

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, professeur

Cours : L'histoire de David dans les livres de Samuel (suite).

L'analyse de *I Samuel* 21 a permis d'entrevoir un portrait de David différent de celui qui dominait les chapitres précédents. Jusque-là David apparaît comme celui auquel tout réussit sans qu'il ait à se donner beaucoup de peine, Dieu agit en quelque sorte pour lui. Les deux anecdotes du chapitre 21 montrent au contraire un David se tirant d'affaire par la ruse. Comme on relève en 21, 2-10 un trait désobligeant pour le clergé de Nob, puisqu'Ahimelek se laisse duper par David, la péripécie en question est attribuable à un historien hostile à la lignée sacerdotale dont le dernier représentant, Abiatar, fut supplanté par le prêtre Sadoq à la suite du succès de Salomon dans la querelle de la succession de David. Il y a longtemps qu'on a attribué à un écrivain partisan d'Abiatar, sinon à Abiatar lui-même (B. DUHM, K. BUDDE, E. AUERBACH), la composition d'une grande partie de l'histoire prédeutéronomiste de David (laquelle commence, pensons-nous, au chapitre 17). L'hypothèse est acceptable, et il semble nécessaire d'ajouter que l'œuvre de l'Abiataride a été retouchée, corrigée et surchargée, peut-être aussi amputée, par un clerc du parti de Sadoq. Le Sadocide, dont la marque est évidente en *I Samuel* 2, 27-36, se reconnaît à quelques particularités de langue : c'est ainsi qu'il use sans modération de l'infinitif absolu en paronomase (comme en 12, 27 b. 30 a). Ce critère permet de voir en lui l'auteur de 20, 1-11 où est mise en avant l'intelligence de David.

Le début du chapitre 22 pourrait se rattacher directement à une relation abiataride de la rencontre de David et d'Ahimélek, relation aujourd'hui recouverte par la version sadocide de l'épisode. Les sèches informations des versets 1-5, dont la valeur documentaire n'est ni vérifiable ni a priori contestable, font figure de résumés ou de vestiges de traditions orales sur les débuts de la vie errante de David, recueillis par l'historien abiataride pour montrer comment la volonté divine a ramené le héros dans le pays de Juda. Le propos des versets 6-19 est plus transparent. C'est bien ici l'historien abiataride qui

laisse cours à son ressentiment contre Saül, massacreur des prêtres de Nob. Quand en 22, 7 il fait exposer par Saül un projet de David qui évoque le tableau des abus du roi (8, 14), c'est Saül lui-même qu'il taxe de velléités despotiques, et s'il fait intervenir l'édomite Doëg, c'est pour décharger le peuple d'Israël de toute complicité avec le crime de Saül. Les versets 20-23 contant l'escapade d'Abiatar et le bon accueil que lui réserve David forment l'un des nœuds de l'histoire abiataride. Celui que Dieu a élu pour régner va maintenant disposer des services fidèles d'un sûr interprète de la volonté suprême, le manieur d'éphod. Les multiples références à la cléromancie qui suivent sont autant de signatures de l'écrivain abiataride soucieux de montrer comment, à travers tant d'embûches, David a été poussé vers le trône.

L'efficacité de la médiation sacerdotale est soulignée dès le chapitre 23, où il est visible que la divination par les sorts est un support rituel de la réflexion, permettant de conjurer l'événement et non de discerner un *fatum* immuable. L'auteur abiataride juxtapose plusieurs épisodes montrant comment le secours divin a tiré son héros de quelques mauvais pas. D'abord à Qeïlah (versets 1-13). On utilise dans cette péripécopie des éléments de tradition apparemment disparates : le souvenir d'une expédition de David contre les Philistins de Qeïlah, le motif de la terreur surmontée par le recours à l'oracle ; comme la terreur est inspirée par les Philistins, 23, 3-5 se rattache aux chapitres 13 et 17. Une seconde partie de la péripécopie (versets 7-13) met en scène Saül. Beaucoup d'exégètes préfèrent ici la version des Septante, plus claire de prime abord, mais en réalité moins bien équilibrée. Le doublet que forment les versets 11 et 12 dans le texte traditionnel ne révèle pas la combinaison de deux sources, il ménage une progression dans la demande. Il faut surtout relever l'identité du plan des consultations en 2-4 et 10-12 : il y a chaque fois deux questions de David et chaque fois la première question est double. On doit en conclure que, même si l'attaque de Qeïlah par les Philistins et la conduite traîtresse des gens de la ville à l'égard de David faisaient l'objet de traditions orales différentes, celles-ci ont été regroupées par un écrivain conscient de ses procédés. On mettra au compte de son habileté rhétorique la construction de toute la péripécopie où le verset 6, le plus important pour le contenu, sépare les récits de deux péripécopies.

L'épisode de Qeïlah a pour conclusion 14 α : David qui a failli se faire prendre dans une ville fortifiée se réfugie dans des lieux sauvages, et d'abord dans le désert de Zif, à Horesha. Peut-être est-ce une tradition de cette localité qui est adaptée dans les versets 14 α β -18 où se trouve racontée une nouvelle conclusion d'alliance entre David et Jonathan. La reprise d'un motif déjà rencontré en 18, 3 et l'intérêt porté au fils de Saül depuis le chapitre 14 révèlent l'historien abiataride dont la manière même se reconnaît à la disposition des parties du récit. Comme le verset 6 dans la première partie, la relation de la visite de Jonathan à Horesha marque une pause entre deux épisodes mouve-

