} pour le premier signe : on ne voit aucune trace devant les deux clous conservés. Le troisième signe est probablement {p} (avec *KTU*, contre l'éditeur), car on ne voit pas de trace d'un troisième clou — il est pourtant possible qu'un clou incisé peu profondément ait entièrement disparu. La trace d'un quatrième signe sera vraisemblablement la pointe d'un séparateur (avec l'éditeur, contre *KTU*). Nous ne voyons pas de trace d'un cinquième signe (contre l'éditeur).
- 4') Devant le premier {b} on voit la pointe d'un clou horizontal inférieur.  
Le dernier signe entier est certainement {'} (avec la copie de l'*editio princeps* et *KTU*, contre l'éditeur, qui a lu {t}). Après ce signe, on voit le bord gauche d'un clou vertical (= {x} de *KTU*).
- 5') On ne peut pas être certain que le premier signe soit {t} (avec *KTU*<sup>6</sup>, contre l'éditeur).
- 6') Le premier signe, que l'éditeur n'a pas vu, doit être {n/t/w} (on ne peut pas trancher pour {n} — contre *KTU*). Le {m} suivant est certain (il est mieux conservé que ne le montre la copie de l'*editio princeps*). Enfin, le coin supérieur gauche du {i} est conservé (avec *KTU*, contre l'éditeur et Xella<sup>7</sup>).
- 7') La place est suffisante pour seulement une ligne dans la lacune entre les deux fragments (avec l'éditeur, contre *KTU*), et on ne voit pas de trace de la ligne disparue (contre le {x} au début de la ligne « 8 » de *KTU*).
- 9') Le premier signe est {k} : c'est apparemment la fêlure qui passe au milieu de ce signe sur le moulage (voir la photo, *Ugaritica* VII, p. 139) qui a fait croire aux éditeurs antérieurs qu'il s'agit d'un {w}.
- 10') On peut trancher entre {h/t} : le clou inférieur de {h} est en partie visible (l'éditeur indiquait {t/h}, *KTU* {h} avec astérisque).
- 11') On ne peut pas trancher entre {b/d} (avec l'éditeur, contre *KTU*).
- Rien n'est visible de la ligne « 12 » de l'éditeur ; celui-ci n'indique d'ailleurs aucune lecture, et l'introduction de ce numéro de ligne est donc injustifiée.
- 12') Du premier clou du {l} on ne voit que le fond, la surface de la tablette ayant disparu. Le {i} suivant semble presque sûr, en raison de sa forme particulière : on voit le petit clou vertical inférieur aussi bien que la tête du premier clou horizontal. Du second {x} de *KTU*, nous n'avons rien trouvé.
- 13') Aux possibilités de lecture {à/n} indiquées par les auteurs de *KTU*, il faut ajouter {w}. Le dernier signe est {ũ} : le clou horizontal inférieur est assez bien conservé pour permettre de le distinguer de {b/d} (contre l'éditeur, dans *KTU* on trouve {ũ} avec astérisque).
- 14') Les traces devant {m} semblent refléter {k} (avec *KTU*, contre l'éditeur) ; nous hésitons seulement parce que la lacune a pu emporter les deux premiers clous de {r}.  
Le séparateur horizontal après cette ligne est certain (avec *KTU*, contre l'éditeur).
- 16') Devant le {y} se voient la pointe et le bord droit d'un clou vertical (avec *KTU*, contre l'éditeur). Par contre, nous rejoignons l'éditeur en ne voyant rien du {l} que les auteurs de *KTU* ont proposé de lire à la fin de la ligne<sup>8</sup>.

5. *TRUI* (1981), p. 154.

6. Xella, *ibid.*, n'indique pas la présence du signe mutilé.

7. *Ibid.*

8. Pour Xella, *ibid.*, il s'agit d'une restitution.

- 18') Le dernier signe est {š} ou {d} ({š} selon *KTU*, l'éditeur ne propose aucune lecture).
- 19') La restitution de {ʿg}[dlt]} à la fin de la ligne est fondée sur RS 1003:46, et on peut la juger plausible : le coin supérieur gauche semble provenir d'un clou vertical à tête large, comme {g}.
- 20') On peut trancher en faveur du {š} à la fin de la ligne (indiqué comme douteux par l'éditeur — on ne voit rien en cet endroit sur la copie de l'*editio princeps* — et doublement douteux par les éditeurs de *KTU* : « š\* (?) »). En effet, le premier clou est bien conservé et on voit la pointe des deux autres clous.
- 22') La place est insuffisante pour restituer le premier signe comme {ā} (*KTU*) ; le {ʿ} de l'éditeur est hors de propos, la forme ne convenant pas. La seule lecture possible est le {t} de Xella<sup>9</sup>.  
Le dernier signe est probablement {b}, comme l'indiquent tous les auteurs ; nous préférons pourtant indiquer que la lecture n'est pas certaine, car la cassure a enlevé la fin du deuxième clou inférieur, et la lecture de {d} ne peut donc être mise hors de doute.
- 23') Il ne reste aucune trace du signe qui précédait *tštn* (avec l'éditeur et Xella<sup>10</sup>, contre *KTU*), et la place disponible semble plus large que celle qu'aurait occupé un {b} (la lecture des éditions citées). On ne peut pas dire au juste si un ou deux signes ont disparu dans la lacune. Si le mot suivant reflète bien le verbe ŠT, on voudra peut-être restituer uniquement la conjonction *w* au début de la ligne.  
Le troisième signe conservé se situe par sa forme entre {t} et {ʿ} (dans l'*editio princeps* et *KTU* on trouve {ʿ}). Il est pourtant plus long et moins en biais que le {ʿ} normal, et on préférera donc {t}.  
Du dernier signe on ne voit qu'une tête de clou horizontal, assez bas par rapport à la médiane pour faire penser à un signe qui commence par deux clous superposés, tels {p/k/w/r} ou même, peut-être, {b/d}.

### Traduction

#### Recto

- 1') [...] [...]  
2') [...] [...]  
3') [...] *Rašap* (une) va[che ...]  
4') [...] [...]  
5') [...] *Rašap* [...]  
6') [...] qu'il sor[te ...]  
7') [...]  
8') [...]  
9') [...]  
10') [...]  
11') [...]  
.....

#### Verso

- .....  
12') [...] 13') [...]  
14') [...]  
15') Le ci]nquième (jour) [...]  
16') [...] [...]  
17') et le roi [...]  
18') Le sixième (jour) [...]  
19') dans la pièce supérieure<sup>11</sup> [...]  
20') répétera [la parole]<sup>12</sup>. Le sep[tième (jour) [...]  
21') le jour. Et SORT[IR ...]  
22') tu feras approcher. Quand [le soleil] se couche [...]  
23') [-(-)] tu mettras [...]

### Structure du texte

Au *verso* on trouve apparemment une structure similaire à celle de RS 1.003:38-48 ≈ RS 18.056:41-52, à savoir des rites accomplis aux cinquième, sixième, et septième jours d'une unité temporelle qui n'est pas définie dans le texte. D'autres termes se trouvent dans les trois textes (*mlk*, *ʿlyh*, *yṯb*, *ym*, *ʿrb*), mais la formulation était sûrement différente ici, et on n'arrive pas à restituer un texte plus complet à partir des deux autres textes. On remarquera ici une différence qui n'est pas sans importance pour la question de la structure du texte et des rites qu'il rapporte : le rite du cinquième jour est ici séparé du texte qui précède par un trait horizontal, indice structurel absent des deux autres

9. *TRUI* (1981), p. 155.

10. *Ibid.*

11. RS 1.003:46 suggère la restitution ici de {ʿg}[dlt]}, « (une) vache » (voir la remarque textuelle).

12. *rgm* sera à restituer à la fin de la ligne précédente (cf. RS 1.003:46).

textes. L'existence d'une rupture importante entre ces deux séries de rites, que nous avons proposée à partir du sens du texte, trouve de l'appui dans ce trait.

Aucun élément de date n'est conservé au *recto* de RS 24.276. Dans la mesure où l'on peut en juger, les trois textes étant endommagés, le *recto* de RS 24.276 n'a pas de réplique dans RS 1.003 (= RS 18.056) : *ršp* est suivi par *šrp* et *š* dans RS 1.003 (l. 13, 16), ici une fois par {g<sup>d</sup>l[lt]} (l. 3'), l'autre fois par un mot dont le premier signe est {à} (l. 5').

Bien que ce texte ne soit pas tout simplement un troisième exemplaire du rite que nous connaissions déjà par RS 1.003 et RS 18.056, la mention du cinquième jour vers la fin d'un texte qui devait être assez long, aussi bien que les parallèles précis avec les deux autres textes, indiquent que la « semaine » dont il s'agit n'est pas la première du mois mais soit la troisième (à l'instar de RS 1.003 = RS 18.056), soit la quatrième (à l'instar de RS 24.266, selon notre interprétation). En faveur de la première hypothèse on peut citer les rapports précis avec RS 1.003/RS 18.056, à son encontre le fait que ce texte ne semble pas indiquer le saut au premier jour du mois suivant, comme RS 1.003 et RS 18.056 — ce fait pourrait s'interpréter comme indice que la dernière « semaine » est déjà là.

#### *Les dieux*

#### *Sommaire des offrandes*

#### *Les bénéficiaires — Les offrandes*

L'état du texte ne permet d'identifier que deux sacrifices (deux fois une vache, aux lignes 3' et 19' [où la restitution est vraisemblable sinon certaine]) et *Rašap* comme bénéficiaire divin (l. 3', 5'). Devant l'absence du texte devant et après {ršp g<sup>d</sup>l[lt]} à la ligne 3', il est impossible de déterminer si la vache était attribuée à cette divinité où à celle dont le nom a pu suivre. Il en va de même à la ligne 5' (concernant la restitution du mot suivant {ršp}, voir le commentaire).

#### *Commentaire*

Ligne 5'. Dans les textes actuellement connus, *Rašap* ne reçoit jamais d'offrande dont le nom commence par {à}, et ce théonyme n'est jamais suivi par un quelconque mot commençant par ce signe. Toutefois, *Rašap*-HGB reçoit deux fois « un museau et un cou » (*āp w npš* : RS 19.013:2-3 ; RIH 77/10B:1-2), *Rašap*-MLK reçoit une fois « un bœuf et un bélier » (*āp w š* : RS 24.249:7'-8'). Les données ne nous permettent donc pas de dire si l'un ou l'autre de ces deux sacrifices est anormalement attribué à *Rašap* selon notre texte<sup>13</sup>, ou si le sacrifice dont le nom commence par {à} est attribué à une autre divinité.

Ligne 6'. La lecture de {i} étant à peu près certaine, il s'agira ici d'une « sortie » ; le sujet sera à la 3<sup>e</sup> personne du singulier, et la forme verbale au jussif ({yši} = /yaši'/)<sup>14</sup>. La séquence de signes {...}l'-lmt . yšl' n'étant pas attestée dans ces textes (voir l'index des mots ougaritiques), il n'existe aucune base pour proposer une interprétation de ce passage<sup>15</sup>.

Lignes 15', 18', 20'. Le signe qui suit *b* *tdt* à la ligne 18' n'est sûrement pas {'}, et il ne peut donc s'agir du seizième jour. Ce fait permet de restituer sans crainte {[b h]mš}, « au cinquième (jour) », à la ligne 15' et {b š[b']}, « au septième (jour) », à la ligne 20'<sup>16</sup>. Il ne semble donc exister aucune raison de douter du parallèle de structure temporelle avec RS 1.003 : 38-48 ≈ RS 18.056:41-52.

Lignes 17'-22'. Le rite du cinquième jour est beaucoup plus court ici qu'en RS 1.003 (trois lignes ici, sept dans l'autre texte), celui du sixième jour a pu être similaire, et celui du septième jour comportait des différences importantes. À partir des ressemblances qui existent entre notre texte et RS 1.003

13. Dans l'*editio princeps* on trouve la restitution de *āp w š* (Milik, *Ugaritica*, VII [1978], p. 138), dans *KTU āp* (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 126 ; de même Xella, *TRU I* [1981], p. 154).

14. La suggestion de Xella, selon laquelle il pourrait s'agir du verbe NSL (*TRU I* [1981], p. 156), n'est donc pas admissible pour raison épigraphique.

15. D'après Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 138, le sujet serait « le roi » (cf. Xella, *ibid.*, p. 156).

16. Milik, *Ugaritica* VII (1978), p. 138, 140 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 154-56.

≈ RS 18.056, on peut proposer la restauration suivante, dont la mesure d'arbitraire sera évidente et empêchera le lecteur de s'y fier aveuglément :

- |   |   |
|---|---|
| 17') <i>w mlk [brr rgm yttb]</i>        | Et le roi (étant) pur répétera la parole.   |
| 18') <i>b tdt [...]</i>                 | Le sixième (jour) : [...] <sup>17</sup> ;   |
| 19') <i>'lyh [g'] [dlt mlk brr rgm]</i> | dans la pièce supérieure, (une) vache. Le roi (étant) pur,                                      |
| 20') <i>yttb b š [b' šbū špš w hl]</i>  | répétera la parole. Le septième (jour), quand le soleil se lève, ce                             |
| 21') <i>ym w ys['] [...]</i>            | sera jour libre (d'obligations cultuelles). Et SORTIRA [...]                                    |
| 22') <i>tdn 'rb [špš w hl mlk]</i>      | tu feras approcher. Quand le soleil se couche, le roi sera libre<br>(d'obligations cultuelles). |

La principale différence dans le texte restitué par rapport aux deux textes dont ces restitutions sont inspirées se voit dans l'inversion du sujet et de l'objet à la ligne 19' : dans les autres textes on trouve *rgm yttb mlk brr*. Notre texte ne ferait, pourtant, que répéter ici l'ordre de la phrase qu'attestent les trois textes (RS 24.276 entièrement restitué) au rite du cinquième jour <sup>18</sup>.

Ligne 21' *ys[']* [...]. Sans l'apport de la forme de l'*alif* à la fin du mot on n'a aucune idée sur le sujet du verbe (*ys'* indiquerait que le sujet est un singulier et que le verbe est au jussif). Nous en savons donc encore moins sur cette forme que sur celle de la ligne 6' <sup>19</sup>.

Ligne 22'. Si le mot *'rb* constitue le début de la formule *'rb špš w hl mlk*, le complément d'objet direct du verbe *tdn* <sup>20</sup> a dû précéder celui-ci, se trouvant à la fin de la ligne 21' <sup>21</sup>. On se souviendra que d'après RS 24.266:22'-23' le rapprochement ( $\sqrt{\text{DN}}$ ) des purificateurs (*mhlīm*) eut lieu au septième jour du rite en question et que l'on trouve ensuite la formule *'rb špš w hl mlk* ; cette dernière formule se trouve aussi dans RS 1.003 ≈ 18.056, dans la section traitant du septième jour de la fête de la pleine lune (l. 47-48 ≈ l. 52).

Ligne 23'. Le nom de nombre comportant un *-n* final est inconnu dans ces textes <sup>22</sup>, et, la forme du troisième signe correspondant de toute façon à {t} plutôt qu'à {'}, on préférera voir ici une forme du verbe ŠT, « placer, mettre » (ŠTY, « boire » est aussi formellement possible). La restitution de *hpn(t)*, sorte de vêtement, ou de *hrs*, « de l'or », correspondrait au vestige du dernier signe conservé.

### Conclusion générale

La seule conclusion d'ordre général que permette l'état de la tablette concerne les rapports entre le verso de RS 24.276 et les rites connus par RS 1.003:38-48 ≈ RS 18.056:41-52. Le début de ce texte ayant disparu, nous ne savons pas s'il s'agit d'une troisième version des rites du mois de *ra'šū yēni*, version qui semblerait comporter davantage de différences par rapport à RS 1.003/RS 18.056 que n'en comportaient ces deux textes l'un par rapport à l'autre, ou d'une série de rites appartenant à une autre fête (cf. les rites du cinquième et du septième jour d'une fête de la fin du mois de *'iba'latu* d'après RS 24.266:20'-24'). Par contre, la place que tiennent ces rites, à la fin du texte, indique assez clairement qu'il s'agit d'une période de fin de mois, que ce soit le troisième ou le quatrième quartier.

17. La trace visible après {tdt} ne semble pas permettre la restitution de {tn šm l šmn} que suggère RS 1.003:45, car elle paraît provenir d'un seul clou en biais, alors que les {t} conservés dans ce texte ont la forme trilobée. Faut-il penser à l'offrande d'un seul bœuf ? ou au duel *šm* sans le nom de nombre ?

18. Cf. Tropper, *Kausativstamm* (1990), p. 64.

19. On ne sait pas plus ici qu'à l'autre ligne s'il s'agit du roi (cf. plus haut, la note 15). Ajoutons que la restitution se fonde principalement sur la présence de la racine YŠ' à la ligne 6' et qu'elle est donc purement hypothétique ici (cf. Xella sur la ligne 6', *TRU I* [1981], p. 156).

20. Voir la remarque textuelle pour l'exclusion de la lecture de {ādn} (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 126 ; Sanmartín, *UF 9* [1977], p. 271).

21. L'absence de la formule *'rb špš w hl mlk* dans la restitution de Xella, qui fait de *'rb[m]* le complément d'objet direct de *tdn* (*TRU I* [1981], p. 155, 156), nous fait préférer notre solution.

22. On trouve la lecture de *tš'n*, interprété comme le nom de nombre « neuf » dans l'*editio princeps* (Milik, *Ugaritica VII* [1978], p. 138, 140 ; suivi par Xella, *TRU I* [1981], p. 155, 156). Remarquer qu'on ne trouve jamais mention du « neuvième jour » dans ces séquences de jours de « semaine » qui se trouvent vers la fin d'un texte (RS 1.003/RS 18.056, RS 24.266). La raison en est claire : il s'agit justement de séquences à l'intérieur d'une « semaine », et la série se limite donc à sept jours.

## Chapitre 51 : RS 24.277

RS 24.277 = DO 6613 = *Ugaritica* VI, p. 165-72 = *KTU* 1.127

Fig. 25

*Autres textes du même genre* : cf. les maquettes de foie RS 24.312, RS 34.323, RS 24.326, RS 24.327, RS 24.654.

*Dimensions* : hauteur 87 mm ; largeur 153 mm ; épaisseur 72 mm.

*État* : Maquette de poumon<sup>1</sup> dont un grand coin manque, ainsi que la moitié d'un des pans. La forme de la maquette est celle d'un prisme, et les termes habituels pour décrire les tablettes (*recto*, *verso*, *tranche*) ne conviennent donc pas.

*Caractéristiques épigraphiques* : Les signes ont la forme habituelle des textes de cette collection : peu de pivotement du calame à l'impression des clous verticaux, {t} trilobé, {š} dont les clous latéraux sont des clous longs et en biais. Le {c} est un triangle équilatéral, posé sur l'un des côtés.

Les « champs » d'écriture sont délimités par des traits, ici droits, là incurvés. L'un des problèmes principaux de l'interprétation de ce texte est celui des rapports entre ces champs (voir « Structure du texte » et le commentaire). Les éditeurs ont organisé ces inscriptions en leur attribuant arbitrairement des lettres de l'alphabet (de « a » à « k »), et ont facilité la citation en numérotant les lignes consécutivement pour l'ensemble des inscriptions (de « 1 » à « 31 »). On aura soin de ne pas prendre cette numérotation consécutive pour un indice d'unité. Nous ajoutons d'ailleurs aux numéros de ligne le sigle « ' », pour communiquer le rapport discontinu entre les inscriptions, aussi bien que notre incapacité de dire où en sont le « début » et la « fin ». En ce qui concerne l'ordre des pans et des champs, nous avons suivi l'*editio princeps*, sauf dans le cas du champ « i », qui est en fait anépigraphé et est donc omis ici, et des champs « h, j, et k », où nous adoptons un ordre qui paraît plus conforme à l'agencement du texte sur la maquette. Pour éviter la confusion entre les champs selon l'*editio princeps* et la nouvelle configuration que nous adoptons ici, nous les cotons par des chiffres romains.

Le principal indice épigraphique que nous avons trouvé permettant de fixer l'ordre suivant lequel les champs furent inscrits est le fait que le {t} à la fin de la ligne 10' coupe le trait de séparation entre ce champ et le champ II, preuve que le texte du champ III a été inscrit après celui du champ II. Et, bien que l'indice suivant ne soit pas aussi catégorique que celui que nous venons de signaler, il paraît légitime de citer l'agencement des traits entourant les champs I et II pour fixer l'ordre des deux textes : en effet, le trait qui entoure le champ II ne prend pas son départ au bord de la maquette mais à quelques millimètres du trait qui délimite le champ I, signe que le champ I se trouvait déjà sur la maquette lorsque le trait entourant le champ II fut incisé.

Enfin, remarquons que dans l'*editio princeps* on rencontre quatre lignes qui ne se trouvent pas sur l'objet (et deux des éditeurs du texte ont ajouté une cinquième ligne dans leurs études ultérieures<sup>2</sup>) : notre texte ne comporte donc que vingt-sept lignes au lieu de trente et une ou trente-deux. Dans nos remarques textuelles nous indiquons les arguments allant à l'encontre de l'existence de ces lignes supplémentaires (voir les remarques se situant, respectivement, après celles traitant des lignes 9', 18', 21' et 23').

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3681<sup>3</sup> à 1,50 m. On trouvera une photo de la maquette de poumon *in situ*, *AfO* 20 (1963), p. 215. Les autres trouvailles

1. D'après Nougayrol, il s'agirait probablement d'un demi-poumon (*RA* 62 [1968], p. 32, n. 3 ; cf. Tarragon, *Culte* [1980], p. 53, n. 31).

2. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118. Il s'agit de la ligne « 13a ».