mentés et reliés l'un à l'autre par un motif commun : David a été trahi par ceux auprès desquels il avait pris refuge (1-14 *a a*, 19-24, 1). Il est possible que le rôle de Jonathan dans cette affaire ait consisté à prévenir David du danger que lui faisait courir la trahison des Zifites, mais l'auteur ne fait que sous-entendre la portée de cette intervention, qui serait du reste conforme à l'attitude prêtée à Jonathan par les péripécies abiatarides 19, 1-7 et 20, 18-39. La narration des versets 19-23 est une trace certaine de remaniement. La surabondance des toponymes en 19 *b*, les embarras de l'expression dans le dialogue de Saül et des Zifites semblent témoigner d'une surcharge dont l'intention n'est guère perceptible. Peut-être le Sadocide a-t-il voulu glisser une allusion à la ruse de David (verset 22). En revanche, on nous laisse ignorer comment a été déjouée la perfidie des Zifites. Il semble que les versets 19-23 aient remplacé un récit mieux enchaîné, comme le sont d'ordinaire ceux de l'Abiataride. C'est néanmoins à ce vieil historien qu'on attribuera la fin du chapitre où l'incursion des Philistins fait figure de *deus ex machina* retirant David d'un nouveau péril.

Le chapitre 24 et le chapitre 26 constituent un exemple classique de doublet : deux fois, dans une caverne du désert d'Ein-Guédi puis sur la colline de Hakila, David aurait pu tuer Saül et s'en est abstenu par respect envers le « messie de YHWH ». La précision des indications topographiques semble indiquer que deux traditions locales parallèles entretenaient le souvenir de l'attitude chevaleresque de David. Tous les exégètes ont cru que ce doublet indiquait une dualité de sources littéraires, sans se mettre d'accord sur l'âge respectif des deux récits. Nous pensons au contraire que les deux traditions parallèles — qu'elles se rapportent à deux événements ou à un seul, ou qu'elles soient fictives — ont été recueillies par le même écrivain, de même qu'au chapitre 19 les diverses variations sur le thème de la fuite de David. Leur disposition de part et d'autre d'un épisode de caractère différent, le chapitre 25, répond à un principe d'organisation concentrique qui pourrait avoir été adopté par l'historien abiataride (comme on l'a vu au chapitre 23) mais aussi bien par le rédacteur deutéronomiste (responsable de la disposition des « appendices » de *II Samuel* 21-24). Ces deux anecdotes ont été mises par écrit à des fins évidentes : enseigner le respect dû au roi, fût-il personnellement indigne comme Saül, montrer la magnanimité de David et préfigurer son avènement comme successeur de Saül par la prise symbolique d'un pan de son manteau en 24, de sa lance en 26. La philosophie politique rejoint celle du chapitre 8 (où l'on a eu grand tort de voir un pamphlet contre la monarchie) : David agit déjà en roi lorsque, selon 24, 8, il « éloigne » ceux qui l'entourent de faire ce qu'ils veulent. Plus explicite est la leçon de théologie royale qui est commune aux chapitres 24, 25 et 26, et diffuse dans tous les récits abiatarides dont David est le héros : la cause de David n'a qu'un vrai défenseur, Dieu. Malgré l'« antique proverbe » invoqué en 24, 14 et le cas cité en exemple en 24, 20

(où l'hémistiche *a* constitue une protase dépourvue d'une apodose aisément suppléable, car il doit s'agir d'un lieu commun), ce n'est pas l'expression d'une doctrine quiétiste, ce n'est pas une leçon de conduite ni pour les hommes ni pour le roi, c'est une leçon sur le roi « par la grâce de Dieu ».

Le chapitre 24 est tout entier de la main de l'Abiataride, dont on reconnaît une autre préoccupation au verset 22, l'intérêt pour Jonathan que désigne ici le terme de « descendance » de Saül. L'histoire parallèle, qui a pour théâtre la colline de Hakila, a été profondément remaniée par un rédacteur plus récent. Plusieurs détails d'expression et de fond distinguent le chapitre 26 du chapitre 24. Les deux récits diffèrent d'abord parce que David a plus d'initiative au chapitre 26 : il va de lui-même dans le camp de Saül. Plus significative peut-être est la présence de lieutenants des deux protagonistes : Abner aux côtés de Saül, Abishay près de David. La manière dont est introduit le nom d'Abner au verset 5 et le doublet formé par les versets 9 (où apparaît Abishay) et 10 sont des indices de remaniement et montrent que les comparses ont été ajoutés lors d'une révision du texte. Abishay paraît incarner la précipitation coupable que David se doit de réfréner. Il est possible que le nom d'Abishay ait été introduit par l'historien sadocide, hostile aux fils de Cerouya, puisque Joab frère d'Abishay prit le parti d'Adonias contre Salomon. La mention d'Abishay a entraîné celle d'Abner son ennemi juré. On peut tenir aussi comme une insertion sadocide l'affirmation de David en 19 *b* *a*, lourde de toute une théologie « sacerdotale » faisant de YHWH un despote capricieux que le culte apaise, bien plus que le gardien du droit. Cette théologie est un corollaire de l'intérêt que le réviseur sadocide prête au savoir-faire de David, digne père de Salomon : un pouvoir divin arbitraire laisse plus de champ à l'initiative humaine qu'un dieu juste.

Bien que la rédaction du chapitre 26 soit plus récente que celle du chapitre 24, il apparaît que ce dernier a reçu une retouche qui accuse la ressemblance entre le « récit de la caverne » et le « récit de la colline ». En 24, 17 la parole de Saül à David a été conformée à celle de 26, 17 : 24, 17 *a* *β* et 24, 18 se redoublent et la première assertion de Saül est visiblement hors de propos. Cette retouche peut être due au Sadocide ou au Deutéronomiste, qui aurait de la sorte accentué l'aspect de triptyque des chapitres 24-26 : deux contes similaires encadrent une histoire d'un autre ton relatée au chapitre 25. L'intervention du Deutéronomiste dans cet ensemble est prouvée par 25, 1 qui lui est directement attribuable : l'hémistiche *a* est un de ces repères chronologiques qui jalonnent l'histoire deutéronomiste (la « Todesformel » de W. RICHTER) ; l'hémistiche *b* dépasse le cadre géographique vraisemblable en parlant du « désert de Parân » et représente une de ces amplifications deutéronomistes dont 15, 4-7 offre un autre exemple.

Mise à part cette précision suspecte qui a peut-être remplacé un prologue narratif au contenu duquel paraissent renvoyer les versets 7, 15 et 21, le chapitre 25 mérite d'être tenu pour l'un des joyaux de l'histoire abiataride. Le réalisme du décor et des dialogues, rehaussés d'idiotismes savoureux, fait contraste avec l'ampleur du style oratoire dans le discours d'Abigaïl à David. On s'est particulièrement attaché à l'étude de cette page qui gagne en clarté si l'on admet que l'hémistiche 28 *b* a été ajouté par le rédacteur sadocide qui a ruiné l'argumentation mise par son prédécesseur abiataride dans la bouche d'Abigaïl. Alors que 25, 28 *a* fait inclusion avec 24 *a* β et termine la première partie de la supplique d'Abigaïl, on reconnaît en 25, 28 *b* la paronomase qui souvent dénonce le style sadocide, une phraséologie étrangère à l'Abiataride (« la maison stable » évoque *I Samuel* 2, 35 et *II Samuel* 7, 16 ; l'expression « livrer les guerres du Seigneur » apparaît dans la surcharge de *I Samuel* 18, 17 qui peut maintenant être attribuée au Sadocide ; « on ne trouve pas de mal en toi » n'a d'écho que dans le récit de la succession de David, *I Rois* 1, 52) et des préoccupations qui concernent moins l'avènement de David que la continuité de sa dynastie. La seconde partie du discours d'Abigaïl (versets 29-31) contient la célèbre comparaison de Dieu à un frondeur, image que les commentaires anciens ou modernes ont fréquemment obscurcie. La principale difficulté du verset 29 est la traduction de *wāhāyətāh*, compris généralement comme un futur, mais rendu en syriaque par un passé. Il paraît préférable d'entendre que Dieu a gardé jusqu'ici la vie de David, tandis qu'il rejetait loin de lui celle de ses ennemis. A cette assertion rétrospective Abigaïl fait succéder une annonce (verset 30). Celle-ci fait référence à une promesse de Dieu à David que citent également *II Samuel* 3, 10 et 5, 2 mais dont nous ignorons la teneur, de sorte qu'il faut supposer la disparition de tout le début de l'histoire abiataride de David, recouvert sans doute par la fiction deutéronomiste des chapitres 15 et 16. La destinée royale qui attend David fonde à son tour l'admonition du verset 31 : David ne doit pas chercher à tirer vengeance de Nabal, Dieu s'en chargera. Parfaitement intégrée dans le plaidoyer de la femme qui veut sauver sa maison, cette conclusion résume tout le « quiétisme » de l'Abiataride et aide à en mesurer la portée : l'élu de Dieu doit laisser Dieu écarter les obstacles qui se dressent sur sa route.

La légende de Nabal a une fonction secondaire impliquée par le nom même du personnage. On ne peut dire que Nabal soit une pure allégorie, l'incarnation de la *nəbālāh* (traduit de manière conventionnelle par « sottise » ou « infamie », mais il s'agit d'un comportement caractérisé par l'usurpation d'un bien ou d'un droit). C'est un nom propre vraisemblable, même s'il n'est pas connu ailleurs en hébreu et s'il appartient à la même racine que le nom commun *nābāl*, « infâme » ; il s'agit d'une racine *didd*. On avait sans doute gardé le souvenir qu'Abigaïl, avant d'épouser David, avait été la femme d'un nommé Nabal. L'authenticité de cet élément de tradition paraît garantie par le fait qu'aucun

parti ne s'est réclamé d'Abigaïl ou de son fils Kileab. Néanmoins le nom du héros, le caractère miraculeux de son châtement font du chapitre 25 une légende édifiante stigmatisant le comportement de l'« infâme », son avidité et sa dureté, et suggérant que David, son opposé, incarne aux yeux de l'apologiste les vertus royales de générosité et de libéralité.

Tous les critiques ont estimé que le récit du passage de David chez les Philistins de Gat au chapitre 27 ne saurait appartenir à la même source que l'épisode de 21, 11-16 racontant une autre arrivée de David chez le roi Akish. Il nous est apparu à l'analyse que cette opinion n'était pas justifiée. L'anecdote de 21, 11-16 a été reprise directement à une tradition orale par l'écrivain sadocide qui se plaît à mettre en lumière la subtilité de David. Mais David n'est pas moins rusé dans le récit du chapitre 27, et la plume du sadocide s'y reconnaît aux paronomases qui constituent une sorte d'inclusion formelle aux versets 1 et 12 (où le hiphil *hib'iš* doit être traduit « il a agit de façon répu gnante »). Il y a d'autres traits suggérant que le Sadocide est intervenu dans la rédaction de ce chapitre, en particulier un certain goût de l'érudition perceptible dans la glose du verset 8 (non deutéronomiste et source de l'amplification deutéronomiste de 15, 7) qui permet de dater la rédaction sadocide d'après 933, car l'on n'aurait point parlé avant cette date de « rois de Juda ». Le Sadocide a probablement retouché une version abiataride de l'épisode racontant que David s'était réfugié à Gat avec ses six cents hommes et ses deux épouses ; H. U. NÜBEL a bien décelé dans les versets 8-11 quelques surcharges significatives laissant deviner une rédaction antérieure dont il ne subsiste plus grand chose. Nous ignorons quelle justification l'Abiataride donnait de cette aventure. Le Sadocide semble avoir voulu en faire un propos délibéré de David en rédigeant le verset 1 tel que nous le lisons et il met en valeur la duplicité du Judéen plus malin, encore une fois, que le Philistin. La recherche des traditions qui peuvent être à la base de la relation écrite a conduit J. GRONBAEK à comparer l'aventure de David auprès d'Akish à celle d'Isaac à Guérar en Genèse 26, 1-14. Le rapprochement, qui s'impose, nous a paru révélateur d'une autre intention du Sadocide : assimiler David à un personnage de l'histoire ancienne ; c'est ainsi que l'épisode de projet de mariage de David et de Mérah, fille de Saül, en 18, 17-19 a été ajouté pour conformer sur un point la carrière de David à celle de Jacob.