3. Ce point topographique n'apparaît sur aucun des deux plans de la Maison en question publiés jusqu'à ce jour (*Ugaritica* VII [1978], après p. 154 ; *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 4). Pour une description de la découverte, voir Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 102.

faites à ce point topographiques sont : RS 24.282, un petit fragment apparemment mythologique (*Ugaritica* VII [1978], p. 67-68) et RS 24.291, un de ces textes rituels.

*Editio princeps* : Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 165-72 (photo, p. 101).

#### Principales études <sup>4</sup>

Aartun, *BiOr* 33 (1976), p. 285-89.

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 69-72, 234.

Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 165-72.

---- *Deutungen* (1986), p. 100-1.

---- *Mantik* (1990), p. 17-38.

Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 93-95.

Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35-49.

---- *Ugarit* (1990), p. 118-21.

Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51-54.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 212-15.

Xella, *TRU* I (1981), p. 178-83.

#### Texte

##### **Pan « 1 »**

##### *Champ « I »*

1') dbh kl yrh

2') ndr

3') dbh

##### *Champ « II »*

4') dt nāt

5') w ytnt

6') trmn w

7') dbh kl

8') kl ykly

9') dbh k . sprt

##### *Champ « III »*

10') dt nāt

11') w qrwn

12') l k dbh

##### *Champ « IV »*

13') [...]r'lt

14') [...]bnš

##### **Pan « 2 »**

##### *Champ « V »*

15') š 'šl[...]

16') w l-l[...]

17') d[...]

##### *Champ « VI »*

18') ypy[...]

19') w sl-l[...]

##### *Champ « VII »*

20') tr dg'n[...]

21') b bt k . l-l[...]

22') w l db'h[...]

##### **Pan « 3 »**

##### *Champ « VIII »*

23') hm qrt tūhd . hm mt y' l bnš

##### *Champ « IX »*

24') [...]l- l ātt yqh 'z

25') [...]l- l

##### <sup>5</sup>*Champ « X »*

26') bt hn bnš yqh 'z

27') w yhdy mrhqm

#### Remarques textuelles

4') La fente verticale qui coupe la pointe du premier {t} n'est pas assez large pour avoir emporté le clou vertical de {m} (lecture proposée par Heltzer<sup>6</sup>), et le même texte à la ligne 10', où la lecture du {t} est sûre, fait disparaître toute ombre de doute<sup>7</sup>.

9') Qu'il s'agisse ou non d'un « séparateur », le trait vertical après le {k} est certain (il est indiqué comme séparateur dans *editio princeps* et dans *KTU*, il est omis dans *Leberschau* et *Mantik*).

De la ligne supplémentaire entre les lignes 12' et 13' que l'on trouve pour la première fois dans *Leberschau* (cf. la traduction dans *Deutungen* ; le même texte dans *Mantik* [voir la remarque épigraphique, p. 31]), on ne voit rien sur la maquette. La forme précise de la maquette étant inconnue, il est difficile, sans trace évidente d'écriture, d'être certain de l'existence ou non de cette ligne supplémentaire. On remarquera toutefois que la courbe que présente ce bord de la maquette depuis la pointe jusqu'à la cassure a dû s'arrêter, à en juger d'après le bord en face, à peu près à l'endroit de la cassure. Cela étant, l'espace entre

4. À ces études épigraphiques et philologiques, on ajoutera l'étude de la maquette par Meyer (*Mantik* [1990], p. 270-71).

5. Le champ « i » de *editio princeps*, qui suivrait notre champ IX, est anépigraphique, et nous ne le comptons donc pas parmi les champs inscrits (voir les « Remarques textuelles » et le commentaire).

6. *AION* 33 (1973), p. 93, n. 4.

7. On ne voit pas pourquoi De Moor cite la ligne 10 comme étant celle où se trouve la lecture corrigée (*UF* 17 [1986], p. 230).

la première ligne conservée et le bord de la maquette n'aurait peut-être pas suffi pour y placer une ligne d'écriture.

16') Le deuxième signe semble plutôt commencer par un clou vertical que par un signe en biais (dans l'*editio princeps* on trouve seulement « x », dans *KTU* et les études ultérieures on trouve « w š\* »).

17') Nous n'avons pas trouvé de trace du {t} indiqué sur la copie de l'*editio princeps* et dans les transcriptions ultérieures.

18') Le bord gauche de la seconde rangée de clous verticaux de {y} est visible (on trouve {h} dans toutes les transcriptions par Dietrich et Loretz [et Sanmartín]).

De la ligne supplémentaire entre les lignes 19' et 20' que l'on trouve dans toutes les études de Dietrich et Loretz (et Sanmartín), on ne trouve pas trace sur la maquette, et l'absence d'autres lignes après la première d'une section qui commence en retrait à droite indique l'in vraisemblance de la restitution d'une ligne ici.

20') Le premier signe est un {t} trilobé, et il n'existe aucune raison de douter de la lecture (comme l'ont vu Loretz dans *Leberschau* et Dietrich et Loretz dans *Mantik* ; dans l'*editio princeps* on trouve {q} avec point d'interrogation, dans *KTU* {t} avec point d'interrogation)<sup>8</sup>.

21') Le séparateur après {k} est certain (avec l'*editio princeps* et *KTU*, contre *Leberschau* et *Mantik*<sup>9</sup>).

La dernière trace de signe consiste en un coin supérieur gauche de clou dont la forme est une pointe : l'hypothèse de lecture {z/s} que l'on trouve dans *Leberschau* et dans *Mantik* est possible, comme on le verra en regardant les autres exemplaires de ces signes dans ce texte.

De la ligne supplémentaire entre les lignes 22' et 23' que l'on trouve dans toutes les études de Dietrich et Loretz (et Sanmartín), à savoir leur ligne 24 (avec trois lectures du seul signe aperçu : {t} dans l'*editio princeps* et dans *KTU*, {s} dans *Leberschau*, {š} dans *Mantik*), on ne trouve pas trace sur la maquette, et l'on peut douter que le scribe ait écrit une nouvelle ligne dont le début présenterait un retrait ayant la largeur de plusieurs signes par rapport à la marge gauche des trois lignes précédentes (cf. déjà plus haut, la remarque sur la ligne supplémentaire entre les lignes 19'-20').

23'-27'. Nous avons modifié l'ordre des champs « h, i, j » par rapport à celui de l'*editio princeps*, afin de mieux suivre l'agencement du texte sur la maquette : les deux champs orientés dans le même sens (l. 23'-25') sont ici situés avant le troisième champ (l. 26'-27'), ce dernier étant inscrit dans le sens contraire.

23') On ne voit pas à quoi correspond la notation « Rasur » qui se trouve entre {tùhd} et {hm} dans *Leberschau* et au début de la traduction du champ dans *Mantik* : sur la maquette on ne trouve aucune trace de signe effacé.

Des deux lignes dont Dietrich et Loretz (et Sanmartín) ont supposé l'existence dans leur champ « i », on ne voit aucune trace, et le fait que ces « lignes » ne consisteraient qu'en un à trois signes, alors que toutes les autres lignes écrites sur ce pan de la maquette sont plus longues, indique que ce champ était à l'origine anépigraphé. On ne voit pas clairement à quoi correspondait ce champ dans l'esprit du scribe. Au sujet du texte par rapport à la représentation anatomique du poumon, voir le commentaire.

24') D'après la copie dans l'*editio princeps* il resterait trois clous du premier signe. Nous n'avons pas trouvé le clou inférieur (d'après la photographie dans l'*editio princeps*, l'objet ne semble pas avoir souffert depuis cette époque, comme cela arrive parfois). En plus, le premier clou visible semble être aligné sur le clou suivant, au lieu de se trouver plus haut que la médiane de l'écriture. Nous concluons que le signe en question pourrait être ({ā/n/w}), et que les lectures ({k/r}) sont difficiles.

25') On voit des traces de deux signes : un coin supérieur droit et ce qui pourrait être un {d} mutilé (on trouve « d\*(?) » dans toutes les études par Dietrich et Loretz [et Sanmartín]).

26') Le troisième signe est certainement {h}, non pas {k} (Virolleaud)<sup>10</sup>, ni {b} (la lecture dans toutes les études par Dietrich et Loretz [et Sanmartín])<sup>11</sup> : non seulement on ne voit ni les têtes des clous verticaux de {b}, ni la ligne inférieure brisée que créent les deux clous inférieurs de ce signe, mais une trace se voit du clou central du {h}.

8. Cf. Pardee, *JNES* 48 (1989), p. 42.

9. L'observation selon laquelle il s'agirait d'un signe effacé (*Mantik* [1990], p. 31) est erronée.

10. Lecture citée par Schaeffer, *AfO* 20 (1963), p. 215.

11. Cf. *Ugaritica* VI (1969), p. 172 : « nach Kollation ».

**Traduction****Pan « 1 »****Champ I**

- 1') Sacrifices de tout le mois.  
 2') (D'abord) (un) vœu (et)  
 3') (un) sacrifice.

**Champ II**

- 4') (Sacrifices) de (= offerts par) N'AT  
 5') et don(s) de (= pour)  
 6') *Tarrummanni* et  
 7') un sacrifice de tout le monde ;  
 8') tout le monde consommera  
 9') (ce) sacrifice, selon les écrits.

**Champ III**

- 10') (Sacrifices) de (= offerts par) N'AT  
 11') et de *Qurwanu* ;  
 12') (ceux-ci seront) sûrement comme (le)  
     sacrifice-*dbḥ* (précédent).

**Champ IV**

- 13') [...]R<sup>1</sup>BT  
 14') [...] personne(l).

**Pan « 2 »****Champ V**

- 15') Un bœuf ? Ṡ<sup>1</sup>[...]  
 16') et Ṡ<sup>1</sup>[...]  
 17') D[...]

**Champ VI**

- 18') YPY[...]  
 19') et Ṡ<sup>1</sup>-Ṡ<sup>1</sup>[...]

**Champ VII**

- 20') Un taureau de (= pour) *Dagan* [...]  
 21') dans la maison, selon les écrits ...  
 22') et pour/sûrement le sacrifice [...]

**Pan « 3 »****Champ VIII**

- 23') Si la ville est sur le point d'être prise, si  
     l'homme (guerrier) monte, le(s hommes) du  
     personnel

**Champ IX**

- 24') [...] la/les femme(s), ils prendront une  
     chèvre  
 25') [...] ;

**Champ X**

- 26') dans la maison (ou : quant à la maison),  
     voici que le(s hommes du) personnel  
     prendront une chèvre  
 27') et ils verront au loin.

**Texte vocalisé**

- 1') *dabaḥū kulli yarḥi*  
 2') *nidru*  
 3') *dabḥu*  
 4') *dātu N'AT*  
 5') *wa yatūnātu*  
 6') *tarrummanni wa*  
 7') *dabḥu kulli*  
 8') *kullu yakalliyu*  
 9') *dabḥa ka siparāti*  
 10') *dātu N'AT*  
 11') *wa qurwani*  
 12') *la ka dabḥi*  
 13') [...]R<sup>1</sup>BT  
 14') [...] *bunušu*

- 15') *šū? Ṡ<sup>1</sup>[...]*  
 16') *wa Ṡ<sup>1</sup>-Ṡ<sup>1</sup>[...]*  
 17') *D[...]*  
 18') *YPY[...]*  
 19') *wa Ṡ<sup>1</sup>-Ṡ<sup>1</sup>[...]*  
 20') *tōru dagan [...]*  
 21') *bi bēti ka Ṡ<sup>1</sup>-Ṡ<sup>1</sup>[...]*  
 22') *wa lū/lê dabḥu/i [...]*  
 23') *himma qarītu tuḥadu himma mutu ya'li*  
     *bunušu*  
 24') [...]Ṡ<sup>1</sup>-Ṡ<sup>1</sup> *attat- yiqqaḥū 'izza*  
 26') *bēta hanna bunušu yiqqaḥū 'izza*  
 27') *wa yaḥdiyū marḥaqama*

**Structure du texte**

Le grand problème que posent les textes inscrits sur ce modèle de poumon est celui des rapports entre les divers textes, tant entre les « champs » de texte qu'entre les trois pans principaux de la maquette.



Prenant d'abord le premier volet du problème : s'agit-il sur chaque pan d'un seul texte suivi ou de plusieurs textes indépendants l'un de l'autre ? Les données textuelles nous obligent, nous semble-t-il, à envisager les deux solutions. La forme de la ligne 23', comportant deux protases en *hm*, indique que cette ligne ne constitue pas une phrase entière et qu'une apodose doit suivre. Nous concluons que les textes au pan 3 se suivent. Au contraire, la forme du pronom relatif aux lignes 4' et 10', à savoir *dt*, soit au féminin soit au pluriel, montre que l'antécédent ne peut pas être *dbḥ*, nom masculin singulier (voir le commentaire), et nous en concluons que le texte aux champs II et III ne constitue pas une unité syntaxique avec le mot *dbḥ* aux lignes 3' et 9'. Les rapports de vocabulaire indiquent pourtant que ces textes relèvent d'une même situation générale, et nous présenterons dans le commentaire des arguments en faveur de l'analyse selon laquelle *dt* constitue un renvoi à la ligne 1. Quant aux textes se trouvant dans le quatrième champ au pan 1 et dans les trois champs au pan 2, ils sont trop endommagés pour permettre une hypothèse quant à leur organisation.

L'objet a trop souffert pour permettre une solution certaine au second aspect du problème, mais on peut dire que les données conservées ne permettent de voir guère de liens, d'un pan à l'autre, entre les textes. On ne trouve que *dbḥ*, aux pans 1 et 2, et *bnš*, aux pans 1 et 3, indices très lâches de liens qu'on voudrait explicites.

Les textes inscrits sur le pan 1 semblent trahir un ensemble de circonstances rituelles assez précises. L'argile étant ce qu'elle est, ne permettant que quelques heures — ou quelques jours au plus, si on prend les dispositions nécessaires — pour terminer l'inscription sur cette matière, on pensera dans le cas de ces textes divers soit à des circonstances ayant entre elles un rapport culturel précis (c'est-à-dire que les dix champs de textes auraient des rapports entre eux similaires à ceux que l'on voit aux champs 1-3), soit à l'association sur ce support de textes dont certains sont purement circonstanciels, d'autres appropriés à ces circonstances (comme, par exemple le rite et la prière en RS 24.266). L'état de la maquette ne permet pas de dire si les rites où figure la chèvre (l. 23'-27') relèvent directement de circonstances mentionnées par ailleurs dans ces textes, ou s'il s'agit d'un texte indépendant. La forme que prend cette parole, à savoir la forme conditionnelle, doit en tout cas s'interpréter comme marquant une situation hypothétique plutôt qu'effective (on comparera la prière dans RS 24.266).

On remarquera que la structure grammaticale qu'indiquent les verbes est formellement celle des textes de la pratique culturelle : les quelques formes dont la lecture est certaine sont toutes à l'imparfait. Seule la première forme, *ykly* à la ligne 8', pose problème ; les autres formes se rencontrent dans la section à structure de « protase ... apodose » (l. 23'-27'). L'usage de l'imparfait est vraisemblablement en rapport avec le début du texte, où il est question de la période d'un mois. La structure temporelle du texte ne ressemble pas du tout, pourtant, à celle des rites mensuels, et il faut envisager un déroulement à court terme des sacrifices dont il est question aux lignes 1-12.

### *Les dieux*

#### *Sommaire des offrandes*

#### *Les bénéficiaires — les offrandes*

Il est question six fois de « sacrifice » (*dbḥ*, l. 1', 3', 7', 9', 12', 22'), deux espèces de victimes sont nommées, le taureau (*tr*, l. 20') et la chèvre ('*z*, l. 24', 26'), et on trouve deux noms divins (*trmn*, l. 6', et *dgn*, l. 20'). Pourtant on ne trouve qu'une fois le lien explicite entre les trois éléments : selon les lignes 20'-22' le taureau est apparemment offert à *Dagan*, comme sacrifice-*dbḥ*. À part cet exemple, la victime du sacrifice-*dbḥ* n'est pas indiquée et aucune divinité n'est nommée dans les trois champs en question (à savoir, I, II, et III). Selon le texte du champ II, *Tarrummanni* reçoit des « dons » (*ytnt*). La disposition des chèvres n'est pas clairement indiquée, de sorte que deux interprétations très divergentes de ce passage (l. 23'-27') ont été proposées (voir le commentaire). Enfin, on notera la possibilité de la mention d'un bélier (*š*) à la ligne 15'.

### Commentaire

Lignes 1'-3'. Nous verrons en commentant la ligne 4' que l'interprétation généralement admise de *dbh* comme un nom féminin singulier est à revoir. Si ce nom n'est pas de genre féminin, et si *dt* aux lignes 4' et 10' renvoie à ce nom, on peut légitimement conclure qu'il est ici au pluriel.

Les signes {*klyrh*} ont posé un problème de répartition et d'interprétation. En effet, on les a répartis de trois façons : (1) *klyrh*, anthroponyme<sup>12</sup> ; (2) *kl yrh*, « tout le mois / chaque mois »<sup>13</sup> ; et (3) *k l yrh*, « comme pour *Yarihu* »<sup>14</sup>.

La troisième interprétation est la moins plausible, parce qu'on n'a proposé aucune explication de la formule comparative, ni quant à sa motivation ni quant à sa forme grammaticale<sup>15</sup>, et que le rapprochement avec *l k dbh* (l. 12')<sup>16</sup> n'a aucune valeur (les signes {*k*} et {*l*} étant dans l'ordre inverse, les deux formules n'ont rien de comparables, comme le montrent les traductions divergentes proposées par Dietrich et Loretz dans les deux cas).

On ne trouve pas attesté l'anthroponyme *klyrh*, et son explication ne serait pas très facile (l'élément *kl* n'est pas attesté en ougaritique comme faisant partie de noms relevant de la langue ougaritique). De plus, il y a une question de structure : on se demande quels seraient les rapports entre ce sacrifice de *klyrh* et les deux récits de sacrifices suivants. Il est vraisemblable que le texte du champ I sert d'introduction aux champs suivants dans le sens que le pronom relatif *dt* aux lignes 4' et 10' semble rappeler ces sacrifices.

Que signifieraient les sacrifices « de tout (le) mois » ? La précision qu'on a voulu exprimer par le mot *kl*, est-elle que les sacrifices sont comme ceux « de chaque mois » (*kol-yerah* en hébreu), ou qu'ils sont ceux de « tout le mois » (*kol-hayyerah*) ? Les gloses citées à la note 13 montrent qu'on a le plus souvent pensé à la première analyse. Mais si *dbh* est en réalité au pluriel, il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'un mois précis. Ce texte n'ayant pas la structure temporelle des rites royaux, on peut penser qu'il relève plutôt du culte familial qui, selon certains indices bibliques, était mensuel<sup>17</sup>.

Il est probable que ce texte ne contient aucune allusion explicite au modèle de poumon que porte l'inscription (voir le commentaire de la ligne 4). Mais il est en même temps vraisemblable que l'existence de la maquette trouve un reflet quelconque dans l'un ou l'autre des sacrifices mentionnés ici. Dans la mesure où les organes de l'une des victimes de ces sacrifices ont été utilisés pour l'extispicine que la maquette semble refléter, la signification de *kl yrh* est vraisemblablement en rapport avec l'extispicine autant qu'avec le sacrifice proprement dit. Cela permet de dire que l'on recherchait des présages pour diriger sa conduite pendant le mois à venir. Ces victimes avaient donc au moins trois finalités : le sacrifice proprement dit, l'accomplissement d'un vœu, et la source de présages.

12. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 168 (changements d'avis signalés dans les notes suivantes) ; Herrmann, *UF* 6 (1974), p. 72.

13. Schaeffer, *AfO* 20 (1963), p. 215 : « *dbh* oder *dbh kl yrh* (Opfergabe oder monatliche Opfer) » ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 93 : « The monthly sacrifice » ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 : « The sacrifice of each month » ; Aartun, *BiOr* 33 (1976), p. 286 : « 'das monatliche Schlachtopfer' (wörtlich : 'das Schlachtopfer des jeden Monats') » ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 66 : « Sacrifice mensuel » ; idem, *TO* II (1989), p. 213 : « Sacrifice-*dbh* mensuel » ; Xella, *TRU* I (1981), p. 179 : « *dbh* mensile », p. 181 : « il sacrificio 'mensile' (per ogni/tutto il mese) » ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 70 : « Sacrificio mensual ». On trouve aussi cette répartition des signes dans la transcription de *KTU* (Dietrich, Loretz et Sanmartín, 1976, p. 126).

14. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 27 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118.

15. À ce que nous voyons, la traduction sur laquelle Dietrich et Loretz se sont arrêtés, à savoir, « wie man es für *Yerah* gelobt hat » (c'est la traduction que proposent Dietrich et Loretz dans *Deutungen* [1986], p. 101, et Loretz dans *Ugarit* [1990], p. 118 ; dans *Mantik* [1990], p. 21, on trouve une virgule, apparemment fautive, après « *Yerah* »), ne correspond à aucune formulation possible en ougaritique : on n'emploierait pas les deux prépositions *k* et *l* à la suite (Pardee, *UF* 8 [1976], p. 306), et la conjonction n'aurait pas le sens de « wie ».

16. Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 27 (« eine entfernte Parallele »).

17. Voir les commentaires de I Sam. 20:18-29.

Ligne 4'. Les commentateurs qui ont vu en *dt* un renvoi au nom *dbh* ont apparemment accepté l'analyse proposée par les éditeurs du texte, selon laquelle *dbh* serait nom commun féminin<sup>18</sup>. Il n'existe pourtant aucune donnée, à part ce texte, pour appuyer cette analyse<sup>19</sup>. Tout au contraire : le genre masculin de *dbh* est établi par la formule *dbhn ndbh* en RS 1.002:23' (du moins selon l'analyse que nous avons adoptée — voir le commentaire).

Il est donc plus conforme à la grammaire ougaritique de voir en *dt* soit le pluriel (et *dbh* à la ligne 1' serait donc au pluriel), soit le féminin singulier. Selon la seconde explication, l'usage du pronom relatif serait absolu, à savoir sans antécédent explicite dans le texte, et ferait allusion à l'objet même qui porte l'inscription ou à l'organe de la victime que représente ce modèle. On ne connaît pas le mot ougaritique signifiant « poumon » (voir sur *npš* en RS 1.005:12), mais il est vraisemblable que celui-ci soit au duel et qu'il soit donc de genre féminin. La formule ici serait du même genre que *kbd dt* (RS 24.326:1), avec élision du nom désignant explicitement la maquette.

La répétition de *dt* au début du texte occupant le champ III (l. 10'-12') est importante pour trancher entre ces deux analyses : la formule *l k dbh* à la ligne 12' convient-elle mieux à l'analyse de *dt* comme pluriel ou comme féminin singulier ? Selon la première analyse, il s'agirait de « (sacrifices) de N<sup>o</sup>AT et de *Qurwanu*, qui ont valeur de *dbh*-sacrifice » ; selon la seconde, de « ([modèle de] poumon) de N<sup>o</sup>AT et de *Qurwanu*, qui a valeur de *dbh*-sacrifice ». Cette seconde interprétation pose deux problèmes principaux : 1<sup>o</sup> la répétition du renvoi au poumon constituerait avec la ligne 4' une double dédicace du même objet, et 2<sup>o</sup> on ne comprend pas très bien ce que signifierait l'identification des poumons et du sacrifice. On pourrait peut-être expliquer l'aspect double de la dédicace par la forme double que présente l'organe en question, mais on ne trouve pas d'explication évidente de l'identification des poumons et de *dbh*. Par contre, l'analyse de *dt* comme pluriel paraît plus facile au champ III : il est possible de voir en *l k dbh* un renvoi aux directives concernant le *dbh* précédent, à savoir aux lignes 7'-9', où il était question d'un *dbh* commun, où le repas de communion est ordonné explicitement.

Enfin, signalons à l'encontre de l'interprétation de *dt* comme faisant corps avec *dbh* pour constituer une phrase nominale<sup>20</sup> l'argument épigraphique : le scribe a arrêté d'écrire la ligne 3 après le seul mot *dbh* alors que presque tout ce pan de la maquette était vierge. Ensuite, il a incisé le gros trait au-dessus d'où il devait placer la ligne 3', ce gros trait étant caractéristique du début des champs I-III (et apparemment des champs V-VII aussi — le cas du pan 3 semble le contraire : un trait fin précède le texte, qui est suivi par un gros trait)<sup>21</sup>. Cet agencement du texte sur la maquette ôte toute vraisemblance à l'analyse syntaxique qui suppose une coupure après *ndr* (l. 2') et une autre après *nât* (l. 4'). Il en va de même des lignes 9'-10'.

18. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 168 ; cf. Aartun, *BiOr* 33 (1976), p. 286. Parmi les traducteurs de ce texte, seul del Olmo Lete (*Religión* [1992], p. 70), traduit *dt* comme étant au pluriel, sans se prononcer sur le genre grammatical de *dbh*, qu'il traduit comme étant au singulier. Cette absence d'accord du nombre grammatical entre le pronom et son antécédent constitue une difficulté.

19. La forme *dbh̄t* que l'on trouve en RS 24.323 ne peut être prise comme preuve du genre féminin de *dbh*, car il s'agit soit d'un tout autre nom, celui-ci comportant le morphème féminin (ce qui constituerait une preuve que *dbh* est nom masculin), soit du pluriel en -t de *dbh*. Dietrich et Loretz, *ibid.*, ont avancé cette dernière analyse de *dbh̄t* comme preuve du genre féminin de *dbh*, mais sa valeur est nulle, car beaucoup de noms communs masculins en nord-ouest sémitique montrent cette forme du pluriel (Gordon, *UT* [1965], § 8.8). Le nom *dbh* dans la formule *dbh n'mt* à CTA 23:27 est communément interprété comme étant à l'état construit.

20. Analyse syntaxique adoptée par Dietrich et Loretz depuis 1985 : « Ein Schlachtopfer wie für Yerah, [2] das man gelobt hat ; [3] ein Schlachtopfer [4] der Abwehr » (Loretz, *Leberschau*, p. 35 ; cf. Dietrich et Loretz, *Deutungen* [1986], p. 101 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 21 ; Loretz, *Ugarit* [1990], p. 118).

21. Les rapports entre ces traits et les caractéristiques du poumon sont incertains, du moins au pan 1 (Meyer, *Mantik* [1990], p. 270). Quoi qu'il en soit de ces rapports, le fait demeure que sur le pan 1 on trouve un trait au-dessus de chaque champ de texte.

Les données font défaut qui nous permettraient de définir le mot *nât* : s'agit-il d'un anthroponyme <sup>22</sup>, désignant la personne qui présente l'organe en question, ou d'un nom commun désignant la motivation de l'offrande ou de l'extispicine qui lui est associée <sup>23</sup> ? En faveur de la première interprétation on peut citer le fait que *qrwn*, que l'on trouve associé à *nât* à la ligne 11', n'est attesté en ougaritique que comme anthroponyme.

Ligne 5'. Les possibilités d'analyser *ytnt* soit comme anthroponyme <sup>24</sup>, soit comme verbe <sup>25</sup>, se présentent à l'esprit, mais la bonne analyse de *trmn* comme théonyme (voir la remarque suivante) semble les interdire toutes deux et demander l'interprétation comme « don, ce qui est donné » <sup>26</sup>.

Ligne 6'. D'après les textes actuellement à notre disposition, le nom *trmn* n'est attesté que comme théonyme et toponyme, le second dérivé peut-être du premier (voir commentaire de RS 1.001:12), et expliquer ce mot comme étant en rapport avec le verbe *trm* <sup>27</sup> n'est donc qu'une possibilité parmi d'autres. La formule *ytnt trmn* désignera donc le bénéficiaire divin des dons <sup>28</sup>.

Lignes 7'-8'. Certains ont marqué une rupture syntaxique à la fin de la ligne 7' <sup>29</sup>, d'autres l'ont placé après *dbḥ*, faisant des signes {klkl} le début de la phrase suivante. Selon cette seconde division, on peut expliquer les quatre signes {klkl} soit comme relevant de la dittographie, soit comme la répétition voulue de *kl* (*kullu kullu*) <sup>30</sup>, soit comme constituant un seul mot *klkl* (*kulkullu*) <sup>31</sup>. Devant

22. C'était l'avis des éditeurs (Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI [1969], p. 168 [nouvel avis signalé dans la note suivante]), adopté ensuite par plusieurs chercheurs (Herrmann, *UF* 6 [1974], p. 72 ; Aartun, *Partikeln* II [1978], p. 27, 69 ; Xella, *TRU* I [1981], p. 179, 182 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 213, n. 205).

23. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 52 : « (Sacrifice) of free will (?) » ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 : « der Abwehr » ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 : « für die Abwehr » ; idem, *Mantik* (1990), p. 21-26 : « der Abwehr » ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 : « für die Abwehr » ; Watts, *UF* 21 (1989), p. 448 « a seemly offering » ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 70 : « Los de 'lamento' ». Signalons que de ces auteurs seul del Olmo Lete voit dans *dt nât* un nouveau départ, et l'interprétation du terme que proposent les autres n'est donc pas admissible dans le contexte qu'ils entrevoient (voir commentaire de *dbḥ*, l. 1, et de *dt*, cette ligne).

Il est difficile d'accepter l'explication du mot *nât* d'après *nît* (voir Huehnergard, *Vocabulary* [1987], p. 150 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* [1990], p. 24, 26), terme désignant un outil ou une arme (cf. commentaire de RS 4.474:13).

24. C'est surtout le parallèle de forme entre les lignes 4'-5' et 10'-11' qui semble favoriser cette analyse. Voir Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 168 (changement d'avis dans leurs études ultérieures) ; Herrmann, *UF* 6 (1974), p. 72 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 27, 69 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 179, 182 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 213, n. 205.

25. C'est la possibilité de voir en *nât* un nom de femme qui fait penser à cette interprétation (Heltzer, *AION* 33 [1973], p. 94, avec point d'interrogation).

26. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 52 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 24, 28 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 70.

27. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 52. D'après l'*editio princeps*, il s'agirait d'un *Opferterminus* (Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI [1969], p. 168 ; cf. Herrmann, *UF* 6 [1974], p. 72 ; Heltzer, *AION* 33 [1973], p. 94 ; Aartun, *BiOr* 33 [1976], p. 287 ; idem, *StTh* 34 [1980], p. 91 ; Xella, *UF* 11 [1979], p. 838 ; idem, *Religione* [1981], p. 59 ; idem, *TRU* I [1981], p. 179, 182 ; Tarragon, *Culte* [1980], p. 67, 175 ; idem, *TO* II [1989], p. 213), interprétation abandonnée ensuite par les éditeurs (voir la note suivante).

28. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 (1975), p. 558 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 29 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

29. On a pourtant traduit comme s'il s'agissait de *kl dbḥ* : « ... every other kind of sacrifice » (Rainey, *IOS* 3 [1973], p. 53), « all sacrifices » (Heltzer, *AION* 33 [1973], p. 94), « ogni altro *dbḥ* » (Xella, *TRU* I [1981], p. 179), « todo sacrificio » (del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 71, n. 28 – voir aussi plus bas, la note 31).

30. Verreet, *Modi* (1988), p. 137 (les deux *kl* n'étant pas sous le même régime syntaxique) ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 213, n. 207 (« une forme redondante de *kl* »).

31. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 168, 169 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 29 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71 (première traduction – voir plus haut, la note 29). Le nom *klkl*, très rare, n'est attesté qu'en rapport avec des objets inanimés. Le seul texte à peu près sûr est RS 16.382 (*PRU* II 8):10 [[k]klh], où le terme correspond apparemment à *gabbu mimmešu* des textes accadiens. RS 18.031 (*PRU* V

l'impossibilité de rattacher la ligne 9' à la section suivante, comme le font Dietrich et Loretz, (*kl*) *kl ykly* serait en rapport avec *dbh k sprt*<sup>32</sup>, et la meilleure solution serait celle qui prévoit la nécessité de consommer entièrement le sacrifice en repas sacré<sup>33</sup>. Aussi, contre l'analyse des quatre signes comme constituant un seul mot, peut-on compter le fait que l'espace est suffisant pour placer le second {k} sur la surface de ce pan et le {l} aurait pu s'écrire sur le bord — le scribe n'a pas hésité à placer la fin de la ligne 9' sur le bord.

On se demande, pourtant, ce que signifierait *dbh* ici, sans modification, si *dt* à la ligne 4' renvoie à des *dbhm*. Faire du premier *kl* un qualificatif de *dbh* résout ce problème, mais les traductions reflétant cette analyse font montre d'une méprise grammaticale (voir la note 29). Si le nom *kl* peut avoir un usage absolu pour servir de pronom indéfini personnel, comme tel texte semble l'indiquer<sup>34</sup>, on peut identifier le *dbh* ici comme étant celui de tout le groupe auquel appartient N<sup>o</sup>AT, probablement un groupe familial.

Ligne 8'. En ougaritique, le verbe KLY présente le sens de « consommer, user », plutôt que celui d'« accomplir » (cf. commentaire de RS 19.015:1), et il s'agira ici donc du fait de manger la victime du sacrifice<sup>35</sup>, non pas d'accomplir l'acte sacrificiel lui-même<sup>36</sup>. Dans cette phrase on trouve un sujet (*kl*) et un complément d'objet direct (*dbh kl*), et le schème verbal ne sera donc pas le même que dans RS 19.015:1, où nous avons vocalisé *ykl* comme étant au schème-N. La racine étant identifiée comme KLY, l'analyse ici comme schème-D paraît nécessaire<sup>37</sup>. Bien que le verbe soit différent, la formule rappelle celle de RS 24.260:10 *kl ylhbm bh*, « tous en mangeront ».

Ligne 9' *sprt*. Cette forme étant nouvelle, on ne peut savoir s'il s'agit d'un nouveau nom commun, féminin singulier ou pluriel, ou du pluriel du nom connu, à savoir *spr*, « document écrit »<sup>38</sup>. On a noté l'intérêt de cette formule<sup>39</sup> ; soulignons pourtant qu'apparemment aucun des écrits dont il est question ne nous est parvenu. En effet, l'absence de point commun entre ce texte et les rites royaux, et même entre ce texte et les quelques textes paraissant relever du culte populaire, est patente. Le seul texte

59):21 ne semble pas comporter ce mot : notre traduction « et toute la nourriture » (*Le Monde de la Bible* 48 [mars-avril 1987], p. 29) ne reflète pas cette lecture, comme Cunchillos l'a affirmé (*TO II* [1989], p. 356, n. 25), mais la lecture { 'w . à'kl'h'm } (le {w} et le séparateur semblent assez sûrs). Comme l'admettent Dietrich et Loretz (*Mantik* [1990], p. 29, n. 168), {klkl} en RS 17.125 (*PRU II* 152) II:9 se trouve dans un texte endommagé ne permettant aucune interprétation du mot.

32. Tarragon, *TO II* (1989), p. 213. Sans adopter la syntaxe des lignes 9'-10' proposée par Dietrich et Loretz, del Olmo Lete fait de *dbh k sprt* une entrée indépendante (*Religión* [1992], p. 71), interprétation qui laisse entendre que les autres sacrifices n'étaient pas accomplis selon les écrits. Il paraît plus logique de penser que *k sprt* porte sur le fait très particulier, à en juger d'après le nombre réduit de mentions dans ces textes, de définir explicitement les participants au repas sacrificiel.

33. Tarragon, *ibid.* Sinon, il s'agirait soit des personnes participant au repas : « chacun, chacun consommera le sacrifice », soit de prendre le seul mot *klkl* pour un adverbe (del Olmo Lete, *ibid.* : « del todo » ; sa seconde traduction [cf. la note 29] a été critiquée plus haut).

34. Par ex., *CTA* 17 VI:38 *mt kl àmt*, « je mourrai de la mort de tout le monde ». C'est plus clair en hébreu biblique, cf. *BDB*, p. 482.

35. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 35 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; *idem*, *Mantik* (1990), p. 21, 29 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 332 ; *idem*, *Modi* (1988), p. 137-38 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 213 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

36. Dietrich et Loretz, *Ugaritica VI* (1969), p. 168, 169 (premier avis, voir la note précédente) ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 ; Xella, *TRU I* (1981), p. 179. Analysant le verbe comme étant au passif, Rainey hésite entre les deux interprétations du passage : « The sacrifice shall be completed (consumed) ... » (*IOS* 3 [1973], p. 53).

37. Contre certains des auteurs cités à la note 35 : voir en particulier Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 294-96 ; Verreet, *Modi* (1987), p. 138, n. 43 (pour certains, l'interprétation syntaxique du passage permet l'analyse de *ykly* comme étant au passif). Concernant l'identification de la racine, voir commentaire de RS 19.015:1 — une fois constatée la parenté entre *ykly* ici et les formes attestées dans les textes administratifs, il ne peut guère rester de doute que la forme transitive soit au schème-D.

38. Tarragon, *Culte* (1980), p. 58.

39. Voir Xella, *TRU I* (1981), p. 182 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 29, 71 (mais nous n'acceptons pas le rapport d'opposition que le savant espagnol voit entre cette formule et les lignes précédentes — voir plus haut, la note 32) ; Milgrom, *Leviticus* (1991), p. 305.

rituel où il est indiqué que tous sont libres de participer au repas sacrificiel est le très particulier RS 24.260, où le verbe est LHM (l. 10).

Ligne 11'. Le seul mot *qrwn* que l'on connaisse est l'anthroponyme<sup>40</sup>, et on n'aurait pas pensé trouver ici un mot désignant une offrande si la forme des lignes 10'-11' ne ressemblait à celle des lignes 4'-5', paraissant indiquer un parallèle entre *ytnt* et *qrwn*. L'interprétation comme anthroponyme a par conséquent été abandonnée en faveur d'une analyse qui y voit soit une forme de la racine QRY, attestée en ougaritique avec l'acception de « présenter une offrande »<sup>41</sup>, soit une variante phonétique pour *qrbn*<sup>42</sup>, mot inconnu en ougaritique mais qui en araméen et en hébreu désigne une « offrande ». Le parallèle avec les lignes 4'-5' est pourtant incomplet, car il manque ici le théonyme qui suit *ytnt* à la ligne 6'. La structure de cette formule étant différente, il nous semble de bonne méthode de ne pas s'appuyer sur des explications de valeur incertaine lorsque l'interprétation comme anthroponyme ne pose aucun problème.

Ligne 12'. L'interprétation du *l* comme constituant la particule d'affirmation remonte à l'*editio princeps*<sup>43</sup>; d'autres tentatives d'explication n'ont pas donné de résultats satisfaisants<sup>44</sup>. La fonction de la particule ici paraît être celle de classer les sacrifices auxquels *dt* fait allusion : ceux-ci sont *k dbh*. Que signifie ce pléonasme ? L'explication qui se conforme le mieux à la structure de ce texte semble être celle qui voit ici un renvoi à la rubrique précédente, où le *dbh kl* était un sacrifice indépendant de ceux qu'indique *dt* (l. 4' et 7'). La fonction de *l k dbh* ici serait d'indiquer que les sacrifices de N'AT et de *Qurwanu* devaient servir, non pas au seul usage de ces deux personnes, mais à un repas de communion auquel participeraient tous ceux qu'indique le mot *kl* aux lignes 7', 8'.

Ligne 13'. Concernant l'absence d'une ligne au-dessus de celle-ci et où l'on pourrait lire le mot *dbh*<sup>45</sup>, voir la remarque textuelle.

Ligne 14'. L'état du texte ne permet pas de dire si *bnš* dénote une seule personne ici ou s'il est collectif (cf. *bnš* et *bnšm* dans RS 18.041:8, 30'). Aussi aux lignes 23' et 26' la forme du nom est celui du singulier. Concernant la signification de l'emploi du terme dans ce texte, voir le commentaire de la ligne 23'.

Lignes 15'-17'. Le fait que le texte au champ VII commence par un nom désignant la victime sacrificielle indique que le premier signe ici peut vraisemblablement constituer le mot š, « bœuf »<sup>46</sup>. Par contre, l'absence dans ce texte de termes désignant les types de sacrifices, comme dans les autres

40. Gröndahl, *PTU* (1967), p. 279 (forme allongée de *qrw*, les deux noms étant variantes de *krw*, *krwn*). Voir Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 169 (explication abandonnée ensuite : voir la note 42) ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 179, 182 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 213, n. 205.

41. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 53. On remarquera que cet usage de √QRY n'est pas encore attesté dans les textes en prose.

42. Dietrich et Loretz, *UF* 16 (1984), p. 66 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 25, 30 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71. L'hypothèse selon laquelle /b/ et /w/ seraient allophones en ougaritique n'est fondée sur aucune donnée certaine provenant des textes écrits dans cette langue et elle paraît pourvue de valeur.

43. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 169 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 53 ; Aartun, *Partikeln* II (1978), p. 166 ; Huehnergard, *JAOS* 103 (1983), p. 583, n. 119. Cf. Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 30 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 179 (sans commentaire) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

44. Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 : « for You (or 'instead of You') » ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 214, n. 208 : « Il y aurait double préposition » (la préposition composée *k l* est inconnue jusqu'ici en ougaritique : voir plus haut, la note 15).

45. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 21, 30-31 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 118 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71 (insère la ligne sans modifier le numéro aux lignes suivantes).

46. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 170 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 22, 31 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 179, 182 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 214 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

textes d'extispicine, introduit un élément de doute quant à la restitution du mot suivant comme *šrp*, alors que les données épigraphiques semblent interdire la restitution à la ligne du dernier élément de la formule *šrp w šlmm*<sup>47</sup>. Cela étant, calquer cette ligne sur la ligne 20' indiquerait la restitution d'un théonyme, tel {ʾšl[pš]}, après *š* à la ligne 15'.

La restitution de *dt* au début de la ligne 17'<sup>48</sup> ne trouve pas d'appui épigraphique (voir la remarque textuelle), et celle de *dt nāt*<sup>49</sup> ne nous semble pas convenir à la structure du texte. On se souviendra que le mot *dbḥ* s'est retrouvé plusieurs fois vers la fin d'un champ au pan 1.

Ligne 18'. Le mot *yph*, pour lequel aucune interprétation évidente n'existait de toute façon, disparaît (voir la remarque textuelle). {ypy} doit appartenir à la racine YPY, mais l'état du texte ne permet pas de dire s'il s'agit du mot YP- qui revient plusieurs fois dans RS 1.002, suivi ici d'un mot commençant par {y}, ou d'une autre forme dérivée de cette racine.

Ligne 20'. La structure de cette ligne semble suivre celle de *ynt trmn* (l. 5'-6'), à savoir « victime + théonyme = bénéficiaire divin »<sup>50</sup>. On pourrait envisager que *tr* soit épithète de *Dagan*, mais plusieurs faits semblent aller à l'encontre de cette analyse : (1) aucune rubrique ne commence par un théonyme; (2) le texte du champ V commence vraisemblablement par un nom désignant la victime sacrificielle; (3) le sacrifice du *tr* paraît établi par RS 1.019:8 et se rencontre peut-être dans RIH 78/16:7' aussi; (4) si les rapports entre *ʾilu*, *Baʾlu*, et *Dagan* laissent ouverte la possibilité que ce dernier dieu ait porté l'épithète de « taureau », cela n'est pas attesté; (5) il nous paraît invraisemblable que l'épithète se trouve dans ce texte banal.

Ligne 21'. Si, à cause de l'état de l'objet, il n'est pas certain que la « maison » en question soit le temple de *Dagan*, cela paraît néanmoins plausible<sup>51</sup>.

Le fait que le séparateur se rencontre rarement dans ce texte, deux fois précédé de la particule {k}, fait pencher pour la restitution de {ʾs[prt]} ici, à l'instar de la ligne 9'. Nous ne voyons pas d'explication pour cet usage rare mais apparemment stéréotypé.