Les deux premiers versets du chapitre 28 appartiennent à la rédaction sadocide du chapitre 27. On y relève une paronomase et le même désir de présenter David comme un maître du double jeu. Le gros du chapitre, racontant la fameuse consultation demandée par Saül à la devineresse d'Eïn-Dor qui évoque pour lui le fantôme de Samuel est tout à fait étranger au contexte. O. THÉNIUS déjà, et bien d'autres exégètes, en ont reconnu le caractère fabuleux et tardif. Nous pensons que 28, 3-25 doit être attribué à un historien deutéronomiste. C'est évident pour le verset qui sert de préambule :

L'hémistiche 3 *a* ne se comprend que comme une référence au jalon chronologique que le Deutéronomiste a posé en 25, 1 ; l'hémistiche 3 *b* fait corps avec le précédent et doit se traduire aussi au plus-que-parfait. Dès le début (verset 4), le récit proprement dit montre l'artifice qui a présidé à l'insertion de l'épisode. Prenant appui sur l'histoire antérieure (remaniée déjà par le Sadocide) qui relatait la mobilisation des Philistins contre Israël, il situe le rassemblement ennemi non pas à Afeq comme le récit ancien (29, 1 ; cf. 4, 1) mais, contre toute vraisemblance historique, tout près des lieux où périt Saül. L'auteur est très préoccupé de distinguer ce qui en matière de divination est licite (la cléromancie, la prophétie, l'oniromancie) et illicite (l'évocation des morts ou nékyiomancie). Ce genre de souci caractérise la législation biblique tardive, deutéronomiste et sacerdotale. Seule cette littérature désigne la cléromancie par le terme technique *'ûrîm* (*Deutéronome* 33, 6 ; *Exode* 28, 30 ; *Lévitique* 8, 8 ; *Nombres* 27, 21). La prohibition de la nékyiomancie est également énoncée dans des textes du même âge (*Deutéronome* 18, 11 ; *Lévitique* 19, 31 ; 20, 6-27).

Il a fallu consacrer toute une leçon à l'explication des mots qui désignent la technique prohibée à laquelle recourt la sorcière d'Eïn-Dor, en considérant leurs diverses attestations et l'histoire de leur interprétation depuis la version des Septante jusqu'aux spéculations modernes. Le couple *'ôb wəyid'onî* constitue un hendiadyn dont le second terme, qui n'est jamais attesté indépendamment, qualifie le premier comme servant à la connaissance. Pour le mot clé *'ôb*, aucune étymologie n'apparaît, et l'étude des versions et gloses antiques montre qu'aucune tradition interprétative solide ne s'est constituée. Les recherches actuelles procèdent le plus souvent d'un comparatisme abusif. On ne peut se fier qu'à l'examen des occurrences, et il n'y a pas lieu de laisser en dehors de l'unique passage où *'ôb* n'est pas un terme technique, *Job* 32, 19, où il dénote une espèce d'outre de peau. L'hypothèse a été envisagée par IBN EZRA, H. EWALD, F. ZORELL et en dernier lieu H. WOHLSTEIN. Elle rend compte de toutes les attestations bibliques du mot : le *'ôb* est un instrument de musique au son étouffé qu'utilisaient les évocateurs de morts. La technique était encore considérée comme efficace à l'époque de son interdiction par la loi, mais elle semble avoir disparu sous l'effet de cette interdiction et du légalisme.

En attribuant à Saül la prohibition de la nékyomancie, l'auteur du chapitre 28 a commis un anachronisme explicable en partie par l'image de Saül que léguait 14, 24, celle d'un maniaque religieux. Mais son propos principal était de faire reparaître Samuel signifiant à Saül l'exécution de la sentence annoncée par le prophète au chapitre 15 avec lequel le chapitre 28 fait manifestement inclusion et dont l'origine deutéronomiste a été établie. Plusieurs critiques (P. DHORME, H. NÜBEL, J. GRONBAEK) ont cru trouver dans les versets 17-19 les traces d'un remaniement destiné à conformer le discours posthume de Samuel à sa prophétie du chapitre 15. Il nous semble que 19 *a* α et 19 *b* ne

constituent pas un doublet, mais une gradation (le deuxième membre annonçant que la sentence divine s'accomplira dès le lendemain). On a relevé d'autres affinités entre le chapitre 28 d'une part, le chapitre 15 et l'histoire deutéronomiste d'autre part. Les deux chapitres s'accordent à présenter Saül comme un personnage tragique, qui veut le bien mais se trouve contraint de faire le mal, au chapitre 15 par faiblesse, au chapitre 28 parce qu'il est abandonné de Dieu.