Ligne 22'. L'état du texte ne permet pas de dire si *l* est la préposition, désignant l'attribution<sup>52</sup>, ou la particule affirmative, désignant la classification (le parallèle avec la ligne 12' n'est que partiel).

Lignes 23'-27'. Le nouvel agencement de ces lignes proposé ici présente deux avantages : 1° il rend meilleur compte de l'organisation du texte sur la maquette (en lisant toutes les lignes qui ont la même orientation sur l'objet avant les deux qui ont l'orientation contraire); 2° il permet d'interpréter les deux occurrences de la formule *yqh* 'z comme appartenant à une séquence de formules, plutôt que d'exister indépendamment l'une de l'autre. Le principal inconvénient que présente notre solution est qu'elle ne rend pas compte du champ anépigraphe qui se trouve entre nos champs IX et X (le champ « i » des éditeurs). Remarquons que, ce champ étant anépigraphe (voir la remarque textuelle), le même problème se présente à n'importe quel agencement de ces lignes, bien que, nous l'admettons, le

47. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 126 (la forme indiquée ici est *šlm*); Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 81; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101; idem, *Mantik* (1990), p. 22, 31; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119; Xella, *TRU* I (1981), p. 178, 179, 182; Tarragon, *TO* II (1989), p. 214; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

48. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 166, 170; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 126; Xella, *TRU* I (1981), p. 178; Tarragon, *TO* II (1989), p. 214; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

49. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 22, 31.

50. Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 52-53; Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 126; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101; idem, *Mantik* (1990), p. 22, 31; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119; Tarragon, *Culte* (1975), p. 175; idem, *TO* II (1989), p. 214; Xella, *TRU* I (1981), p. 179, 182; idem, *UF* 13 (1981), p. 329; Pardee, *JNES* 48 (1989), p. 42; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

51. Cf. Yon, *RSO* VI (1991), p. 280.

52. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 171; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101; idem, *Mantik* (1990), p. 22; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 (*dbḥ* serait l'infinitif); Xella, *TRU* I (1981), p. 179; Tarragon, *TO* II (1989), p. 214; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 71.

problème soit un peu moins aigu si les lignes 24'-25' constituent une section indépendante des autres. La meilleure explication de ce champ « vide » sera probablement celle qui mettra le fait en rapport avec la signification des traits sur ce pan de la maquette, car certains au moins semblent correspondre à la physionomie du poumon<sup>53</sup>. À notre avis les avantages que nous avons énumérés l'emportent sur le problème que pose ce champ anépigraphé.

Quant aux rapports entre les « champs », le fait que la fin de la ligne 23' arrive au bord de la maquette indique que ce texte pourrait, à la rigueur, continuer dans le champ IX (voir le commentaire), alors que l'espace anépigraphé à la fin de la ligne 25' indique clairement que les lignes 24'-25' constituaient une apodose indépendante de celle aux lignes 26'-27'. Il n'est donc pas loisible d'envisager une interprétation syntaxique de *bt* à la ligne 26' qui y verrait un génitif dépendant du dernier mot à la ligne 25'.

Ligne 23'. Nous adoptons l'interprétation de *mt* comme signifiant « homme »<sup>54</sup>, plutôt que « la mort » (qu'il s'agisse du nom commun ou du théonyme)<sup>55</sup>, parce que la première protase envisage des actes de guerre, aussi bien que l'interprétation de *y'l* comme provenant de la racine 'LY, « monter »<sup>56</sup>, plutôt que de la racine '(W)L, « être méchant »<sup>57</sup>, car l'attestation de cette racine en ougaritique n'est pas encore certaine<sup>58</sup> alors que le verbe 'LY s'emploie couramment dans les langues nord-ouest sémitiques pour désigner l'arrivée d'une armée à l'attaque d'une ville. Dans la mesure où cette question est liée à l'interprétation de *bnš*, on peut dire que, si ce mot sert de complément d'objet direct de *y'l*, on préférera de loin l'interprétation d'après la racine 'LY, car les verbes de mouvement ont souvent un complément à l'accusatif<sup>59</sup>, alors que '(W)L est statif en hébreu. Cependant, on peut également envisager la possibilité que *bnš* appartienne au texte du champ suivant : si en principe on préfère voir une rupture syntaxique à la fin de chaque champ de texte, le fait que la ligne 23' se termine au bord de la maquette permet de penser qu'ici c'est cette réalité matérielle qui a dicté le départ sur une nouvelle ligne.

53. Meyer, *Mantik* (1990), p. 270.

54. Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 212 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 22, 35-37 (nouvelle interprétation par rapport aux études antérieures – voir note suivante) ; idem, *UF* 22 (1990), p. 63 ; Janowski et Wilhelm, *OBO* 129 (1993), p. 131 (changement d'avis de la part de Janowski – voir note suivante).

55. Dahood, *Psalms* I (1965), p. 215 ; idem, *Or* 34 (1965), p. 85 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.773 ; Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 171 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 (« Not [!] ») ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119 (de même) – changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1990, voir la note précédente ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 ; Aartun, *BiOr* 33 (1976), p. 287 ; idem, *Partikeln* II (1978), p. 96 ; Pardee, *UF* 8 (1976), p. 294 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 180 ; idem, *SEL* 10 (1993), p. 67, n. 31 ; Janowski, *Sühne* (1982), p. 214 (changement d'avis en 1993 – voir la note précédente) ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 77-78 ; Saracino, *AION* 44 (1984), p. 551 ; del Olmo Lete, *Diez Macho* (1985), p. 293 ; ibid., *Religión* (1992), p. 72, 234 ; Heider, *Molek* (1985), p. 140 ; Smith, *UF* 18 (1986), p. 321 ; idem, *Baal Cycle* (1994), p. 76 ; Verreet, *UF* 17 (1986), p. 327 ; idem, *Modi* (1988), p. 220 ; idem, *Bib* 72 (1991), p. 295 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 215. Remarquons en passant qu'il serait illégitime de faire appel à l'absence du théonyme *mt* dans ces textes de la pratique comme argument contre l'interprétation qui voit ici « la mort/Môtu », car il ne s'agirait pas de présenter une offrande à la divinité, et, de toute façon, il pourrait s'agir de l'usage du nom commun dans une expression métaphorique (on sait que la ligne de démarcation entre la personnification d'une abstraction et son introduction au « panthéon » est flottante).

56. Dahood, *Psalms* I (1965), p. 215 ; idem, *Or* 34 (1965), p. 85 ; idem, *RSP* III (1981), p. 16 ; Gordon, *UT* (1965), § 19.773 ; Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 171 (changement d'avis en 1985 – voir la note suivante) ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 94 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 ; Aartun, *BiOr* 33 (1976), p. 287 ; idem, *Partikeln* II (1978), p. 96 ; Pardee, *UF* 8 (1976), p. 294 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 180, 183 ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 78, 87, 94 ; Saracino, *AION* 44 (1984), p. 551 ; Cunchillos, *Syria* 62 (1985), p. 212 ; Smith, *UF* 18 (1986), p. 321 ; idem, *Baal Cycle* (1994), p. 76 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 215 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 72, 234.

57. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 22, 36 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 220 ; idem, *Bib* 72 (1991), p. 295 ; Janowski et Wilhelm, *OBO* 129 (1993), p. 131.

58. Cf. De Moor, *JNES* 24 (1965), p. 358 ; Verreet, *Modi* (1988), p. 219, 220.



On a beaucoup écrit au sujet de la morphologie du verbe 𐤒𐤕𐤔<sup>60</sup> ; bornons-nous ici à dire que l'orthographe en {û} n'a rien de remarquable s'il s'agit d'un passif, et qu'il n'est donc pas nécessaire de chercher un sujet inexprimé dans le texte pour permettre l'analyse de 𐤒𐤕𐤔 comme actif<sup>61</sup>.

La raison précise pour l'emploi ici de *bnš* nous échappe. On croit percevoir une opposition de sexe entre ce mot et *āt* (champ « X »), mais dans *bnš* c'est le choix d'un terme désignant des personnes occupant un niveau social relativement bas qui fait réfléchir. D'après la lettre RS 1.018 (CTA 55), on sait qu'il est possible de charger des *bnš* de tâches cultuelles, car là il s'agit de confier des statuettes divines à deux membres du personnel. On conclura que certains membres de la classe administrative, qu'ils soient attachés directement aux sanctuaires ou au service privé des officiants cultuels, étaient responsables d'effectuer certaines tâches qui allaient jusqu'à manipuler les choses saintes.

Ligne 24'. La différence de genre grammatical entre *āt*<sup>62</sup> et *yqh* indique que le premier mot n'est pas le sujet du verbe<sup>63</sup>, à moins que *āt* ne constitue qu'un élément d'un sujet composé (le signe précédent pourrait être {w}) — voir la remarque textuelle). Le complément d'objet direct est, comme à la ligne 26', la chèvre<sup>64</sup>. On conclura qu'au début de la ligne se trouvait un indice analogue à *bt* au début de l'apodose suivante. Jusqu'à quatre signes ont pu disparaître au début de la ligne (si la marge gauche était la même qu'à la ligne 23'). Concernant la présence de « femme(s) » ici, voir le commentaire des lignes suivantes (il semble y avoir une opposition entre hommes et femmes, comme dans RS 1.002, plutôt qu'un rôle tout particulier dévolu à une femme). L'opposition « hommes – femmes » dans ce passage trouve son parallèle dans le texte oniromantique RS 18.041, où, à la ligne 30', *bnšm āt* est l'une des catégories répertoriées. Comme nous l'avons dit dans notre commentaire du texte oniromantique, *bnš(m)* semble correspondre en gros à *awīlum* en accadien (cf. surtout les lois d'Hammurabi), et *āt* semble lui correspondre pour désigner les femmes de condition sociale libre.

Le sens précis de LQH ici est difficile à cerner, car la suite du texte a disparu. Aux lignes 26'-27' ce verbe est suivi par 𐤒𐤕𐤔, et on a interprété *yqh* en fonction du sens prêté à *yhdy*, soit « prendre pour abattre en vue d'extispicine », soit « prendre pour chasser » (voir commentaire de la ligne 27'). L'usage de LQH en RS 13.006:4, 6, pour exprimer la « prise » d'un chevreau en vue du sacrifice permet de conjecturer la même interprétation ici, et on peut envisager qu'un terme désignant le sacrifice se trouvait au début de la ligne 25'. Ou encore, le fait qu'il était question de sacrifice depuis le début du texte suffit peut-être pour soutenir qu'il en va de même ici (la difficulté de cette hypothèse est que l'ordre de la rédaction des textes est inconnu).

On ne peut savoir s'il s'agit d'un simple sacrifice ou d'un sacrifice en vue de l'extispicine. Vu l'objet portant ces inscriptions, on a souvent pensé à la seconde explication<sup>65</sup>, mais une fois *mrḥqm*

59. Pardee, *UF* 8 (1976), p. 294

60. Cf. Tropper, *UF* 22 (1990), p. 367, et les études signalées dans *AfO* 34 (1987), p. 368-69.

61. Verreet, *Modi* (1988), p. 220 (« die Krankheitsdämonen »). Cf. idem, *Bib* 72 (1991), p. 295, où l'existence d'un nouveau mot signifiant « Schicksal » est postulé pour que 𐤒𐤕𐤔 ait un sujet explicite dans le texte.

62. Rien n'indique qu'il s'agisse ici d'une divinité (del Olmo Lete, *Diez Macho* [1985], p. 286, avec point d'interrogation ; interprétation implicitement abandonnée dans *Religión* [1992], p. 72).

63. Contre Xella, *TRU* I (1981), p. 180 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 (cf. del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 72, n. 36).

64. Le sens du passage ne semble pas conforter l'interprétation de 'z comme « le fort » (Saracino, *AION* 44 [1984], p. 551 ; cf. Schaeffer, *AfO* 20 [1963], p. 215). En effet, RS 24.266 *verso* ne permet pas de penser qu'on aurait « pris » (le verbe LQH ne signifiant pas « se saisir de ») l'ennemi « fort ». Aucun texte n'appuie le sens de « fortress » qu'on a proposé pour expliquer 'z ici (Dahood, *Or* 45 [1976], p. 328, n. 1 ; idem, *RSP* III [1981], p. 98). En 1990 del Olmo Lete a jugé « poco probable el valor 'cabra' » en raison du parallélisme qu'il pense trouver avec *mt* (*AuOr* 8, p. 188), mais en 1992 il a traduit par un mot désignant le chevreau (*Religión*, p. 72).

65. Fronzaroli, *JSS* 16 (1971), p. 216 ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 95 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 ; Cunchillos, *AEPHER* 88 (1979-80), p. 238 ; Tarragon, *Culte* (1980), p. 37, 41 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 180,

bien compris (voir le commentaire de la ligne 27'), rien n'oblige à interpréter *yqh* 'z dans un sens divinatoire. Une conclusion paraît certaine : l'absence de mention d'un fait anatomique du poumon, tant ici qu'aux lignes 26'-27', indique que ce texte ne constitue pas un présage fondé sur l'examen du poumon dont la maquette porte cette inscription. Le « si » de notre texte concerne simplement un événement éventuel, non pas un fait de l'extispicine. Cette structure indique en même temps que ces lignes n'ont pas trait à des circonstances de la vie qui auraient mené à solliciter une intervention divinatoire (certains des textes sur maquettes de foie semblent, au contraire, relever de précisément de genre de circonstances — voir notre commentaire). Le texte des lignes 23'-27' n'a donc pas de rapport direct avec le poumon. Cela étant, la présence même de l'inscription sur poumon ne nous aide pas à savoir si la directive qu'exprime ce texte enjoint d'accomplir un sacrifice ou de conduire un examen selon l'art de l'extispicine. Toutefois, ce fait et les faits philologiques que nous citons pour expliquer le texte permettent de croire qu'il s'agit d'un sacrifice (*dbh*) dont on a examiné au moins le poumon. S'il s'agit bien d'un sacrifice, on remarquera l'absence ailleurs dans ces textes du sacrifice de la chèvre aussi bien que la rareté d'autres mots désignant des caprins (seulement *gdy*, dans un texte apparemment étranger au culte royal : RS 13.006:4 ; l'usage plus fréquent de *šin* permet pourtant de penser que le sacrifice de la chèvre n'était pas tout à fait étranger au culte royal). Ainsi, la mention explicite de la chèvre semble signaler un événement rituel particulier, peut-être comportant un aspect archaïque, le sacrifice de la chèvre étant plus courant à Mari <sup>66</sup>.

Ligne 26'. La fausse lecture du troisième signe a obscurci l'interprétation de cette ligne : il ne s'agit pas des « fils des hommes », comme on l'a cru d'après la lecture {bn bnš} que l'on trouve dans toutes les études de Dietrich et Loretz (et Sanmartín), mais de la particule présentative *hn* <sup>67</sup>. La syntaxe de cette apodose présuppose donc un nouveau départ, par rapport à l'apodose précédente, et *bt* pourrait être en opposition à une entité nommée au début de la ligne 25'. L'état du texte ne permet pas de dire si cette « maison » désigne un temple <sup>68</sup>, le palais royal <sup>69</sup>, ou la maison privée (il s'agirait d'un collectif : « dans chaque maison, les hommes prendront ... ») <sup>70</sup>.

Ligne 27'. On a généralement analysé *yhdy* comme étant dérivé de la racine signifiant « voir » <sup>71</sup>, étymologie qui paraît conforme à l'usage ougaritique, ce verbe étant attesté plusieurs fois, de l'avis de

183 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 329 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 215 ; Meyer, *Mantik* (1990), p. 271 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 70, 72, n. 39, p. 234.

66. Cf., par ex., *ARM* 23 : 268, 285, 287, 289, 311, 316, 321, 322, 331. Pourtant, on ne trouve pas trace ici du lien entre le sacrifice de la chèvre et une cérémonie d'alliance que l'on trouve à Mari (on n'a pas tout de suite reconnu le mot dans ce contexte car il était écrit phonétiquement dans le premier texte publié ; cf. Von Soden, *Or* 22 [1953], p. 197 ; idem, *AHW*, p. 339 ; Held, *BASOR* 200 [1970], p. 33, 39-40 ; Sasson, *VT* 26 [1976], p. 202, 204 ; idem, *NABU* 1/2 [1987], p. 22 ; Tadmor, *Humanizing* [1982], p. 135 ; Charpin, *MARI* 7 [1993], p. 182-86).

67. On pourrait rattacher ces signes à *bt* pour lire *bthn*, « leur maison (l'antécédent étant féminin pluriel) », mais l'avantage de découvrir un lien avec l'apodose précédente (*ātt*, l. 24') semble moins important que l'inconvénient que semble présenter le fait que les deux apodoses auraient pour centre des femmes — on s'attend à trouver ici le même équilibre entre les hommes et les femmes que dans RS 1.002.

68. Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119 (changement d'avis par Dietrich et Loretz en 1990 — voir la note suivante).

69. C'est la nouvelle interprétation de Dietrich et Loretz, *Mantik* (1990), p. 22, 36 (voir la note précédente ; la nouvelle interprétation n'est pas commentée en détail, mais elle est apparemment liée à la nouvelle interprétation de *mt* comme signifiant « Mann, Krieger, Held » — voir les notes 54, 55).

70. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 72, 234 « la familia de un particular » (= {bt bn bnš}).

71. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 172 (changement d'avis en 1985 — voir la note 73) ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 95 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 ; Dahood, *Or* 45 (1976), p. 328, n. 1 ; idem, *RSP* III (1981), p. 98 ; Cunchillos, *AEPHER* 88 (1979-80), p. 238 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 180, 183 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 329 ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 18, 69, 75-76, 77-78, 82, 86, 87, 93-94 ; Smith, *UF* 18 (1986), p. 321 ; idem, *Baal Cycle* (1994), p. 76 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 215 ; Verreest, *Bib* 72 (1991), p. 295 (changement d'avis — voir la note 73) ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 72, 234. Pour certains de ces auteurs *hdy* serait un terme technique servant à exprimer l'extispicine (remarquons en passant que cette explication ne recouvre pas la proposition d'Aartun de trouver une racine *mediae infirmae* signifiant « examiner » en ougaritique — voir la note suivante).

certain<sup>72</sup>. Un verbe HDY, « chasser », n'est pas attesté en ougaritique, et *yhdy* dans notre texte, qui s'écrit donc avec -y final, est conforme à la racine signifiant « voir », non pas à l'étymologie citée, à savoir HDW en arabe<sup>73</sup> (on sait que III-w devient le plus souvent III-y en ougaritique, mais dans ce cas HDY semble déjà attesté dans le sens de « voir »). D'ailleurs le sens du verbe arabe n'est pas parfaitement conforme à l'hypothèse, étant de « faire marcher (les chameaux) ». La motivation de cette explication est le désir d'établir un parallèle avec Lévitique 16, où il est question du rite annuel d'expiation. Mais là l'animal en question est le bouc (*šā'ir*), non pas la chèvre comme ici<sup>74</sup>. De plus, le verbe du texte hébraïque est *šillah*, « éconduire », et le bouc est chassé dans le désert (*hammidbārāh*). Il n'existe donc aucun lien de vocabulaire entre les deux textes. Mais ce qui est plus important, c'est que le texte ougaritique ne trahit aucune préoccupation liée à l'expiation : on ne trouve point de mention de péché, ni de moyens d'ôter le péché. Les liens entre les deux textes se réduisent donc à l'espèce de l'animal dont il est question dans les deux textes et à l'étymologie douteuse de *yhdy*<sup>75</sup>.

Que signifie le fait que l'auteur de texte a ici utilisé le verbe HDY au lieu d'un autre ? La présence du verbe PHY dans une lettre (*PRU* II 17:3), comme dans la version ougaritique du traité entre Niqmaddou et Šoupilouliouma (*CTA* 64:15), semble indiquer que celui-ci est le verbe normal désignant en prose l'acte de « voir ». L'usage de HZH en hébreu a inspiré l'interprétation de notre texte comme ayant trait à une façon spéciale de voir, en l'occurrence, l'extispicine<sup>76</sup>. Pourtant, en ougaritique, le verbe connote le simple fait d'apercevoir par les yeux (// 'N en poésie). On hésitera donc à donner à cet usage un sens extrapolé de l'hébreu au lieu de se fier à l'usage ougaritique. En tout cas, le fait de voir quelque chose « au loin » ne pose pas de problème, car dans le texte de 'AQHT, le père du héros voit les rapaces *b' rpt*, « dans les nuages », c'est-à-dire assez loin de lui (voir plus haut, la note 72).

Il est probable que *mrhqm* ne signifie pas tant l'éloignement dans le temps<sup>77</sup> que, suivant le sens de la préformante -m et l'usage normal dans les lettres de la forme *mrhqt*, l'éloignement dans l'espace<sup>78</sup>. Cela étant, on se demande ce que les personnes en question devaient voir « au loin ». On peut penser qu'il s'agit de l'ennemi qui est parti, au lieu d'investir la ville (« (le) voir au loin » ≈ « (le) voir s'éloigner »).

72. Cf. Verreet, *Modi* (1988), p. 40, 66, et les éléments bibliographiques rassemblés dans *AfO* 34 [1987], p. 395. Ce sens paraît supérieur à celui d'« examiner » pour une racine éventuelle *mediae infirmae* que propose Aartun (*BiOr* 33 [1976], p. 288) pour expliquer *CTA* 19 II:105-6, III:120-21, 134-35, car il s'agit là de « voir » des rapaces qui volent dans les airs. La forme *thdy* (*CTA* 3 II:24) établit la troisième radicale, car le parallélisme avec *t'n*, « voir », permet de prêter le même sens général à *thdy*.

73. Aartun, *BiOr* 33 [1976], p. 287-88 ; idem, *Partikeln* II (1978), p. 50, 76, 165 ; cf. idem, *StTh* 34 (1980), p. 91-93 ; Janowski, *Sühne* (1982), p. 215 ; Janowski et Wilhelm, *OBO* 129 (1993), p. 131 ; Saracino, *AION* 44 (1984), p. 551 ; Loretz, *Leberschau* (1985), p. 36-49 ; Dietrich et Loretz, *Deutungen* (1986), p. 101 ; idem, *Mantik* (1990), p. 22, 37 ; Loretz, *Ugarit* (1990), p. 119 (sans donner son avis sur le mot *yhdy*, Pope, dans sa recension de ce livre, accepte l'interprétation générale que l'on y trouve : *JAOS* 113 [1993], p. 112) ; Verreet, *Modi* (1988), p. 165 (changement d'avis en 1991 – voir la note 71).

74. Il s'agit toujours de deux mots différents, même si 'z ne désigne pas forcément le caprin femelle (cf. Milgrom, *Leviticus* [1991], p. 213, 248, 427).

75. La mention de la femme à la ligne 24' est, nous semble-t-il, trop ambiguë dans ce passage en mauvais état pour établir l'existence d'un lien entre ce texte et certain texte hittite où il est question d'expiation, d'une femme et d'un caprin (Loretz, *Ugarit* [1990], p. 117-19 ; Pope, *JAOS* 113 [1993], p. 112), texte qui montre des parallèles avec le Lévitique 16.

76. Voir les auteurs cités aux notes 65, 71 et 73.

77. Dietrich et Loretz, *Ugaritica* VI (1969), p. 172 (changement d'avis en 1985 – voir la note suivante) ; Fronzaroli, *JSS* 16 (1971), p. 216 ; Heltzer, *AION* 33 (1973), p. 95 ; Rainey, *IOS* 3 (1973), p. 51 ; Herrmann, *UF* 6 (1974), p. 72 ; Pardee, *UF* 8 (1976), p. 315 ; Cunchillos, *AEPHER* 88 (1979-80), p. 238 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 180, 183 ; Mallon, *Ugaritic Verb* (1982), p. 69, 75-76, 77-78 ; Smith, *UF* 18 (1986), p. 321 ; idem, *Baal Cycle* (1994), p. 76 ; Tarragon, *TO* II (1989), p. 215 ; Verreet, *Bib* 72 (1991), p. 295 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 72 (n. 39), 234 ; Watson, *AuOr* 10 (1992), p. 234.

78. C'est l'interprétation de ceux qui voient en *yhdy* un verbe signifiant « chasser » (voir la note 73).

*Conclusions générales*

L'absence de données concernant l'ordre de rédaction des trois pans de texte interdit toute conclusion ferme quant au sens général de ce texte. Il paraît clair que les deux premiers pans (selon la numérotation traditionnelle) ont trait à plusieurs sacrifices, qui sont les « sacrifices du mois » (l. 1') et dont au moins un est le fruit d'un vœu (l. 2'). On n'a que peu d'informations concernant les victimes et les bénéficiaires divins de ces sacrifices. Au troisième pan, on trouve trois champs de textes où il est question d'une attaque contre une ville. Pour parer à cette attaque, on doit prendre une chèvre, vraisemblablement en vue de la sacrifier et de tirer des présages de l'examen de ses entrailles. Pourtant, fait décevant, on ne trouve ni ici ni aux deux premiers pans de textes, de mention explicite de la maquette portant ces inscriptions, de l'organe représenté par la maquette, ou de l'acte même d'extispicine. Tout lien précis entre cette maquette et l'un ou l'autre des sacrifices mentionnés, voire entre la maquette et les textes au pan 3, n'est donc que conjecture <sup>79</sup>. Pourtant, la comparaison avec RS 19.015 montre un si grand nombre de différences entre les deux textes que la conjecture d'un rapport ponctuel entre la maquette et les textes que porte celle-ci paraît beaucoup plus plausible que l'hypothèse selon laquelle ce texte serait un registre quasi administratif comme le texte de la dix-neuvième campagne <sup>80</sup>.

---

79. On peut tout de même dire que, si la maquette reflète par sa taille l'organe qu'il reproduit, il est trop petit pour représenter un poumon de taureau.

80. Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 188 ; cf. idem, *Religión* (1992), p. 72.

## Chapitre 52 : RS 24.284

RS 24.284 = DO 6617 = *Ugaritica* VII, p. 135-38 = *KTU* 1.130

Fig. 26

*Dimensions* : hauteur 95 mm ; largeur 80 mm ; épaisseur 30 mm.

*Autres exemplaires du texte* : RS 24.253:3-18 — et RS 1.009:11-18 dans la mesure de sa conservation — montrent le même plan fondamental que celui de ce texte, mais il existe un grand nombre de variantes entre ce texte et les deux autres.

*État* : La forme de la tablette est entière et on trouve des vestiges certains de presque toutes les lignes, le seul problème étant posé par le texte sur la tranche inférieure, où aucun signe copiable n'est visible aujourd'hui. Pourtant, la surface des trois quarts du *verso* a disparu et le *recto* n'est pas en parfait état.

*Caractéristiques épigraphiques* : D'après l'inclinaison des clous verticaux vers la gauche, on peut supposer que le scribe était gaucher et, d'après plusieurs formes de signes inhabituelles, qu'il était débutant. Il inscrivait les clous verticaux avec peu de pivotement, selon l'habitude de la plupart des scribes responsables des tablettes de la Maison dite « du prêtre aux modèles de poumon et de foies ».

Un des principaux problèmes épigraphiques de ce texte est posé par le signe {t}, qui revient apparemment deux fois à la ligne 4 (19). La première fois on ne voit qu'une petite trace, mais dans l'autre cas il semble que l'on voie les deux clous caractéristiques du {t} mais posés de façon très insolite, à savoir, non pas directement l'un sur l'autre pour former une étoile à six branches, ni en une seule impression mais avec pivotement du calame (le {t} « trilobé »), mais avec un écart sensible entre le centre de chaque clou. Le résultat en est un signe qui n'appartient à aucun des systèmes épigraphiques connus (voir notre copie). De plus, la lecture de la ligne 4 (19) que donnent ces deux {t} pose de graves problèmes de compréhension (voir le commentaire). Pourtant, nous ne voyons pas d'autre solution épigraphique à ce problème. Qu'il puisse s'agir d'une simple étourderie de la part du scribe voulant inscrire des {t} semble clair d'après certains {t} dans CTA 21 A, où le {t} épouse d'ordinaire la forme classique à six branches, surtout le second {t} à la ligne 7<sup>1</sup>. Par l'examen rigoureux d'autres tablettes, on pourrait peut-être en trouver d'autres exemples.

Une autre particularité de ce scribe est sa façon d'écrire le {m} : le clou vertical, au lieu de se placer à la pointe du clou horizontal, se trouve parfois bien à gauche de la pointe. Le texte comporte plusieurs exemplaires du signe, et sa lecture n'est problématique que là où la surface de la tablette est mutilée.

Enfin, le seul signe bien conservé qui devrait correspondre à {i} est ce qui paraît être {gh} à la ligne 22 (9) : si la lecture est juste, le scribe, au lieu d'inscrire le clou vertical de ce signe au coin inférieur gauche, l'a inscrit comme un clou vertical de hauteur normale, et a ensuite écrit les trois clous horizontaux sur son bord droit.

En plus de ces formes de signes inhabituelles, on peut citer au moins une simple erreur : {t} pour {m} à la ligne 29 (28), à savoir {ddtš} pour *ddmš*. La formulation du texte entier montre plusieurs variantes par rapport à RS 24.253, souvent difficile à expliquer, et on se demande dans quelle mesure ces variantes ne constituent que des erreurs.

On peut citer ces indices d'un scribe inexpérimenté pour appuyer l'hypothèse selon laquelle l'orientation *recto/verso* proposée par l'éditeur est à inverser<sup>2</sup>. En effet, les parallèles que montre le contenu du texte avec RS 24.253 indiquent que la liste de divinités au *recto* de l'*editio princeps* devrait suivre le texte du *verso*. Mais pour accepter cette hypothèse, on est obligé d'accepter en même temps un fait épigraphique anormal : la ligne se trouvant sur le bord gauche part, selon l'orientation inversée, de la tranche inférieure, alors que l'agencement de l'écriture sur le bord gauche est normalement le contraire, à savoir, partant de la tranche supérieure. Cet agencement du texte paraît néanmoins certain, l'indice le plus

1. Voir photo et copie dans la nouvelle étude épigraphique de Pitard, *BASOR* 285 (1992), p. 48, 49.

2. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74-75 (D. Freilich nous avait déjà recommandé cette inversion des *recto/verso* avant la parution de l'article de Dijkstra) ; hypothèse acceptée par del Olmo Lete, *Religião* (1992), p. 188-89 ; Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 235, n. 12.

frappant étant la suite ainsi reproduite des deux derniers théonymes, à savoir *pdr* et *ddm*<sup>1</sup> § (l. 28-29 [15, 28]), connue par la liste sacrificielle de RS 24.253:11-18<sup>3</sup>. Il paraît légitime de penser que le scribe dont les signes étaient si aberrants pouvait aussi enfreindre le règlement du parfait petit scribe concernant l'agencement de l'écriture sur le bord gauche de la tablette.

Malgré un examen de la courbe des surfaces inscrites pour voir si on pouvait résoudre la question de l'orientation *recto/verso*, le *verso* est trop abîmé pour permettre une comparaison valable des deux surfaces.

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3745 à 0,75 m<sup>4</sup>.

*Editio princeps* : Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 135-38<sup>5</sup> (photo de moulage, p. 137).

#### Principales études

Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188-89.

Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74-75.

Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 135-38.

Pardee, *BSOAS* 58 (1995), p. 229-42.

Tarragon, *TO II* (1989), p. 216-18.

Xella, *TRUI* (1981), p. 101-4.

#### Texte<sup>6</sup>

##### Recto

- 1) (16) b ym ālpm l-l[...]
- 2) (17) nbšt . yrḥ l b<sup>c</sup>l[...]
- 3) (18) dqtṁ l-(-)l ynt qr[t ...]
- 4) (19) l l<sup>c</sup> . l mttm . l l<sup>c</sup>
- 5) (20) w kbdm . l k<sup>c</sup>-l[...]
- 6) (21) rmš š . w š šl[m ...]

- 7) (22) l b<sup>c</sup>l špn ālp l w<sup>c</sup>l [š]
- 8) (23) šr<sup>c</sup>p<sup>c</sup>l . 'sr l šp<sup>c</sup>n<sup>c</sup>
- 9) (24) w l-l[...]<sup>c</sup>l m<sup>c</sup>l . l b<sup>c</sup>l l-l[...]
- 10) (25) āl<sup>c</sup>p w<sup>c</sup>l š . l špn[...]

- 11) (26) bt l-l[...]<sup>c</sup>l ḡr<sup>c</sup>l[...]
- 12) (27) l-l[...]<sup>c</sup>l b . g<sup>c</sup>d<sup>c</sup>l[...]

##### Tranche inférieure

- 13) [...]
- 14) [...]

##### Verso

- 15) (1) l-l<sup>c</sup>l-l[...]
- 16) (2) l b<sup>c</sup>l[...]
- 17) (3) l-l[...]
- 18) (4) l[...]
- 19) (5) l<sup>c</sup>ā[...]
- 20) (6) l[...]

- 21) (8) w šl<sup>c</sup>l[...]
- 22) (9) l ḡh<sup>c</sup>l l-l[...]
- 23) (10) l b<sup>c</sup>l l<sup>c</sup>ḡ<sup>c</sup>l[grt ...]
- 24) (11) l b<sup>c</sup>l l<sup>c</sup>ḡ<sup>c</sup>l[...]
- 25) (12) l yrḥ š
- 26) (13) l 'nt špn[...]

##### Tranche supérieure

- 27) (14) ālp w š
- 28) (15) ḡl pdr š

##### Bord gauche

- 29) (28) l-l<sup>c</sup>ddt<sup>c</sup>l . l š

#### Remarques textuelles

- 1) (16) La dernière trace semble trop superficielle pour représenter une lettre. Il ne peut s'agir, en tout cas, de la fin d'une ligne arrivant depuis le *recto*, car aucune n'est alignée sur ce signe. La meilleure supposition semble être celle d'un séparateur dont la pointe a été élargie par erreur.
- 3) (18) Il ne reste aujourd'hui aucune trace de séparateur après le {m}, et la fente paraît trop étroite pour l'avoir englouti entièrement. Des signes {rt} qu'a lus ensuite l'éditeur, on ne voit que la forme du premier signe et une trace infime du second (le problème de lecture se voit dans le fait que pour l'éditeur le {r} était douteux, le {t} certain, alors que dans *KTU* les deux signes portent l'astérisque). On

3. Dijkstra, *ibid.*, p. 75.

4. Concernant les découvertes épigraphiques au point topographique 3745, voir RS 24.260, cette rubrique.

5. La tablette portant la cote « RS 24.284 » au musée de Damas est bien la tablette publiée comme « RS 24.255 » dans *Ugaritica VII*, p. 135-38 (cf. déjà Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 459). Nos recherches, tant pour la publication des textes que pour le répertoire des objets inscrits (voir Pardee, *Les textes para-mythologiques* [1988], p. 153, n. 1, p. 165, n. 5 ; Bordreuil et Pardee, *TEO* [1989], p. 300, 302), ne nous ont pas permis de dire à quel moment cette erreur s'est introduite.

6. Les numéros de lignes entre parenthèses sont ceux de l'*editio princeps*. Ces numéros correspondront à ceux que l'on rencontre dans *KTU* aux seules lignes 8-27 des deux éditions, les auteurs de *KTU* ayant apporté des modifications au début et à la fin du texte.

se demande si un texte calqué sur RS 1.009:12 ≈ RS 24.253:6 ne serait pas meilleur <sup>7</sup> : pourrait-il s'agir d'un {w} un peu plus étiré que d'habitude ?

- 4) (19) Pour les problèmes de lecture des deux {t} dans cette ligne, voir ci-dessus « Caractéristiques épigraphiques ». Des deux séparateurs seul le second semble clair (du premier on ne voit, peut-être, que la tête) — l'*editio princeps* indique les deux, *KTU* ni l'un ni l'autre.
- 5) (20) Nous n'avons pas trouvé la trace du séparateur que les auteurs de *KTU* indiquent après le {w} de cette ligne. Quant au dernier signe visible, il ne s'agit pas de {t} (restitution de l'*editio princeps* ; lecture de *KTU*) : on voit trois têtes de clous verticaux, mais le bas du signe, qui aurait permis la distinction entre {l/d/ù} (ou {s/b} suivi par un autre signe commençant par un clou vertical), a disparu.
- 6) (21) Le deuxième signe est le {m} particulier à ce scribe (voir « Caractéristiques épigraphiques ») et le quatrième est bien {š}. À la fin de la ligne, le {š} de *šlm* est presque entier, aussi bien que le {l} (les auteurs de *KTU* ont donc bien lu ces signes, et même les astérisques sont superflus).
- 7) (22) On voit le coin inférieur gauche du {w} (restitué par l'éditeur, mais avec une mauvaise lecture au début de la ligne suivante ; absent dans *KTU*).
- 8) (23) Au début de la ligne, la lecture {šrp} de *KTU* est presque certaine : on ne voit que le bord supérieur du {p} mais la forme et la position par rapport à la médiane de l'écriture sont conformes aux normes de ce signe, tandis que la lecture convient au contexte (la restitution de {t} que propose ici l'éditeur est donc à abandonner). À la fin, on voit un coin du {n} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 9) (24) Quoique nous ne voyions pas de trace du {l}, la lecture de *w šlmm* par les éditeurs de *KTU* est probablement juste : le début du {š} est conservé et le {m} final aura la forme particulière à ce texte. Et, une fois de plus, la lecture correspond parfaitement au contexte.  
Les traces du dernier signe, deux têtes de clous verticaux, ne permettent pas de distinguer entre les lectures {b'l 'šl[pn]} (que le texte parallèle de RS 24.253:9-11 semble indiquer) et b'l 'ùl[grt]} (la lecture de *KTU*).
- 10) (25) Le coin supérieur gauche du {p} est visible (contre les deux éditions) comme l'est la pointe du {w} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 11) (26) Étant donné l'orientation gauchère de l'écriture, ce qu'on a pris pour le début d'un {š} (*KTU*) peut aussi appartenir à {b} — on croit voir le départ du premier clou inférieur de ce signe. Au milieu, ce que les éditeurs précédents ont pris pour un {m} est en fait une éraflure suivie d'un {g}. Devant ce signe, on voit la pointe d'un clou horizontal inférieur et un coin supérieur droit de clou vertical. À la fin, le coin supérieur gauche d'un clou horizontal pourrait appartenir à {t}. On a donc tous les éléments de la lecture {t'ùlgrt'}, et la comparaison avec RS 24.253:11 fait penser à la restitution {bt 'b'l'ùlgrt'}
- 12) (27) En dessous du {t} à la ligne précédente on voit deux têtes de clous verticaux et, après la lacune, deux pointes de {p/h/i}. La restitution {l' [il]i'lb . g'dl[lt]} semble donc nécessaire. Devant ce premier {l} la place semble trop étroite pour un autre signe. On conclura que la ligne 11 (26) consistait entièrement en la phrase adverbiale « dans la maison de *Ba'lu 'Ugārīta* », et que la liste des sacrifices commençait à la ligne 12 (27).
- 13-14) <sup>8</sup> Sur la tranche inférieure on croit voir quelques fonds de clous mais rien d'assez précis pour en faire la copie. Le texte aux lignes 12-15 ne semble pas être le même que dans RS 1.009/RS 24.253, et on songera ici à un texte comportant des éléments correspondant à *kkdm w npš* (RS 1.009:16 = RS 24.253:12) et à *il š* ([RS 1.009:17] = RS 24.253:13).
- 15) (1) Comme on le verra on comparant cette ligne aux lignes 11-12, en bas de la tablette, la courbe du bord gauche de la tablette ne laisse de la place ici que pour un signe devant {š} (contre les deux éditions), à moins que le premier de deux signes ait été écrit en empiétant sur la marge gauche. Après le {š} on voit le coin supérieur gauche d'un clou, probablement horizontal (aussi contre les deux éditions).
- 17) (3) On donnera raison à *KTU* pour la trace de clou après {l}.
- 18) (4) Nous n'avons rien trouvé pour appuyer la proposition de lecture par les auteurs de *KTU* pour cette ligne (« lb\*(?)[l s]p\*(?)[n] ») : on ne trouve aucune trace, ni du {b} ni du {p}. Du reste la comparaison avec les textes parallèles invite à restituer autrement (voir plus bas, l'essai de restitution).
- 19) (5) La trace de {p} que l'éditeur pensait voir (absent dans *KTU*) après un {l} restitué est aussi absent.
- 20) (6) Le signe après {l} a disparu sans laisser de traces (avec l'*editio princeps*, contre *KTU*).

7. Cf. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74 (mais on radiera le {t}).

8. L'éditeur n'a rien vu de ces lignes ; les auteurs de *KTU* indiquent un « x » à leur ligne 1, qui doit correspondre à l'une ou l'autre des lignes sur la tranche inférieure.

La ligne supplémentaire, qui d'après l'éditeur se trouverait entre nos lignes 20 et 21, et dont un signe, {ā}, serait conservé, n'existe pas (avec *KTU*) : les traces que l'on voit sur la photo de moulage publiée dans l'*editio princeps* ne sont en effet que des éraflures superficielles.

21) (8) Dans le trou assez profond qui suit le {w} on voit les fonds de clous de {š} (avec *KTU*) et une trace de bord gauche de clou vertical (lecture nouvelle) : la restitution de *w šlmm* qu'on attendrait d'après le contexte gagne donc en vraisemblance.

22) (9) D'après le parallèle en RS 24.253:15, le second signe devrait être {i} : il paraît donc nécessaire de supposer que le scribe a écrit le clou inférieur du {i} comme un clou vertical accolé aux clous suivants. Le reste du dernier signe conservé est une partie de bord gauche de clou vertical. Le {s} qu'on trouve dans *KTU* (l'*editio princeps* donne {s} restitué) est donc possible. La lecture de {s} est fondée sur le texte corrigé au début de la ligne ({lgh} → {l(n)gh}, correction fondée sur RS 24.271:12 *ngh w srr*. D'après le parallèle avec RS 24.253:15 on s'attend plutôt à trouver {ilb} ici, et, en accord avec {gh} = {i} plus avant dans la ligne, cette trace appartiendrait au clou vertical du {i} particulier qu'utilise ce scribe.

23) (10) On donnera raison à *KTU* pour la lecture de {rūl}.

24) (11) À la fin de la ligne, le signe {š} a disparu, mais la cassure suit vraisemblablement le bord gauche de ce signe, et la restitution du signe (Milik) gagne en vraisemblance.

27-28) (14-15) Comme on peut le voir sur les photos et copies, l'espace où se trouvent ces deux lignes constitue bien la tranche supérieure (avec *KTU*, contre la transcription dans l'*editio princeps*).

29) (28) De cette ligne, écrite sur le bord gauche de la tablette, on voit le côté droit d'un clou vertical, deux {d} certains, un {t} certain, un signe dont il ne reste que le contour qui, lui, correspond à celui de {š}, un séparateur mutilé mais à peu près certain, et enfin un {š} certain. La lecture immédiate sera {[?]l ddtfš .l š}. Au séparateur près, c'est la lecture de l'éditeur. Le séparateur est important, car il laisse comprendre que le dernier signe constitue le mot š « bélier », et il ne laisse guère de doute que le mot précédent est un théonyme, reflétant le nom du bénéficiaire de l'offrande. La divinité *ddtš* étant inconnue, la correction du {t} en {m} proposée par l'éditeur paraît inévitable : {rūl ddm<sup>1</sup>š .l š}. Autrement dit, le scribe a oublié, pour faire le {m}, de suspendre le clou vertical au clou horizontal. La lecture de *KTU*, « [ ]\* ddm\*š », n'est donc pas conforme aux traces conservées.