Nous retrouvons l'historien abiataride au chapitre 29, que tous les exégètes tiennent pour homogène. David garde la physionomie de séducteur qui est apparue dès le chapitre 17. Akish n'a pas résisté à son charme, et David a envers le Philistin une attitude loyale contrastant avec la duplicité que lui prête le récit sadocide de 27-28, 2. Si le charme n'agit point sur les pairs d'Akish, c'est pour une raison apologétique évidente. L'historien tient à expliquer pourquoi David, tout fidèle qu'il était envers Akish, n'a pas participé à la guerre contre Israël dans les rangs philistins. L'hostilité des princes philistins retire David d'une situation embarrassante. C'est pour bien montrer que David était très loin du théâtre de la mort de Saül que l'historien accumule les détails sur l'activité de son héros au moment de la bataille de Guilboa.

Le chapitre 30 donne la relation très précise d'un contre-rezzou mené par David à la poursuite des Amalécites, page très réaliste, proche sans doute de la tradition orale que devait entretenir les compagnons de David. Le récit de l'expédition de David a servi de modèle à l'amplification deutéronomiste du chapitre 15, mais il importe de noter qu'il n'est nullement question ici d'anathème ou de « guerre sainte ». Le butin pris aux Amalécites n'est pas détruit. Le chapitre 30 n'est cependant pas homogène. L'analyse de H. NÜBEL et surtout celle de J. GRONBAEK montrent qu'il faut mettre à part les versets 21-25 et ce qui les amorce dans les versets 9-10. Contrairement à J. GRONBAEK, nous ne voyons pas dans cette digression sur la manière de partager le butin l'œuvre d'un deutéronomiste, mais celle du Sadocide. Cet auteur a voulu rappeler un acte de justice de David (l'équité de la mesure énoncée en 30, 24 apparaît beaucoup mieux si le verbe *piggér* aux versets 10 et 21 est rendu par « être arrêté », sous-entendant « pour garder les bagages », et non par « être fatigué »); du même coup, il assimile peut-être David à un autre personnage de la tradition historique, Moïse, auquel on attribuait le règlement de *Nombres* 31, 27. Le reste du chapitre 30 est abiataride. La pointe est la distribution du butin pris sur les Amalécites à des villes du Sud de Juda (le nom de Béthel en 30, 27 a probablement été introduit par le Sadocide pour rappeler les droits de la lignée de David sur le lieu où Jéroboam établit un sanctuaire schismatique). Nous n'oserions pas prétendre avec J. GRONBAEK que cette liste des villes prouve l'existence, avant la royauté, d'une « amphictyonie » judéenne dont Hébron était le centre, mais il est certain que la conclusion du chapitre 30 prépare le sacre de David par les Judéens à Hébron tout en louant discrètement la générosité du futur roi.

Malgré des objections de H.P. SMITH, P. DHORME, M. Z. SEGAL, R. de VAUX, H. SCHULTE, F. MILDENBERGER, J. GRONBAEK, nous croyons avec les anciens « critiques littéraires » que le chapitre 31 est bien la continuation de l'histoire abiataride du chapitre 30. L'écrivain revient à Saül dont il va conter la mort à la bataille de Guilboa. Malgré l'objectivité du ton, il ne semble pas que ce récit soit à l'éloge de Saül : on le voit frissonnant de terreur (*wayyahèl* au verset 3), et recourant au suicide conformément à un cliché déjà employé assez mal à propos pour la mort d'Abimélek en *Juges* 9, 54, ce qui n'est pas une comparaison élogieuse. Le traitement infligé au cadavre de Saül par les Philistins selon le verset 9 rappelle ce qu'ils ont fait de l'Arche selon le chapitre 5, et il est possible que l'auteur abiataride, sûrement attaché au vieux palladium, ait mis quelque complaisance à noter ce détail. Mais son animosité envers le roi paraît s'éteindre là. Il termine son histoire en rappelant l'acte de piété des gens de Yabesh envers Saül, ce qui fait une inclusion avec le chapitre 11 où il était raconté comment Saül à son avènement s'était acquis leur reconnaissance.

Si le chapitre 1 de *II Samuel* est bien la suite directe de *I Samuel* 31, il faut admettre qu'il est composite. Il contient en effet un récit de la mort de Saül en contradiction flagrante avec le précédent, puisque 1, 5-10 fait du roi la victime d'un « jeune homme » amalécite qui vient rapporter à David le diadème de Saül. On note dans ce passage la présence d'anachronismes : il est question de chars opérant à Guilboa alors que 31, 3 parle seulement d'archers ; le « diadème » de Saül risque d'être un emblème royal qui n'a été que plus tard en usage. Il faut relier aux versets 5-10 les versets 13-16, conclusion destinée à souligner la juste rigueur de David. Ce sont là les parties les plus récentes de 1, 1-16. Elles sont attribuables à l'historien sadocide. Les versets 1-4 et 11-12 où David apprend la mort de Saül de la bouche d'un « homme » réchappé du combat sont de l'Abiataride, reconnaissable à son goût pour la précision et à l'étendue de son registre d'écrivain, capable de rendre un dialogue aussi vivant que celui de David et de son informateur. Ces versets ne présentent aucune contradiction avec le chapitre 31 dont ils sont la continuation normale en même temps que l'introduction prosaïque de la plainte de *II Samuel* 1, 17-27 expliquée il y a deux ans. Il nous apparaît maintenant que ce poème rigoureusement composé est une œuvre de l'écrivain abiataride qui y a développé un de ses motifs favoris, l'amitié de Jonathan pour David, et, une fois Saül mort, affecte d'oublier ses ressentiments envers le meurtrier des prêtres de Nob.

Le présent résumé n'indique que les conclusions auxquelles on est parvenu sur la composition de l'« histoire de l'accession de David ». Il a paru inévitable de reprendre les méthodes éprouvées de la « critique littéraire » du XIX^e siècle, mais sans vouloir rattacher les « sources » des livres de *Samuel* à celles du Pentateuque. Nous reconnaissons dans cet ensemble un texte de base, œuvre de l'historien abiataride qui écrivait peut-être après la mort de David mais qui

avait encore un souvenir très vif des événements tout en organisant les traditions à la plus grande gloire de son héros, bénéficiaire des faveurs divines. L'écrit abiataride a été retouché après la mort de Salomon par un historien judéen hostile au parti d'Abiatar et d'Adonias et que pour cette raison nous appelons Sadocide. Sa présentation de David est très différente : David y apparaît comme un homme avisé. L'initiative humaine étant beaucoup mieux mise en lumière que la grâce de Dieu, le reviseur semble inspiré par ce que l'on a appelé l'« Aufklärung » salomonienne. Néanmoins il s'intéresse beaucoup aux affaires du culte, non sans polémiquer, probablement contre les us du clergé qui fut le rival malheureux de sa propre maison. Il a aussi le goût de la digression érudite, de la référence historique, et ses qualités d'écrivain sont bien inférieures à celles de l'Abiataride. Enfin le tout a été revu par un deutéronomiste responsable de l'agencement parfois déconcertant des chapitres, auteur direct des chapitres 12, 15, 16 et 28 de *I Samuel* et de multiples insertions qu'une analyse aussi fine que possible permet de découvrir.

Les récits historiques du Pentateuque, plus romanesques, sont des sources d'information beaucoup moins sûres que les livres de *Samuel* sur les croyances, pratiques, valeurs et mentalité d'Israël aux débuts de son histoire. Il suffit d'une allusion de la narration abiataride (24, 18) pour comprendre ce qu'était aux yeux d'un Israélite du début du I^{er} millénaire la vertu de *šəḏāqāh* ou celle de miséricorde (24, 20) ; ou pour saisir l'antiquité de la croyance aux anges (29, 9). L'intérêt de l'histoire abiataride n'est pas moindre pour ce qui est de la langue, car elle abonde en expressions pittoresques ou familières reflétant l'hébreu réellement parlé il y a trois mille ans. Le cours a dû laisser place à plus d'une digression sur des faits de langue, des croyances ou des institutions. En même temps, on a pu soumettre à une révision critique la traduction des livres de *Samuel* publiée en 1975.

SÉMINAIRES

A) Le séminaire d'ougaritologie a permis d'achever l'explication des deux lettres de 'Uzzin fils de Bayaya. Les apports de ces inédits au vocabulaire ougaritique ne sont pas négligeables. On a relevé des substantifs 'm_{lt}, « travail » (17. 117, R^o, 1. 8), b_š, « byssus » (*ib.*, V^o, 1. 7'), le verbe ty (*ib.*, R^o, 1. 7), qui semble apparenté à l'hébreu šay, « don », le verbe bt (*ib.*, V^o, 1. 6') qui en raison du contexte doit se rapporter à la confection d'un textile. La phraséologie s'enrichit des expressions tnn hytn wšlm, « dis (comment est) notre vie et le salut » (17. 63, 1. 2), bd hš, « par un (messager) rapide » (*ib.*, 1. 6), dlb n'amm « qui a le cœur fidèle » (17. 117, V^o, 1. 11').

On a ensuite entrepris l'examen des rituels ougaritiques en lisant la tablette 24. 266 étudiée par M^{lle} Andrée HERDNER qui a bien voulu nous communiquer les épreuves de la notice qu'elle lui consacre dans *Ugaritica VII*, tandis que C.F.A. Schaeffer nous autorisait à consulter les moulages. On a regroupé à ce propos les données d'autres tablettes rituelles déjà éditées ou prêtes à l'être. Elles permettent d'entrevoir la complexité du culte à Ougarit. Pour plusieurs mois, on a l'indice de célébrations à des dates espacées : le début du mois, ou *hdt*, paraît généralement fêté, puis on passe à une date variant entre le 13 et le 18 du mois. Certaines formules ont été expliquées autrement que ne le fait A. HERDNER. Celle-ci pense que la phrase *'rb špš whl mlk* signifie « au coucher du soleil, le roi procède à des purifications ». La traduction « ...le roi est désacralisé » paraît plus conforme aux acceptions courantes de *hll* dans les langues sémitiques. Elle suggère que, ce jour-là, le roi était soumis à des interdits, peut-être en qualité de représentant de la population. Selon la tablette 24. 266, c'est le 17 du mois de *'ib'lt* qu'a lieu une opération située à un quantième différent par les calendriers liturgiques d'autres mois. Elle est notée par l'expression *yrthš mlk brr*. Faisant jouer l'étymologie (*brr* « être pur ») et l'analogie mésopotamienne (le roi-*išippu*), A. HERDNER, B. LEVINE, L. FISCHER pensent que le roi est appelé ici « purificateur » (H. CAZELLES préfère « pur » ou « purifié »). Mais *brr* apparaît dans d'autres séquences où il ne peut être ni épithète ni substitut de *mlk*. On rapprochera *rgm ytt brr* en *C.T.A.* 35 (« réponse est rendue *brr* ») de 24. 250 + 25, 1. 23 *tš rgm bgn* où *b-gn*, « dans le jardin » correspond sûrement à *b-rr* de la locution précitée. Il en résulte que *rr* désigne un lieu dans lequel le roi procède à ses ablutions (*yrthš*).