### Essai de reconstitution

#### Recto

- 1) (16) b ym ālpm l-l[...]
  - 2) (17) nbšt . yrḥ l b<sup>c</sup>l [špn]
  - 3) (18) dqt m l w<sup>1</sup> ynt qr[t]
  - 4) (19) l l<sup>c</sup> .l mttm . l l<sup>c</sup>
  - 5) (20) w kbdm . l k<sup>c</sup>-l[...]
  - 6) (21) rmš š . w š šl[m]
- 
- 7) (22) l b<sup>c</sup>l špn ālp l w<sup>1</sup> [š]
  - 8) (23) šrp<sup>1</sup> . š<sup>c</sup> l šp<sup>c</sup>n<sup>1</sup>
  - 9) (24) w š<sup>c</sup>l[lm]l<sup>c</sup>m<sup>1</sup> . l b<sup>c</sup>l<sup>c</sup>l [š]l[pn]
  - 10) (25) ālp w<sup>1</sup> š . l šp[n<sup>c</sup> š<sup>c</sup>r]
- 
- 11) (26) bt l b<sup>c</sup>l<sup>c</sup>l [ū]gr[tl]
  - 12) l l<sup>c</sup>l [il]l<sup>c</sup>l b . g<sup>c</sup>d<sup>c</sup>l[l<sup>c</sup>t]

#### Tranche inférieure

- 13) [...]
- 14) [...]

#### Verso

- 15) (1) l l<sup>c</sup>l š<sup>c</sup>-l[...]
  - 16) (2) l b<sup>c</sup>l [š]
  - 17) (3) l l<sup>c</sup>-l[...]
  - 18) (4) l l<sup>c</sup>nt špn
  - 19) (5) l āl[lp w š]
  - 20) (6) l [pdr(y)<sup>9</sup> š šrp]
- 
- 21) (8) w š<sup>c</sup>l[lmm]
  - 22) (9) l il<sup>c</sup>l<sup>c</sup>l b [š]
  - 23) (10) l b<sup>c</sup>l l<sup>c</sup>l[grt š]
  - 24) (11) l b<sup>c</sup>l<sup>c</sup>l h<sup>c</sup>l b [š]
  - 25) (12) l yrḥ š
  - 26) (13) l l<sup>c</sup>nt špn
- 
- Tranche supérieure*
- 27) (14) ālp w š
  - 28) (15) l pdr š
- 
- Bord gauche*
- 29) (28) l l<sup>c</sup>l ddm<sup>1</sup>l<sup>c</sup>š .l š

9. Faut-il restituer *pdr*, comme à la ligne 28, ou *pdry*, d'après RS 24.253:14 ? Voir le commentaire.



**Traduction** <sup>10</sup>*Recto*

- 1) (16) Au jour, deux bœufs [...]  
 2) (17) (une/des/comme) NBŠT (pour) *Yariḥu*.  
 Pour *Ba'lu* [*Šapāni*]  
 3) (18) deux brebis et <sup>?</sup> (une) colombe de  
 vil[le] —  
 4) (19) il s'agit du (type de) sacrifice-*t'* ; deux  
 lombes, (aussi) en sacrifice-*t'* ;  
 5) (20) et deux foies pour *Kf-l*[...] ;  
 6) (20) (pour) *RMŠ* (un) bœlier et (un) bœlier  
 (pour) *Šali[mu ...]*
- 
- 7) (22) Pour *Ba*[']*lu Šapāni* (un) bœuf et [(un)  
 bœlier]  
 8) (23) (comme) holocauste ; (un) oiseau pour  
*Šapānu*.  
 9) (24) Et (comme) sacrifice de bi[en-ê]tre :  
 pour *Ba'lu Ša[pāni]*  
 10) (25) (un) bœuf et (un) bœlier ; pour *Sapā[nu]*  
 (un) oiseau.]
- 
- 11) (26) Dans la maison de *Ba*[']*lu 'Ugārīta* :  
 12) (27) pour [*'ilu*] *'ibī* (une) va[che ; ...]

*Tranche inférieure*

- 13) [...]  
 14) [...]

*Texte vocalisé*

- 1) bi yōmi 'alpāma 'l- [...] ]  
 2) NBŠT yariḥi lê ba'li [šapāni]  
 3) daqqatāma wa <sup>?</sup> yōnatu qarī[tu]  
 4) la ta'û matuttāma (ou : matu<na>tāma) la  
 ta'û  
 5) wa kabiḏāma lê Kf-l- [...] ]  
 6) *RMŠ* šû wa sū šali[mi ...]
- 
- 7) lê ba[']li šapāni 'alpu wa [šû]  
 8) šurpu 'uṣṣūru lê šapāni  
 9) wa ša[lamū]ma lê ba'li ša[pāni]  
 10) 'alpu wa šû lê šapā[ni] 'uṣṣūru]
- 
- 11) bêta ba[']li 'ugārīta  
 12) lê ['ilu]'ibī gadu[latu]  
 13) [...]  
 14) [...]

*Verso*

- 15) (1) [pou]r Šf-l- [...],  
 16) (2) pour *Ba'lu* un bœlier ;]  
 17) (3) pour [...]  
 18) (4) pour [*'Anatu Šapāni*]  
 19) (5) (un) bœ[uf et (un) bœlier ;]  
 20) (6) pour [*Pidar/Pidray* un bœlier (comme)  
 holocauste.]
- 
- 21) (8) Et (comme) sacrifice de bien-[être :]  
 22) (9) pour '*ilu*'i[bī] (un) bœlier ;]  
 23) (10) pour *Ba'lu 'U*[*gārīta* (un) bœlier ;]  
 24) (11) pour *Ba'lu Halbi* [(un) bœlier ;]  
 25) (12) pour *Yariḥu* (un) bœlier ;  
 26) (13) pour '*Anatu Šapāni*

*Tranche supérieure*

- 27) (14) (un) bœuf et (un) bœlier ;  
 28) (15) pour *Pidar* (un) bœlier ;

*Bord gauche*

- 29) (28) [pou]r *Dadm*<sup>1</sup>iš (un) bœlier.

- 15) lê Šf-l- [...] ] 16) lê ba'li [šû]  
 17) lê 'l- [...] ]  
 18) lê ['anati šapāni]  
 19) 'a[lpu wa šû]  
 20) lê [pidray (ou : pidar) šû šurpu]
- 
- 21) wa šala[mūma]  
 22) lê 'ilu'i[bī] šû]  
 23) lê ba'li 'u[gārīta šû]  
 24) lê ba'li halbi [šû]  
 25) lê yariḥi šû  
 26) lê 'anati šapāni  
 27) 'alpu wa šû  
 28) lê pidar šû  
 29) lê dadm<sup>1</sup>iš šû

10. Cette traduction reflète le texte proposé dans l'essai de reconstitution. On consultera la rubrique « Texte » pour connaître l'état actuel du texte.

**Structure du texte**

Avec des variantes importantes, ce texte semble suivre le plan de base du texte mieux conservé de RS 24.253:3-18. Les différences sont pourtant au niveau de la microstructure : questions de répartition des types de sacrifices, de victimes sacrificielles, et de divinités en bénéficiant.

Les principaux problèmes de structure se présentent aux lignes 1-10 où l'on rencontre des différences importantes entre ce texte et RS 24.253:7-11. Dans la deuxième partie (l. 11-20), la liste de divinités a sûrement comporté certaines différences par rapport à RS 24.253:11-15, et les premiers sacrifices, apparemment à l'intention de *Ba'lu 'Ugārīta* dans RS 24.253:11-12, sont apparemment absents ici. Inversement, les divinités nommées dans la troisième partie (l. 21-29) sont les mêmes que dans RS 24.253:15-18, à la seule exception près de *pdr* ici à la place de *pdry*.

*Les dieux*

l. 1-2	l. 2-6	l. 7-8	l. 9-10	l. 11-20	l. 21-29
? (ql ?)	ṭ' ( 'šrt ?)	šrp	šlmm	[šrp]	šlmm
yrḥ	b'l [špn]	b'l špn	b'l špn	ilīb	ilīb
	kf-l [...]	špn	špn	[...]	b'l ūgrt
	rmš			š-l [...]	b'l ḥlb
	šlm			b'l	yrḥ
				[...]	'nt špn
				[ 'nt špn]	pdr
				[pdr(y)]	ddm <sup>1</sup> š

*Sommaire des offrandes*

Lignes 1-2 : deux (ou trois ?) sacrifices de type inconnu : deux bœufs (+ NBŠT ?) <sup>11</sup>.

Lignes 2-6 : neuf sacrifices-ṭ' <sup>12</sup> : deux brebis, une colombe de ville, deux lombes, deux foies, et deux béliers.

Lignes 7-8 : trois sacrifices-šrp : un bœuf, un bélier, un oiseau.

Lignes 9-10 : trois sacrifices-šlmm : un bœuf, un bélier, un oiseau.

Lignes 11-20 : neuf (+ n) sacrifices-šrp : une vache, trois béliers, un bœuf, quatre sacrifices inconnus.

Lignes 21-29 : huit sacrifices-šlmm : sept béliers, un bœuf.

*Les bénéficiaires — les offrandes*

ilīb : une vache (l. 12 = šrp), un bélier (l. 21-22 = šlmm).

b'l : un bélier (l. 16 = šrp).

b'l ūgrt : un bélier (l. 23 = šlmm).

b'l ḥlb : un bélier (l. 24 = šlmm).

b'l špn : deux brebis et une colombe de ville (l. 3-4 = ṭ'), deux lombes (?) (l. 4 = ṭ'), un bœuf et un bélier (l. 7-8 = šrp), un bœuf et un bélier (l. 9-10 = šlmm).

ddm<sup>1</sup>š : un bélier (l. 29 = šlmm).

yrḥ : deux bœufs (l. 1-2 = ql ?), une/des nbšt (?) (l. 2 = de type inconnu), un bélier (l. 25 = šlmm).

kf-l [... ] : deux foies (l. 5 = ṭ' ?) <sup>13</sup>.

šl-l [... ] : sacrifice inconnu (l. 15 = šrp).

šlm : un bélier (l. 6 = ṭ' ?).

'nt špn : un bœuf et un bélier (l. 18-19 = šrp) ; un bœuf et un bélier (l. 26-27 = šlmm).

11. En RS 1.009:11 et RS 24.253:3-5 il s'agit de sacrifices désignés par le verbe QL et qui servent au festin-šrt. Ni l'un ni l'autre de ces deux termes n'est conservé ici, et, qui plus est, on trouve ici le mot nbšt dont le sens est incertain.

12. Il n'est pas certain que le terme ṭ' s'applique à tous les sacrifices jusqu'à la ligne 6 : voir le commentaire.

13. D'après la structure de ce texte, le syntagme l + kf-l [... ] pourrait, comme l ṭ', désigner le type de sacrifice, mais on ne connaît pas de tel terme commençant par {k}. Voir le commentaire.

*pdr(y)*<sup>14</sup> : un bélier (l. 20 = *šrp*) ; un bélier (l. 28 = *šlmm*).

*špn* : un oiseau (l. 8 = *šrp*) ; un oiseau (l. 9-10 = *šlmm*).

*rmš* : un bélier (l. 6 = *ṭ<sup>c</sup>*?).

Divinité inconnue : trois sacrifices inconnus (l. 13 = type inconnu ; l. 14 = type inconnu ; l. 17 = *šrp*).

### Commentaire

Ce texte ayant la même structure fondamentale que celle de RS 1.009:11-17 et RS 24.253:3-18, ces remarques auront surtout pour objectif d'essayer d'expliquer les variantes. Devant l'état de la tablette et le *ductus* singulier du scribe, nos explications ne pourront être souvent que des hypothèses.

Ligne 1 *b ym*. Vu la formule parallèle de RS 1.009:11 et RS 24.253:3, on peut envisager que le mot *ym* désigne ici le jour de la pleine lune<sup>15</sup>. Se trouvant sans épithète, le mot désigne peut-être le jour comme opposé à la nuit. Il s'agit donc du jour suivant la nuit où la pleine lune était visible.

Lignes 1-2. Sans données supplémentaires, il n'est possible d'expliquer ni le sens du mot *nbšt*<sup>16</sup>, ni l'absence de QL et de *šrt*. La restitution de ces deux derniers termes paraît invraisemblable car la lacune est étroite et le *verso*, bien conservé en face de la ligne 1, ne porte pas d'écriture.

Ligne 3. Le mot *rt*, « filet »<sup>17</sup>, semble disparaître de ces textes rituels par la nouvelle lecture de cette ligne, calquée sur RS 1.009:12 et RS 24.253:6 (voir la remarque textuelle).

Ligne 4 *l ṭ<sup>c</sup>*. Bien que le syntagme « *l* + type de sacrifice » soit rare (voir RS 24.266:11), la structure du texte, selon laquelle les sacrifices en question sont voués à *Ba'lu Šapāni*, ne semble pas laisser de place pour l'hypothèse selon laquelle *ṭ<sup>c</sup>* désignerait ici le bénéficiaire divin<sup>18</sup>. Il est possible que l'usage du terme *ṭ<sup>c</sup>* indique explicitement le type de sacrifice par lequel est alimenté le festin-*šrt*, ce dernier n'étant indiqué que par le terme *šrt* dans RS 1.009 et RS 24.253.

Les textes parallèles montrent que *mttm* correspond à *mntm*, mais on ne peut déterminer s'il s'agit d'une véritable variante<sup>19</sup> ou d'une faute de la part de ce scribe<sup>20</sup> (voir sur RS 1.001:2).

14. Au lieu de distinguer *pdr* et *pdry* comme d'ordinaire, nous indiquons les deux théonymes sur une ligne en raison du problème de restitution à la ligne 20. Voir plus haut, la note 9, et le commentaire.

15. Le fait du manque d'indication chronologique précise dans d'autres textes fait pourtant douter de la nécessité de restituer *mlāt* ici (cf. Tarragon, *TO II* [1989], p. 217 et la note 218 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 188 et la note 77).

16. On a expliqué ce mot comme étant une variante de NPŠ (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *UF* 7 [1975], p. 165 ; Milik, *Ugaritica VII* [1978], p. 138 ; Xella, *Sangue* [1981], p. 122 ; idem, *TRU I* [1981], p. 104 ; idem, *UF* 13 [1981], p. 329 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 188), ce qui est vraisemblable, sans plus. S'il s'agit bien de cela, il reste à expliquer la forme féminine, par rapport à la forme *npš*, habituelle dans ces textes (la plupart des auteurs cités voient ici un autre mot, celui-ci désignant des animaux entiers ; pourtant la supposition est gratuite puisqu'il n'existe aucune preuve que *npš(t)* ait été employé pour désigner des animaux servant de victimes sacrificielles). En faveur de l'équivalence de *nbšt* et de *npš* parle la proximité de QL et de *npš* dans RIH 77/2B<sup>+</sup>:13'-14'. Mais ce dernier texte est trop mutilé pour permettre d'en tirer de conclusion ferme.

Pour Tarragon, il s'agirait d'un terme désignant « le moment de la croissance des quartiers de la lune » (*TO II* [1989], p. 218, n. 219), explication infirmée par le rapprochement avec RS 1.009/RS 24.253, où il s'agit de la pleine lune (la comparaison faite avec *napāšu* en accadien n'est pas plus valable, ce verbe n'étant pas utilisé, à ce que nous sachions, pour désigner la croissance de la lune).

17. Milik, *Ugaritica VII* (1978), p. 135 (les auteurs de *KTU* avaient déjà corrigé la lecture du même mot à la ligne 8) ; Xella, *TRU I* (1981), p. 103, 104 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 63 ; del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 28 ; idem, *AuOr* 7 (1989), p. 124 (il s'agirait du nom d'un organe interne) ; idem, *AuOr* 8 (1990), p. 188 (de même) ; idem, *Religión* (1992), p. 188 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 218.

18. Del Olmo Lete, *UF* 20 (1988), p. 28 ; idem, *Religión* (1992), p. 188.

19. Xella, *TRU I* (1981), p. 104 ; idem, *UF* 13 (1981), p. 330 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 218, n. 220 (nouvelle interprétation par rapport à *Culte* [1980], p. 59).

20. Del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188.

Lignes 5-6. Dans les deux autres textes auxquels celui-ci est apparenté l'ensemble de divinités *Ba'lu Šapāni*, *Rmš* et *Šalimu* figure dans une seule rubrique, celle qui a trait au festin-*šrt*. Ici on rencontre deux principales différences, à savoir l'indication du type de sacrifice (*t'*) et la présence apparente d'une divinité supplémentaire (*{k' l [...]}*)<sup>21</sup>. Les éléments identiques nous font croire tout de même que les sacrifices nommés aux lignes 2-6 appartiennent tous au même type.

Ligne 5. Si la lecture du théonyme *ktrt* est impossible (voir la note précédente), les vestiges du dernier signe ne sont pas assez importants pour permettre de déchiffrer le théonyme. Une solution de ce genre est néanmoins à préférer, car on connaît les théonymes *klt* et *kbd*, alors qu'aucun terme désignant un type de sacrifices ne commence par *{k}*. La formule comportant le nom commun *kl*, « tout », suivi par un terme tel que « les dieux », est inconnu dans ces textes. Ici le texte de RS 1.009/RS 24.253 ne nous vient pas en aide, parce que différent.

Ligne 6. Le rapprochement avec RS 1.009/RS 24.253 montre qu'il ne s'agit pas ici du sacrifice-*šlmm*<sup>22</sup>, mais du théonyme *Šalimu*<sup>23</sup>, et la nouvelle lecture à la ligne précédente permet de lire aussi le théonyme *rmš* sans corriger le texte<sup>24</sup>.

Ligne 7. La lecture d'une trace du *{w}* permet de restituer ici le sacrifice d'un bœuf et d'un bœlier accordé à *Ba'lu Šapāni* selon le texte de RS 24.253:9<sup>25</sup>. Le contenu global du sacrifice est tout de même différent ici, car selon RS 24.253:8-9 un *kbd* en fait partie.

Ligne 8. Nous hésitons devant la conclusion, exprimée avec circonspection, que tire Dijkstra du remplacement ici de *dqt* (RS 24.253:10) par *šr* que le premier mot pourrait désigner un oiseau<sup>26</sup>. Il nous semble que ce texte contient trop de variantes importantes pour permettre de conclure à l'identité de deux termes constituant une de ces variantes.

Lignes 9-10. Il paraît loisible d'interpréter ces lignes comme indiquant le détail des offrandes dont les éléments parallèles dans RS 1.009:15 et RS 24.253:11 étaient indiqués seulement par *kmm*<sup>27</sup>. Cela étant, on lira *{b' l' l' š l [pn]}* à la fin de la ligne 9 et on restituera *šr* à la fin de la ligne 10.

Lignes 11-29. Ces lignes reproduisent, *grosso modo*, la liste sacrificielle que l'on trouve, mieux conservée, en RS 24.253:11-18 (le début de la liste est partiellement conservé dans RS 1.009:16-17). Les différences principales sont les suivantes : (1) la description des premiers sacrifices est ici modifiée, bien que l'on ne soit pas en mesure d'en donner le détail en raison de l'état de la tablette ; (2) on trouve ici au moins une divinité supplémentaire, par rapport à l'autre texte (l. 17), probablement deux (voir les remarques textuelles à ces lignes, et le commentaire de la ligne 15) ; (3) le théonyme à la ligne 28 est *pdr*, *pdry* en RS 24.253:18 ; (4) chaque ligne présente la formule « *l* + ND + victime », alors que dans RS 1.009/RS 24.253 on trouve la formule sans la préposition, à savoir « ND + victime »<sup>28</sup>. À en juger d'après les lignes 25-29, les seules où la fin de la ligne soit

21. On ne peut pourtant pas lire *{k' l [rt]}* ici (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 128 ; Milik, *Ugaritica* VII [1978], p. 135 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 101-2 ; Dijkstra, *UF* 16 [1984], p. 74 ; Tarragon, *TO II* [1989], p. 218 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 188) – voir remarque textuelle et commentaire suivant.

22. Dietrich et Loretz, *UF* 13 (1981), p. 81 (nouvelle restitution par rapport à *KTU* [1976], p. 128) ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 218.

23. Xella, *TRU I* (1981), p. 103 ; Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188.

24. Cf. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188 (restituant *kmš*).

25. L'éditeur avait restitué le *{w}*, mais cette restitution était accompagnée de la fausse lecture de la ligne suivante (*Ugaritica* VII [1978], p. 135). Dietrich, Loretz et Sanmartín n'ont pas aperçu la trace du *{w}* et n'ont rien restitué à la fin de la ligne (*KTU* [1976], p. 128 ; suivis par Tarragon, *TO II* [1989], p. 218 ; Xella, *TRU I* [1981], p. 102 ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 188). Dijkstra, étudiant les rapports entre ce texte et RS 24.253, s'est senti obligé de restituer *{w š}* à la fin de cette ligne, mais avec point d'interrogation (*UF* 16 [1984], p. 74).

26. Ibid., p. 75

27. Dijkstra, *ibid.* (interprétation acceptée par del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 188, n. 80).

28. Dijkstra, *ibid.*

conservée, et d'après les lignes 18-19, où la formule est répartie sur deux lignes, le texte primitif des lignes 15-23 ne devait rien ajouter après le nom désignant la victime.

Lignes 11-12. La place est insuffisante pour restituer {npš} au début de la ligne 12<sup>29</sup>, et les vestiges s'y trouvant ne correspondent, de toute façon, à aucun de ces signes. La restitution de {npš}, aussi bien que de {w kkdm}<sup>30</sup>, à la fin de la ligne 11 est invraisemblable, car le scribe aurait été obligé d'écrire plusieurs signes sur le bord de la tablette. On conclura que ces sacrifices, nommés après *bt b' l ūgrt* dans RS 1.009:6 et RS 24.253:12, n'étaient pas mentionnés en cet endroit du texte, soit omis, soit déplacés après le sacrifice à l'intention de 'Ilū'ibī.