La ligne 12 de la tablette 24. 266 signale l'offrande au Ba'al d'Ougarit d'un *'alp lmd*, « bœuf domestique ». A la ligne 13, on voit en alternance deux termes techniques *'urm* et *šnpt*. Le second a été rapproché de l'hébreu *tənûfâh* par D. H. HILLERS. Il est tentant de voir dans le premier un correspondant ougaritique de la *tərûmâh*. La ligne 16 confirme l'existence de sacrifices d'ânon (*'r*) à Ougarit. Le verso de ce texte présente à la ligne 2' le terme *'utml*, « la veille », nouveau en ougaritique. Aux lignes 3' et 4' l'expression *'šrmm* doit désigner des oiseaux aquatiques. Ce calendrier liturgique laisse brusquement place à la belle « prière à Ba'al des Ougaritains en danger » sur laquelle A. HERDNER a déjà dit l'essentiel. Deux propositions nouvelles peuvent être faites. A la ligne 14, la lacune est trop longue pour qu'on restitue simplement *b/d[k]r* ; il faut lire *b[n.b/dk]r* ; « un fils premier-né » est la conjecture la plus vraisemblable ; c'est la même expression qu'en *II Rois* 3, 26. A la ligne 16, en revanche, la restitution *ntbt b[l*, « les sentiers de Ba'al » est préférable à *ntbt b[t. b'l*.

Sur le rituel 24. 249, qui a fait l'objet d'une publication sommaire en *Ugaritica V* (p. 588), les remarques originales ont été plus brèves. L'énigmatique *tzg* de la ligne 7 est probablement un terme hurrite ; à la ligne 8 *nskt ksp*

est un « objet fondu d'argent » présenté en offrande. Il est bien difficile d'identifier ce qui est présenté au dieu Reshep *mhb*n (« libéral » ou « redoutable » ?) : le syntagme *šp hršh* comprend deux termes dont l'un est obscur, l'autre hapax et probablement identique au *harušhu* hourrite. Les champs sémantiques que l'étude comparative permet d'imaginer pour les deux lexèmes se recoupent dans le domaine de l'orfèvrerie (*šp* est explicable par l'accadien *šuppu* qualifiant un objet plaqué ou incrusté de métal précieux).

La tablette 24. 253 (*Ugaritica V*, p. 592) présente une liturgie pour un mois indéterminé. Apparemment le début des opérations devait être noté sur un autre document. Elle commence par la mention de l'ablution royale le 14^e jour. Vient ensuite la référence à un *ym m'at*. Si c'est bien « le jour de la pleine (lune) », et non « le jour de la consécration » comme le croit A. HERDNER, il faut en conclure que le 14 du mois n'est pas obligatoirement le jour de la pleine lune. Pour l'énigme des lignes 27-28 *gšb šm'al b'alpm*, on propose de traduire « (si) le (vent du) nord sévit (cf. hébreu *'āšab*) contre les bœufs », allusion à une épizootie.

On a étudié enfin trois tablettes provenant de fouilles clandestines et achetées par le Musée du Louvre. La première (AO 21086) est du genre appelé par Ch. VIROLLEAUD « état de solde » (cf. *C.T.A.* 113). Il s'agit peut-être d'une liste de travailleurs du métal, si *l'iy bn 'myn* figurant sur cet état est le même personnage qu'en *PRU II* 143. La seconde (AO 21088) est un bel inventaire, intact et soigneusement écrit, du genre représenté par *C.T.A.* 142 (nom de nombre ou de mesure suivi d'un nom d'article). On y voit apparaître le terme *trt* qui détermine *št*, nom de vêtement ; *kpsln* étant suivi de *yn*, « vin » ne peut désigner qu'un contenant, il faut donc traduire par « en jarres » *kpslnm* de *P.R.U.* II, 87, 1 ; le mot *hmtm* doit dénoter un ingrédient de parfumerie comme *šhlt* et *šmn mr* qui l'encadrent. La troisième pièce du Louvre (AO 21090) est une petite tablette entièrement couverte de lettres grossièrement gravées et mal alignées. Grâce au concours de M^{me} E. MASSON, on a pu découvrir le principe adopté par le graveur. La tâche est d'autant plus difficile qu'il s'agit de mots sans suite. Plusieurs termes de ce vocabulaire sont connus (*gpn*, *dgn*, *lhm*, *m'šdm*, *šmn*, *ilt*), d'autres sont nouveaux, et l'absence de contexte ne laisse au déchiffreur que les ressources hasardeuses de l'étymologie : *'azml* (est-ce une variante de *'izml* qu'on a traduit par « sac », d'après l'accadien, ou un nom inconnu de métal, puisqu'il est sur la même ligne que *ilt* ?), *kdnt*, *qdhm* (« briquets » ?), *tn* (« figure » ?), *tqnt*, *trdm*.

Grâce à M. P. BORDEUIL, on a eu connaissance de l'unique tablette découverte en 1975 sur le site de Ras Shamra. C'est une brève lettre du roi 'Ammurapi annonçant un envoi au « Soleil, le grand roi, mon seigneur ». Le destinataire y est appelé « roi des rois », ce qui n'était pas apparu jusqu'ici dans la titulature hittite.

B) Faute de pouvoir lire cette année de nouveaux documents qoumrâniens, on a expliqué quelques passages du livre des *Jubilés* qui n'attirent guère l'attention aujourd'hui. Ce sont les suppléments légendaires que le pseudépigraphe apporte au livre de la *Genèse*. Après une introduction destinée à faire le point sur les travaux consacrés aux *Jubilés*, on a examiné plusieurs péricopes de la version éthiopienne, en critiquant à l'occasion la traduction qui fait encore autorité, celle de R. H. CHARLES, et en veillant à comparer à l'éthiopien les fragments syriaques retrouvés par Eugène TISSERANT dans la « Chronique Rahmani » et commentés par lui dans la *Revue Biblique* de 1921. Les suppléments légendaires qui ont été étudiés concernent principalement les deux sujets suivants.