Si l'on tient compte de la courbe que l'on trouve à chaque coin de cette tablette (voir, sur la photo et la copie, les lignes 1-3 et 24-26), les deux têtes de clou vertical que l'on voit en dessous du {t} du mot *bt* à la ligne 11 sont vraisemblablement à prendre comme appartenant à la préposition *l*. Ce {l} aurait été le premier signe de la ligne.

Lignes 13-14. L'état de la tablette ne permet pas de déterminer si les sacrifices *kkdm w npš* ont été mentionnés ici, en rapport ou non avec le sacrifice à 'Ilū.

Ligne 15. À examiner la photo et la copie, on verra que la place est tout à fait insuffisante pour permettre la restitution de trois signes devant le {š}<sup>31</sup>. La courbe que décrivent les coins gauches de la tablette (voir commentaire des lignes 11-12) laisse supposer que la pointe de clou vertical visible devant le {š} appartient au signe {l}, qui serait le premier de la ligne et constituerait la préposition figurant dans la formule « *l* + DN + victime ». Cette hypothèse de lecture mène à la conclusion qu'un théonyme supplémentaire (par rapport à RS 24.253:13) est présent ici, dont le premier signe aurait été {š}.

Ligne 17. La présence ici de la préposition *l*, aussi bien que l'identification claire des divinités aux lignes précédente et suivante, indiquent qu'à cette ligne se trouvait un théonyme supplémentaire.

Lignes 18-19. Selon RS 24.253:13-14 '*Anatu Šapāni*, comme ici l'avant-dernière divinité de la liste-*šrp*, reçoit en sacrifice un bœuf et un bélier. Ces faits semblent assurer la restitution du même théonyme ici<sup>32</sup>.

Ligne 20. Bien que le deuxième signe ait disparu, la restitution de {pdr(y)} est assurée par RS 24.253:14<sup>33</sup>. Le fait que *Pidray*, nommée dans RS 24.253:14, 18, est remplacée ici à la ligne 28 par *Pidar*, indique la possibilité du même remplacement ici. Rien ne permet de trancher la question.

Ligne 21. Dijkstra a sûrement raison de restituer ici {š[lmm]}<sup>34</sup>, au lieu d'interpréter le {š} comme constituant le mot signifiant « bélier »<sup>35</sup>, car la formule « ... *šrp w šlmm* » apparaît ici dans le texte de RS 24.253.

Ligne 22. Concernant la lecture du théonyme {ilīb} que propose ici Dijkstra, sans explication épigraphique<sup>36</sup>, voir la remarque textuelle. L'interprétation épigraphique, appuyée comme elle l'est

29. Dijkstra, *ibid.*, propose cette restitution, acceptée par del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188.

30. Dijkstra, *ibid.* (suivi par del Olmo Lete, *ibid.*), restitue *kbdm* à la fin de la ligne 11, à la suite de la correction (vraisemblablement fausse) de *kkdm* dans RS 24.253:12 d'après RS 1.009:16 (voir la remarque textuelle à ce dernier texte).

31. Dijkstra, *ibid.* (restitution acceptée par del Olmo Lete, *ibid.*).

32. Contre Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 127, qui lisent « b\*(?)[<sup>c</sup>l š]p\*(?)[n] ». Malgré les indices de lecture douteuse, les commentateurs ont accepté cette lecture (à l'exception de Dijkstra, *ibid.*, suivi par del Olmo Lete, *ibid.*, à l'instar de RS 24.253:13-14).

33. Contre Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 128 (« b\*{<sup>c</sup>l} »). De même que dans le cas de la ligne 18, les commentateurs, à l'exception de Dijkstra (*ibid.*, suivi par del Olmo Lete, *ibid.*), ont suivi cette lecture.

34. *Ibid.* (suivi par del Olmo Lete, *ibid.*).

35. Xella, *TRUI* (1981), p. 102 ; Tarragon, *TO II* (1989), p. 216.

36. *UF* 16 (1984), p. 75 (« l'il'i[b/! ] »). Del Olmo Lete propose ici la lecture « li\*I\* <i>b\* » (*Religión* [1992], p. 188).

par RS 24.253:15, est préférable à la correction du texte pour retrouver ici le binôme *ngh w srr*<sup>37</sup>, qui n'a pas sa place dans cette liste et dont la forme ne serait pas conservée (on trouve certainement {1} ici après {gh}<sup>38</sup>).

Ligne 28 *pdr*. Il nous paraît que les variantes importantes que manifeste ce texte interdisent de conclure à partir de *pdry* en RS 24.253:18 soit que *pdry* et *pdr* aient été la même divinité<sup>39</sup>, soit que notre texte soit fautif<sup>40</sup>. L'état de notre documentation nous oblige à laisser ouverte la seconde de ces deux possibilités<sup>41</sup>, comme celle qui voit ici une simple variante comportant deux divinités indépendantes<sup>42</sup>.

Ligne 29 *l ddm*<sup>1</sup> š. Dans la remarque textuelle nous avons présenté les faits épigraphiques menant à cette lecture. L'importance de la bonne lecture pour déterminer l'orientation *recto/verso* de la tablette est soulignée dans les remarques sur les caractéristiques épigraphiques de ce texte.

### Conclusions générales

Ce texte comporte plusieurs variantes par rapport à RS 1.009/RS 24.253, mais le plan général, aussi bien que beaucoup de détails, correspondent à ceux des deux autres textes. Il paraît nécessaire de conclure, au moins provisoirement, que ce texte reflète, comme RS 1.009:11-17 et RS 24.253:3-31, un rite de la pleine lune. Ce texte manifestant beaucoup plus de variantes par rapport aux deux autres textes que ces deux textes n'en montrent l'un par rapport à l'autre, il est plus légitime de songer ici à un rite indépendant, peut-être celui d'un autre mois, ou du même mois d'une autre année.

Le fait que ce texte commence par « le jour » indique encore plus clairement que ne le fait RS 24.253 que cette série de rites en suppose d'autres séries, au moins celle du jour précédent, et, dans un sens ou un autre, celles des autres « semaines » du mois. On ne pourrait que conjecturer la raison pour l'absence ici du rite de lustration (RS 23.253:1-2) et des rites rapportés en RS 24.253:19-37. Une chose est pourtant certaine : toutes les surfaces de cette tablette ont été inscrites, et on peut donc envisager sans difficulté que cette tablette ait fait partie d'un ensemble dont d'autres auraient contenu les consignes des rites du début et de la fin du mois.

Bien que la main de ce scribe présente des aspects particuliers, nous ne voudrions pas attribuer toutes les variantes que comporte ce texte à l'inexpérience du scribe, car, bien qu'on arrive à déceler telle faute et tel *ductus* insolite, dans son ensemble ce texte est aussi sensé qu'un autre, et si on l'avait connu avant les deux autres exemplaires (et dans un meilleur état), on n'aurait pas hésité à l'identifier comme un texte reflétant un moment du culte ougaritique. Que le texte ait été ou non un « practice text »<sup>43</sup> nous paraît donc encore à prouver, car l'épigraphie ougaritique est encore trop mal connue pour qu'on puisse fonder une conclusion certaine sur un tel ensemble d'idiosyncrasies. Inversement, il nous paraît nécessaire d'accepter, jusqu'à preuve du contraire, que ce texte reflète un événement liturgique réel — même s'il s'agit d'un exercice d'écriture, cet exercice a pu se faire à partir d'un vrai texte rituel.

37. Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* (1976), p. 128 (« l gh (ngh) l s\*(?)[rr »), lecture acceptée par Xella (*TRU* I [1981], p. 101, 102) et Tarragon (*TO* II [1989], p. 217).

38. Contre Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 270.

39. Garbini, *OrAn* 22 (1983), p. 56-57.

40. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 75 ; del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 189.

41. Pour les arguments contre l'hypothèse selon laquelle *pdr* et *pdry* ne seraient que des variantes d'un seul théonyme, voir commentaire de RS 1.022:4'.

42. Ribichini et Xella, *UF* 16 (1984), p. 269-70. On est pourtant obligé de signaler que cette liste est probablement précisément la même que celle que l'on trouve en RS 24.253:15-18, abstraction faite du cas de *pdr/pdry*, car elle ne comporte pas les deux variantes que les savants italiens ont pensé y trouver, à savoir « <n>gh w srr » à la ligne 22 et l'absence de *Dadmiš* à la fin de la liste.

43. Dijkstra, *UF* 16 (1984), p. 74 ; cf. del Olmo Lete, *Religión* (1992), p. 188.

## Chapitre 53 : RS 24.291

RS 24.291 = DO 6622 = *Ugaritica* VII, p. 41-44 = *KTU* 1.132

Fig. 26

*Dimensions* : hauteur 70 mm ; largeur 54 mm ; épaisseur 17 mm.

*État* : La tablette est entière. La surface de la tablette est mutilée par quelques éclats, mais le texte peut être restitué presque entièrement.

*Caractéristiques épigraphiques* : Au contraire de l'écriture dans cette collection de tablettes, les signes sont assez petits et bien faits, mais avec le *ductus* ordinaire, à savoir avec peu de pivotement du calame à l'impression des clous verticaux. La seule forme à signaler est le {t} trilobé.

Le texte est particulier en ce qu'il est écrit dans un véritable mélange des langues hourrite et ougaritique : les bénéficiaires divins des sacrifices sont indiqués par des noms et la morphosyntaxe hourrites (par ex. *hbt* = *hbt* + *d* « pour *Hebat* »), tandis que le nom commun désignant le sacrifice est en ougaritique (par ex., *tn šm* « deux béliers »), ainsi aux l. 13-14 : *tn šm hbt* « deux béliers pour *Hebat* ».

*Lieu de trouvaille* : Sud Acropole, Maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies, p.t. 3681<sup>1</sup> à 1,25 m.

*Editio princeps* : Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41-44 (cf. la transcription des théonymes hourrites par Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 509-10 ; photo chez del Olmo Lete, *Religión* [1992], pl. XXXVII).

### Principales études

Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 21-31.

---- *Religión* (1992), p. 97, 139-43.

Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 322-23.

Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 41-44.

Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 509-10.

Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 63-80.

Saracino, *UF* 14 (1982), p. 191-99.

Tarragon, *TO* II (1989), p. 219-21.

Xella, *TRU* I (1981), p. 305-9.

### Texte

#### Recto

1) b tš' 'šr'h

2) trbd . 'rš [.] pd

3) ry . b 'šlt . mlk

4) àth'l[m . i]n tld

5) gd'l[t .] 'hbt . š

6) šb[-]'d . gdl

7) dqt . gdl

8) hdn hdl'r dqt

9) hnngdtt dqt

10) nbdgd . d'qt

11) tgn dqt

12) kldnd . dqt

#### Tranche inférieure

13) 'lm . tn šm

14) hbt . w i

15) nš ilm

#### Verso

16) kmm . l pn

17) ll . 'šrmm

18) in tld gdl

19) alnd . gdl

20) hbt . glt<sup>2</sup>

21) inš i'lm k'm'm

22) b t'l't in tld

1. Pour ce point topographique, voir RS 24.277. La découverte de cette tablette est décrite par Courtois, *Ugaritica* VI (1969), p. 102.

2. Lire {g<d>lt}.

- 23) ʾāʾnd ʾn šm  
 24) ʾnš ʾlm . kmm  
 25) pn ll . tnʿr  
 26) ʿrš .

- 27) ʿrb šʾpšʾ  
 28) w ʾl mlʾkʾ

### Remarques textuelles

- 1) On voit des traces du {r} des deux côtés de la fente (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 2) Le trait de séparation après *trbd* est mieux conservé que ne le montre la copie dans l'*editio princeps*.
- 5) La pointe du {h} est visible (absente sur la copie dans l'*editio princeps*) ; par contre, on ne voit rien du premier {t} (contre *KTU*)<sup>3</sup>.
- 6) Un signe entier a disparu dans la lacune, deux s'ils étaient très étroits (ces rapports étaient bien reflétés dans la copie de l'*editio princeps*). Après la lacune on voit la fin de {b/d}. La lecture de *KTU*, « šbxxd\* » est donc trop optimiste, tant en ce qui concerne la place disponible que pour l'état du {d}. Par contre, la restitution {šb[r]ʾdʾ} proposée par Saracino<sup>4</sup> correspond aux exigences épigraphiques.
- 8) On voit bien deux {t} à la fin de la ligne, et le second n'a pas été effacé, comme la copie dans l'*editio princeps* le laisserait croire.
- 9) Le cinquième signe est {d} : on voit au moins partiellement les six clous (Laroche n'a proposé aucune lecture, Herdner a lu {d} sans indication de doute, les auteurs de *KTU* ont indiqué {d} avec astérisque).
- 11) L'espace entre les deux mots est un peu étroit pour avoir reçu le séparateur normalement employé dans ce texte, à savoir un clou vertical de taille assez importante, et on ne voit pas le sillon profond de ce clou. Comparer sur la photo cette ligne et la ligne suivante, où l'espace entre les deux {d} est sensiblement le même qu'ici et où l'on voit bien l'impression profonde du séparateur. Il se peut qu'à la ligne 11 le scribe ait ajouté après coup un petit clou séparateur (sur la copie dans l'*editio princeps* on voit un petit trait émoussé au-dessus de la médiane de l'écriture), mais l'état de la surface de la tablette en cet endroit ne permet pas d'en être certain. Puisque ce scribe omet assez souvent le séparateur, sans revenir l'ajouter, il ne nous paraît pas nécessaire de supposer sa présence ici.
- 12) Tout le contour du {q} est conservé (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 21) Le clou vertical du dernier {m} est conservé (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 25) L'avant-dernier signe semble être {ʿ} (*KTU*) plutôt que {t} (*editio princeps*) : on voit des éraflures des deux côtés qui pourraient faire penser à {t}, mais le clou principal n'a pas la forme trilobée du {t}.
- 27) On voit des restes du dernier {š} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).
- 28) On voit des restes du {k} (avec *KTU*, contre l'*editio princeps*).

### Traduction

#### Recto

- 1) Au dix-neuv(ième jour du mois)  
 2) tu dresseras le lit de *Pid*-  
 3) *ray* avec la literie du roi.

- 5) (une) vach[e], pour *Hebat* (un) bélier,  
 6) pour ŠB[-] (une) vache,  
 7) pour *Daqqītu* (une) vache,  
 8) (pour les déesses) *Hudena* (et) *Hudellurra*  
 (une/deux/des<sup>!?</sup>) brebis,  
 9) pour les (dieux) HNNGD<sup>5</sup> (une) brebis,

- 4) Sacrifice-ʾaṭḥulu[mma : pour le di]eu *Talanni*

3. Herdner remercie Laroche de lui avoir indiqué la lecture de *hbtd* (*Ugaritica* VII [1978], p. 43, n. 113), apparemment après la publication d'*Ugaritica* V car dans ce dernier ouvrage la transcription du nom divin de la ligne 5 est {[āt]nd} (p. 509). Il est en tout cas certain que ce texte ne fournit pas d'exemple du théonyme *āt*n sans l'élément *in*-.

4. *UF* 14 (1982), p. 198.

5. Le suffixe du datif au pluriel étant *-tt* (Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 532), non pas *-dtt*, le {d} doit appartenir au théonyme, comme Herdner l'a bien vu (*Ugaritica* VII [1978], p. 43 ; suivie par Xella, *TRU* I [1981], p. 306 ; Saracino, *UF* 14 [1982], p. 198 ; Tarragon, *TO* II [1989], p. 220). Dans *KTU*, Dietrich, Loretz et Sanmartín ont réparti les signes comme s'il s'agissait d'une divinité *hnnḡ*, suivi du suffixe datif au singulier et du mot ougaritique signifiant « deux » (p. 129 : « hnnḡd\* tt dqt »). Après, on s'est rendu compte que *dqt* aurait porté la désinence du duel si *tt* désignait le chiffre « deux », mais certains n'ont pas modifié en conséquence la forme du théonyme (Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 323 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 [1990], p. 22 ; idem, *Religión* [1992], p. 140).



- 10) pour *Nubadig* (une) brebis,  
 11) pour *Tagi* (une) brebis,  
 12) pour *Keldi* (une) brebis.

---

*Tranche inférieure*

- 13) Au (jour) suivant, deux bœufs  
 14) pour *Hebat*, et (pour) *’I-*  
 15) *nāšū ’Ilīma*

*Verso*

- 16) de même, (et) avant  
 17) la nuit, des oiseaux.  


---

 18) Pour le dieu *Talanni* (une) vache,

- 19) pour *’Allani* (une) vache,  
 20) pour *Hebat* (une) vac<h>e,  
 21) (pour) *’Ināšū ’Ilīma* de même.

- 
- 22) Au troisième (jour) : pour le dieu

*Talanni*

- 23) (et) pour *’Allani* deux bœufs,  
 24) (pour) *’Ināšū ’Ilīma* de même.  
 25) Avant la nuit tu emporteras  
 26) le lit.

- 
- 27) Quand le soleil se couche,  
 28) le roi sera libre (d’obligations cultuelles).

### Structure du texte

Le principal élément structurel est le temporel : ce rite s’étend sur trois jours, le lit de *Pidray* étant dressé le premier jour, défait le troisième jour. Quatre séries de sacrifices ont lieu pendant ces trois jours : la première au premier jour, la seconde au deuxième jour, la troisième apparemment pendant la nuit qui suit le deuxième jour, et la dernière au troisième jour.

Le premier jour du rite étant le 19<sup>e</sup> du mois, la période en question s’étend du 19<sup>e</sup> au 21<sup>e</sup> jour du mois, à savoir sur les trois derniers jours du troisième quartier de la lune. Nous sommes donc devant la fête de la fin de la « semaine » qui commence avec la pleine lune.

La structure temporelle du texte est très clairement indiquée :

- b tš’ šrh* (l. 1) : « au dix-neuf » = « au dix-neuvième jour du mois » ;  
*’lm* (l. 13) : « au (jour) suivant » (à savoir le vingtième jour du mois) ;  
*l pn ll* (l. 16-17) : « avant la nuit (de ce deuxième jour) » ;  
*b llt* (l. 22) : « au troisième (jour) » (à savoir le vingt et unième jour du mois) ;  
*pn ll* (l. 25) : « avant la nuit » (de ce troisième jour) ;  
*’rb špš* (l. 27) : « quand le soleil se couche » (à la fin du troisième jour).

Les seules rubriques où l’on ne trouve pas d’indice temporel sont la deuxième (l. 4-12) et la troisième (l. 18-21). Les sacrifices indiqués à la deuxième rubrique accompagnent sûrement la confection du lit, mais sans indication temporelle précise on n’est pas en mesure de dire s’ils ont lieu avant ou après le coucher du soleil. Dans le second cas, qu’on envisagerait principalement en raison de la présence dans le rite d’un lit, les sacrifices auraient lieu formellement au 20<sup>e</sup> jour du mois — mais on rencontre souvent dans ces textes ce problème du conflit entre le jour qu’on pourrait appeler psychologique, à savoir du lever de l’homme à son coucher, et le jour du calendrier, qui commence vraisemblablement au coucher du soleil.

Les sacrifices indiqués aux lignes 18-21 suivent l’indication temporelle *l pn ll* et un trait de séparation. Il est loisible d’interpréter ce trait comme indiquant que ces sacrifices ont lieu après le coucher du soleil, mais cela n’est qu’une hypothèse <sup>6</sup>.

On remarquera enfin la double précision aux lignes 25 et 27 : il faut que le lit soit défait avant la nuit, à savoir avant la fin du troisième jour du rite, et au coucher du soleil de ce troisième jour se voit formellement terminée la participation du roi au rite. La nécessité d’employer deux formules désignant presque le même moment du même jour ressortit sûrement au fait rituel que chacune représente : *pn ll*

---

6. Cf. Saracino, *UF* 14 (1982), p. 199. Del Olmo Lete place ces sacrifices au « mañana » (*AuOr* 8 [1990], p. 23, 24 ; *Religión* [1992], p. 141, 142) parce que pour lui *’lm* ne désigne pas le jour suivant. Pour nous, si ces sacrifices ont lieu la nuit ils appartiennent au jour suivant seulement dans le sens strict du calendrier (c’est-à-dire que la nuit du deuxième jour appartient dans ce sens strict au jour suivant) ; *b llt* à la rubrique suivante indique vraisemblablement « le jour » suivant, marqué par le lever du soleil (voir ici plus haut).

*tn' r' rš* n'est propre qu'à ce rite précis, alors que *'rb špš w hl mlk* est la formule courante par laquelle s'indique la fin des obligations cultuelles du roi <sup>7</sup>.

Nous envisageons donc que le rite commence pendant la journée du 19<sup>e</sup> jour du mois par la confection du lit de *Pidray*, que les sacrifices indiqués aux lignes 4-12 s'accomplissent soit pendant cette journée, soit pendant la soirée de ce même jour. Le rite se poursuit pendant la journée suivante, par (1) des sacrifices à *Hebat* et à *'Ināšu 'Ilīma* ; (2) des sacrifices d'oiseaux avant la nuit à *'Ināšu 'Ilīma* ; (3) une autre série qui a lieu soit au même moment, soit après la tombée de la nuit (l. 18-21). Pendant la journée du troisième jour, s'accomplit une nouvelle série de sacrifices (l. 22-24) et le lit est défait. Au coucher du soleil de ce troisième jour prend fin ce rite royal.

#### Les dieux

l. 1-3	l. 4-12	l. 13-17	l. 18-21	l. 22-24	l. 25-26
<i>rbd 'rš</i>	<i>āthlm</i>	( <i>āthlm</i> ?)	( <i>āthlm</i> ?)	( <i>āthlm</i> ?)	<i>n' r' rš</i>
<i>pdry</i>	[ <i>i</i> ] <i>n tln</i>	<i>hbt</i>	<i>in tln</i>	<i>in tln</i>	( <i>pdry</i> ?)
	<i>hbt</i>	<i>inš ilm</i>	<i>āln</i>	<i>āln</i>	
	<i>šb[-]</i>		<i>hbt</i>	<i>inš ilm</i>	
	<i>dqt</i>		<i>inš ilm</i>		
	<i>hdn hdlr</i>				
	<i>hnnḡd</i>				
	<i>nbdg</i>				
	<i>tgn</i>				
	<i>kld</i>				

#### Sommaire des offrandes <sup>8</sup>

Lignes 4-12 : neuf (+ *n* ?) <sup>9</sup> sacrifices-*āthlm* : trois vaches, un bélier, et cinq (+ *n* ?) brebis.

Lignes 13-17 : cinq sacrifices dont le type n'est pas indiqué (il s'agit vraisemblablement de *āthlm*) : quatre brebis et des oiseaux.

Lignes 18-21 : quatre sacrifices dont le type n'est pas indiqué (il s'agit vraisemblablement de *āthlm*) : quatre vaches.

Lignes 22-24 : quatre sacrifices comme aux lignes 18-21 (*āthlm* ?) : quatre brebis.

#### Les bénéficiaires — les offrandes

*āln* : une vache (l. 19 = *āthlm* ?) ; un bélier <sup>10</sup> (l. 23 = *āthlm* ?).

*in tln* : une vache (l. 4-5 = *āthlm*) ; une vache (l. 18 = *āthlm* ?) ; un bélier <sup>9</sup> (l. 22-23 = *āthlm* ?).

*inš ilm* : deux béliers et des oiseaux (l. 14-17 = *āthlm* ?) ; une vache (l. 21 = *āthlm* ?) ; deux béliers (l. 24 = *āthlm* ?).

*hbt* : un bélier (l. 5 = *āthlm*) ; deux béliers (l. 13-14 = *āthlm* ?) ; une vac<h>e (l. 20 = *āthlm* ?).

*hdn hdlr* : une (ou deux ? ou des ?) brebis (l. 8 = *āthlm*).

*HNNḠD* : une brebis (l. 9 = *āthlm*).

*dqt* : une vache (l. 7 = *āthlm*).

*kld* : une brebis (l. 12 = *āthlm*).

*šB[-]* : une vache (l. 6 = *āthlm*).

*nbdg* : une brebis (l. 10 = *āthlm*).

*tgn* : une brebis (l. 11 = *āthlm*).

7. C'est méconnaître la structure de ce rite que de voir dans cette formule l'incipit d'un autre rite (Levine, *RB* 88 [1981], p. 248-49).

8. Cf. le calcul un peu différent proposé par Lipiński (*Histoire économique* [1987], p. 24 ; idem, *OLA* 23 [1988], p. 140). On n'est pas en mesure de discuter les différences, car Lipiński ne présente pas son analyse du texte. Dans le décompte des sacrifices rapportés aux lignes 13-17, nous indiquons *'šrmm* (l. 17), vraisemblablement un pluriel, comme un sacrifice, car le nombre précis d'oiseaux offerts est inconnu.

9. Le total est incertain en raison de la forme insolite *dqtt* à la ligne 8.

10. Pour le compte des victimes, nous partageons les deux béliers entre *Talanni* et *'Allani*.

### Commentaire

Ligne 1 *tš<sup>c</sup> 'šrh*. On ne trouve qu'ici la mention explicite du 19<sup>e</sup> jour du mois, mais ce jour figure dans d'autres rites, désigné soit par *'lm* (RS 24.249:19'-21'), soit par un autre chiffre ayant trait aux jours d'une fête particulière (RS 1.003:38 ; cf. RS 24.266:20'). Il s'agit du cinquième jour du troisième quartier de la lune <sup>11</sup> (voir le commentaire de *hms* en RS 1.003:38).

Lignes 2-3. L'interprétation que l'on donne à ces lignes dépend en partie du sens de *št*, certains y trouvant un terme dans le même champ sémantique que RBD et *'rš* <sup>12</sup>, d'autres un mot désignant un banquet <sup>13</sup>. Dans le premier cas, on se trouve tiré vers l'interprétation du texte comme rapportant un acte soit d'incubation, soit de *hieros gamos* <sup>14</sup>, dans le second le banquet permet d'expliquer autrement la présence du lit de *Pidray* <sup>15</sup>. Le défaut principal de l'argument étayant la seconde interprétation est de ne pas avoir démontré que *'rš* puisse désigner le divan sur lequel on s'étend au banquet, car il désigne normalement « le lit » où l'on dort. On peut aussi objecter que si *mšt* est attesté en ougaritique, ayant apparemment le sens de « festin, banquet » (RS 24.252:9) <sup>16</sup>, *št* n'est pas attesté dans ce sens <sup>17</sup>.

Se tenant au peu que nous révèle notre texte, il paraît souhaitable d'y voir le simple fait de dresser le lit de la déesse *Pidray*, vraisemblablement à l'intention d'un rite où participe le roi. Le fait de dresser le lit de la déesse en employant la literie du roi pourrait indiquer que le lit était provisoirement à la disposition du roi. Nous ne nions pas que *b št* <sup>18</sup> pourrait contenir un indice géographique, mais devant l'absence d'une interprétation qui convainc dans ce sens, il paraît préférable de prêter à *b* le sens instrumental. La présence à la fin de ce texte de la formule de

11. Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 24 ; idem, *Religión* (1992), p. 142.

12. Herdner, *Ugaritica* VII (1978), p. 43 ; Pardee, *UF* 11 (1979), p. 687 ; Xella, *GLECS* 24-28 (1979-84), p. 471-72 ; idem, *TRU* I (1981), p. 306-8 ; cf. idem, *RAI* 25 (1982), p. 325 ; Ribichini et Xella, *Tessili* (1985), p. 66-67 ; Aartun, *Studien* (1991), p. 108. Cf. *št*, « vêtement », en hébreu.

13. Saracino, *UF* 14 (1982), p. 191-99 ; Milano, *Sacrificio* (1988), p. 84, n. 83. Cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 323 « beim Trinken ».

Del Olmo Lete traduit par « con motivo de la instalación del rey » (*AuOr* 8 [1990], p. 22 ; *Religión* [1992], p. 140), ou par « con motivo de la entronización del rey » (*Religión*, p. 97), ou encore par « on occasion of the king's installation » (OLA 55 [1993], p. 57 ; cf. idem, *UF* 18 [1986], p. 90, n. 34 ; idem, *AuOr* 5 [1987], p. 50, n. 44 ; idem, *SEL* 5 [1988], p. 57, n. 6). On se demande pourquoi *b* aurait désigné la motivation. Du reste, le savant espagnol n'établit pas par les textes qu'il cite le sens précis d'« installer, établir » pour *št*. Ce verbe dans le texte d'Aḥiram (*k šth b 'lm KAI* 1:1), par exemple, n'exprime que le fait de déposer le cadavre du défunt dans son tombeau. On doit douter qu'il s'agisse ici d'un rite funéraire : on n'en connaît pas où le roi vivant se couche sur le lit d'une divinité, et on ne voit pas très bien comment il pourrait s'agir ici d'un roi défunt. *b št* dans ce texte ne peut pas correspondre à *k št b 'lm* du texte d'Aḥiram parce que le contexte est tout autre, la particule est *b* au lieu de *k*, et *b 'lm* est absent ici (*šty b 'l [KAI 24:11]*, autre texte cité par del Olmo Lete, n'a rien à faire avec la question). Concernant la traduction par « entronización », on se souviendra que, d'après le savant espagnol, l'intronisation s'était exprimée par le schème-Š de √YTB en RS 1.003:54-55, hypothèse que nous n'avons pu accepter.

D'après Tarragon, il s'agirait ici d'un mot signifiant « fondation » (*TO* II [1989], p. 219-20, n. 221 ; cf. idem, *Culte* [1980], p. 117-18). Si l'idée de trouver ici une formule correspondant, par exemple, à *gb bt mlk* (RS 1.005:1-2), a son attrait, on se demande pourquoi on a employé *b* pour signifier « sur la fondation du roi » (la traduction proposée par Tarragon), ensuite ce que signifierait la traduction littérale « dans la fondation du roi », et enfin de quelle fondation il s'agirait (il n'est pas question de la maison du roi).

La traduction « by order of the king » (Baldacci, *BiOr* 46 [1989], col. 120) est trop étroitement liée à une interprétation nouvelle, sans preuve à l'appui, de Ps. 11:3, pour qu'on lui accorde de la valeur ici. La traduction de *trbd* par « let it make » (idem) semble être une faute d'anglais, car on ne voit pas à quoi correspondrait ce « it ».

14. Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 22, 25 ; idem, *Religión* (1992), p. 140, 142-43 ; idem, OLA 55 (1993), p. 57-58, 61.

15. Vu le caractère rituel de ce texte et le rôle important que joue la déesse *Pidray* dans ces textes rituels – même dans celui-ci –, il nous paraît difficile d'accepter que *pdry* ne désigne ici que « das geschlechtsreife rundliche/dralle Mädchen » (Aartun, *Studien* [1991], p. 108).

16. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 106-9. Sur *mšt* en *PRU* II 89:5, 8 (RS 16.341), voir Bron, *Semitica* 30 (1980), p. 13.

17. Des termes similaires existent en hébreu biblique tardif : *š'ṭr* (Qoh. 10:17), *š'tiyyā<sup>h</sup>* (Est. 1:8).

18. Les explications proposées du mot *št* sont citées dans la note 13.

libération d'obligations cultuelles montre que le roi a participé au rite entier. Il est possible d'en conclure qu'il a couché sur le lit de la déesse pendant les deux nuits en question.

Il faudra d'autres textes pour nous dire s'il s'agit d'un acte d'incubation proprement dite, d'un acte de *hieros gamos* proprement dit (ce qui requerrait la présence d'une prêtresse de *Pidray*), ou du simple fait de mettre le roi en présence de la déesse de façon particulière. La dernière interprétation se rapproche du sens le plus obvie du rite de « voir » la divinité (voir RS 19.013:1) <sup>19</sup>.

Si ce rite est celui auquel fait allusion RS 19.015:7, le lieu est le palais royal, car il y est question de *bt mlk*. On aurait porté le lit de la déesse dans le palais royal, vraisemblablement dans un des sanctuaires qui s'y trouvaient, où le rite se serait déroulé. Il est probable que la déesse, à savoir sa représentation plastique, aurait accompagné le lit pendant son déplacement. Si le lien dont nous avons proposé provisoirement l'existence entre RS 19.015:7 et RS 24.291 ne s'avère pas admissible, on verra aisément le roi se déplacer pour passer les trois jours du rite dans le sanctuaire de la déesse.

Le caractère ougarito-hourrite de ce rite ressort clairement, non seulement des théonymes hittites que l'on trouve aux lignes 4-23, dont la plupart portent le suffixe hourrite du datif, mais du rôle important que joue dans cette liste sacrificielle *Hebat*, la déesse hourrite qui correspond à *Pidray* <sup>20</sup>. On sait que le lit figurait au mobilier cultuel de *Hebat* <sup>21</sup>, mais ceci ne nous permet pas d'interpréter la fonction du lit dans le rite que rapporte ce texte.

Lignes 4-24. Dans ces listes sacrificielles la plupart des théonymes hourrites portent le suffixe hourrite du datif, alors que tous les autres éléments linguistiques sont en ougaritique : les noms des victimes, les adverbes, les conjonctions et le théonyme *inš ilm* (lequel ne porte pas le suffixe hourrite) <sup>22</sup>. Trois éléments principaux de ces listes sautent aux yeux : (1) la présence au début de chaque rubrique soit de *Talanni*, qui serait un avatar de *Tettub* <sup>23</sup>, soit de *Hebat*, parèdre de ce dernier et l'équivalent hourrite de *Pidray*, soit de tous les deux ; (2) la proportion peut-être surélevée de déesses (*hbt, dqt, hdn hdlr, āln* <sup>24</sup>) ; (3) la présence des *'Ināšu 'Iima*, le seul théonyme sémitique (indice peut-être qu'un groupe équivalent ne figurait pas dans le panthéon hourrite).

Lignes 4, 18, 22 *tlnd*, 11 *tgnđ*, 12 *klnd*, 19, 23 *ālnđ*. Il s'agit de formes comportant l'article entre la forme de base et le suffixe datif-directif. Nous suivons Laroche dans l'indication du nom divin comme comportant ou non le {n} <sup>25</sup>.

Ligne 6. On ne peut pas accepter la restitution ici de {šb[dr]d} <sup>26</sup>, parce que l'espace disponible est insuffisant (voir la remarque textuelle) et que l'on ne connaît pas ce théonyme <sup>27</sup>. La restitution {šb[r]d}, qui serait épithète de *Tettub* <sup>28</sup>, est épigraphiquement plausible, mais on peut se demander pourquoi deux avatars du dieu hourrite de l'orage auraient figuré aux lignes 4 et 6, l'un avant, l'autre après sa parèdre *Hebat*.

19. On ne trouve mention ni d'incubation ni de *hieros gamos* dans le texte de Mari où l'on voit le roi se coucher pendant une nuit sur le lit de la déesse EŠ<sub>4</sub>.DAR (Dossin, *RA* 35 [1938], p. 1-13, col. 1, l. 2-5).

20. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 503, 525 ; Xella, *TRU* I (1981), p. 307 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 197.

21. Laroche, *RHR* 13 (1955), p. 86-88 ; idem, *RHR* 35 (1977), p. 179-80 ; cf. Xella, *TRU* I (1981), p. 307 ; Saracino, *UF* 14 (1982), p. 197.

22. Cf. Pardee, *Bilinguisme* (1996), p. 72-73, 77-78.

23. Laroche, *RHR* 35 (1977), p. 212.

24. Peut-être aussi *hnnḡd* (cf. Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 323, n. 9a).

25. Laroche, *Ugaritica* V (1968), p. 532, 533, 536, 538, 539.

26. Xella, *TRU* I (1981), p. 305, 308 ; del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 22 ; idem, *Religión* (1992), p. 140.

27. Dans le texte que citent Xella et del Olmo Lete (ibid.), à savoir *KTU* 1.131 (RS 24.285):9, on lit en fait {tʿyʿldrd} (Dietrich, Loretz et Sanmartín, *KTU* [1976], p. 128 ; d'après collation nous confirmons la lecture du {t}, certain, et signalons que le {y} que l'on trouve dans *KTU* comme deuxième signe n'est pas sans vraisemblance ; voir la copie et la transcription de Laroche, *Ugaritica* V [1968], p. 511, pour qui le deuxième signe pouvait être {b}).

Lignes 16-17. Du fait que les *'Ināšu 'Ilīma* reçoivent souvent des oiseaux en offrande, nous préférons l'interprétation selon laquelle les oiseaux mentionnés ici sont à l'intention des *'Ināšu 'Ilīma* (le dernier théonyme mentionné est *inš ilm*) à celle qui y verrait une autre espèce de rite <sup>29</sup>.

Ligne 25. Nous ne saurions expliquer la différence entre *l pn* à la ligne 16 et *pn* ici que par le fait général que l'accusatif adverbial peut remplacer la formulation prépositionnelle.

Pour le sens de  $\sqrt{N^R}$  en ougaritique, voir les commentaires de RS 24.244:65 (*Ugaritica* Vv 7) <sup>30</sup>. Si le rite a lieu au palais, le verbe indique qu'on emporte le lit, sûrement pour le rapporter au sanctuaire de *Pidray*. Si le rite a lieu dans le sanctuaire de la déesse, faut-il voir dans *'rš* ici seulement les couvertures ? Dans ce cas, on se demande pourquoi un terme signifiant « couvertures » n'était pas employé. Il s'agirait plutôt donc d'une directive exigeant qu'après ce rite le lit soit entièrement démonté et emporté, vraisemblablement pour être remplacé par un meuble neuf.

### Conclusions générales

Ce rite de trois jours a pour point de mire le lit de la déesse *Pidray*, que l'on prépare au premier jour et que l'on emporte au troisième jour. D'après la formule *b št mlk*, il nous paraît vraisemblable que le lit a été préparé à l'intention du roi, mais les données du texte ne permettent pas de décision ferme quant à l'emploi précis du lit, que ce soit en vue du *hieros gamos*, du banquet, de l'incubation, ou d'une autre forme de rapprochement vers la divinité <sup>31</sup>.

Les divinités nommées montrent la profonde hourritisation du culte royal ougaritique, car toutes les divinités, à l'exception de *Pidray* (qui n'est nommée que dans l'introduction, apparemment remplacée par *Hebat* dans les listes sacrificielles) et de *'Ināšu 'Ilīma*, sont hourrites, et plusieurs d'entre elles sont obscures, ce qui pose difficulté pour l'interprétation du « panthéon » du texte et, partant, du texte entier. Pourtant, la nature des deux divinités principales nous fait hésiter devant l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un rite où joueraient un rôle principal les « antepasados divinos » <sup>32</sup>. La première, propriétaire du lit et bénéficiaire de plusieurs sacrifices est *Pidray/Hebat*, fille de *Ba'lu* sous sa principale manifestation ougaritique, parèdre de *Tettub*, dieu de l'orage, sous sa manifestation hourrite <sup>33</sup>. La seconde, *Talanni*, qui se trouve au début de trois de ces listes sacrificielles, semble être un avatar de *Tettub*, de sorte que *Talanni* et *Hebat* constituent vraisemblablement ici un couple divin ayant principalement rapport à la pluie et la fertilité qu'elle produit. À l'exception de *'Ināšu 'Ilīma*, les autres divinités nommées ne confortent pas davantage l'hypothèse funéraire. Le « panthéon » de ce texte est plutôt mixte, montrant, selon la norme de ces textes, un éventail de caractéristiques. Puisque ces sacrifices s'accomplissent apparemment jour et nuit, il est même difficile de voir ici un lien particulier entre ce rite et les éventuels aspects nocturnes ou chthoniens de ces divinités, et ce rite et les divinités qui y figurent semblent donc n'avoir aucun rapport particulier avec le rite rapporté par le texte de RS 1.001:12-22.

28. Saracino, *UF* 14 (1982), p. 198, citant Laroche, *RHR* 35 (1977), p. 238.

29. Saracino, *UF* 14 (1982), p. 199 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II (1988), p. 323. Bien que ce genre de coupure soit toujours sujet à doute, il ne nous paraît pas moins nécessaire de répartir les offrandes de sorte que les *'Ināšu 'Ilīma* soient les bénéficiaires des oiseaux, à l'exclusion de *Hebat* (contre Xella, *GLECS* 24-28 [1979-84], p. 472), car l'offrande des oiseaux est habituellement au bénéfice de *'Ināšu 'Ilīma*.

30. Cf. Pardee, *Les textes para-mythologiques* (1988), p. 216. Le sens fondamental d'« éloigner » paraît préférable dans les deux textes à celui de « secouer » (Xella, *TRU* I [1981], p. 309 ; Dietrich et Loretz, *Rituale* II [1988], p. 323 ; d'autres trouvent ici le second sens : Bron, *Semitica* 30 [1980], p. 14 ; Saracino, *UF* 14 [1982], p. 197). Les auteurs des deux côtés de la question traduisent généralement en fin de compte par « défaire » (cf. Xella, *GLECS* 24-28 [1979-84], p. 471-72, sans discussion étymologique ; del Olmo Lete, *Religión* [1992], p. 141 et la note 138, p. 247 et la note 113).

31. Les conclusions que tire del Olmo Lete du mot *št* concernant la nature du rite (*AuOr* 5 [1987], p. 50, n. 44 ; *AuOr* 8 [1990], p. 21-25 ; *Religión* [1992], p. 139-43) sont infirmées par les grandes différences que l'on constate entre son interprétation de ce texte et les parallèles plus tardifs qui sont censés l'étayer (voir plus haut, le commentaire des lignes 2-3).

32. Del Olmo Lete, *AuOr* 8 (1990), p. 25 ; idem, *Religión* (1992), p. 143 ; cf. idem, *AuOr* 5 (1987), p. 50, n. 44.

33. Voir le commentaire de RS 1.001:15.



# LES TEXTES RITUELS

## Ras Shamra-Ougarit XII

Dennis Pardee présente ici le très considérable dossier de tous les textes en langue ougaritique (écrits en cunéiformes alphabétiques) touchant aux pratiques rituelles – soit plus de 80 documents –, depuis les tablettes et les stèles inscrites trouvées autrefois sur l'acropole jusqu'aux tablettes qu'ont apportées jusqu'à 1992 les fouilles récentes menées au sud de la ville. L'auteur donne une nouvelle lecture des textes, un appareil critique complet, et un commentaire qui prend en compte à la fois les aspects linguistiques et l'interprétation des réalités religieuses.

Quand on sait quelle place tenaient la religion et ses pratiques dans la vie des civilisations du Levant à l'Âge du Bronze, on mesure l'importance d'une telle étude : elle éclaire d'un jour nouveau les personnalités divines du panthéon cananéen et leurs aventures, leur rôle dans la vie publique et privée des Ougaritains, les moyens par lesquels les hommes tentaient d'agir sur les dieux ; elle apporte également des lumières non seulement sur le déroulement des cérémonies et des sacrifices, mais sur toutes sortes d'aspects de la vie d'Ougarit à la fin du 2<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., que ce soit le calendrier annuel, les difficultés de la vie agricole, voire la topographie des lieux de cultes dans la ville ou le rôle du roi entre les hommes et les dieux.

Dennis Pardee est professeur à l'Université de Chicago (*Near Eastern Languages and Civilizations*). Spécialiste des langues sémitiques occidentales, il fait partie depuis près de vingt ans de l'équipe épigraphique de la mission archéologique française de Ras Shamra-Ougarit (Syrie). À ce titre il a participé à plusieurs campagnes de fouille sur le tell et aux publications des résultats dans la série *Ras Shamra-Ougarit*.



9 782865 382767

ISBN 2-86538-276-1