1) *L'onomastique pseudo-biblique*. Elle est d'abord représentée par les indications de *Jubilés* 4, 1-11 sur les noms des deux filles d'Adam et Eve, appelées en éthiopien *āwān* et *azurā*. Si l'explication hébraïque du second nom est évidente ('*azûrah*, « secourue »), celle du premier est discutable. Dans ses « Recherches sur la version grecque du livre des *Jubilés* » (*R.B.*, 78, 1971, p. 545-557), J.T. MILIK semble préférer une leçon d'Epiphane qui pourrait remonter, pensons-nous, à un hébreu *šāwāh*, « égale » ; nous nous demandons si le grec qui a été traduit en éthiopien n'a pas transcrit, en lui faisant subir une aphérèse, l'hébreu *nāwāh*, « belle » et s'il ne faut pas expliquer par là le nom de *Noaba* donné par le Pseudo-Philon (I, 1) à la cadette de Caïn. La fabulation des *Jubilés* n'a pas eu beaucoup d'écho. Les noms qu'ils donnent aux filles des protoplastes ne se retrouvent que dans les sources byzantines relevées par J.T. MILIK et dans les *Annales* d'Eutychius (édition L. CHEIKHO, p. 6). Le monde chrétien a assuré beaucoup plus de succès aux désignations qu'attestent les écrits adamiques (en particulier la *Caverne des trésors*) et les *Révélation*s du Pseudo-Méthode ; ces noms ont pour bases *lbd* et *qlm*, comme on le reconnaît à travers les variations offertes par les graphies syriaques, grecques ou arabes. Passés chez les Musulmans, ils sont revenus de là dans la compilation juive yéménite intitulée *Midrash ha-Gadol* (édition Marguliès, I, p. 113). Mais on a imaginé bien d'autres noms. Pour les femmes des patriarches antédiluviens (au chapitre 4) et pour les brus de Noé (7, 14-16), on a pu apporter quelques corrections aux explications présentées par J.T. MILIK. C'est ainsi que le nom de la femme de Sem en éthiopien permet de reconnaître l'hébreu *šidqat ləbāb*, « justice de cœur » et que le nom de *Lembora* donné dans l'*Eklogē Historiōn* citée par MILIK est en réalité le nom d'une des filles d'Adam (venant de *ləbūḏā*, comme la *Debbora* du Pseudo-Méthode latin). Si l'auteur des *Jubilés* attribue ces noms à des villes fondées par Sem, Cham et Japhet, c'est en souvenir d'un usage caractéristique du culte des souveraines dans les monarchies hellénistiques.

2) *La géographie*. Les représentations géographiques des *Jubilés* ont fait l'objet d'une étude peu connue de G. HÖLSCHER (dans les *Sitzungsberichte der*

Heidelberger Akademie, 1944-48, 3, p. 57-73), très supérieure à l'article de R. UHLEN (*Zeitschrift für Semitistik*, 9, 1933-34, p. 210-233). Après explication du chapitre 8, hérissé de difficultés textuelles, on n'a pu apporter que de légères retouches à la mappemonde dessinée par G. HÖLSCHER pour représenter la répartition des terres entre les fils de Noé. L'auteur des *Jubilés* reproduit le modèle de l'*orbis tripartitus* tel que l'ont conçu les géographes ioniens : les trois patrimoines sont identifiés aux trois continents dont le Nil et le Tanais marquent les frontières. Mais lié par la Bible qui place dans l'Eden la source du Nil, il est contraint de présenter l'océan Indien (« la mer Erythrée ») comme une mer fermée que le Nil contourne par l'est, puis par le sud et enfin par l'ouest. On décèle au verset 30 une autre influence de l'hellénisme populaire : reminiscence lointaine d'Hippocrate bien plus que d'Hipparque, la terre est divisée en trois climats (froid, tempéré, chaud) correspondant théoriquement aux trois territoires. C'est pourquoi le domaine de Sem s'étend à travers la Méditerranée jusqu'à l'Océan occidental.

La situation de l'Eden à l'orient du monde est plus nettement indiquée au chapitre 32 du livre d'*Hénoch*. En comparant les indications géographiques de deux écrits originaires du même milieu, les *Jubilés* et *Hénoch*, on a pu apporter une solution à deux énigmes du premier.

a) En *Jubilés* 4, 25, il est dit qu'Hénoch fit fumer l'encens « devant le Seigneur sur le mont du midi ». Cette référence à Hénoch, rappelant l'intérêt que porte l'auteur à une prérogative essentielle du clergé aaronide, paraît avoir entraîné l'allusion du verset suivant à quatre montagnes sacrées. Trois d'entre elles sont bien connues, et *Jubilés* 8, 19 les qualifie toutes trois de résidences divines. Ce sont les monts de Sion, du Sinaï et d'Eden. La quatrième montagne de *Jubilés* 4, 26 est dite « de l'orient ». Est-elle identique à la « montagne du midi » précédemment nommée ? Le syriaque a suivi la voie de la facilité en lisant « midi » dans les deux versets. E. Tisserant n'a pas eu tort de voir dans la « montagne de l'orient » une traduction de l'hébreu *har ha-qèdèm* de *Genèse* 10, 30, lieu qu'il faut situer en Arabie méridionale. C'est le même pays que l'original hébreu des *Jubilés* devait appeler en 4, 25 *har téymàn*, qui est devenu « montagne du midi ». Cette confusion de l'Arabie et de l'Orient s'explique si l'on considère les chapitres 28-32 du livre d'*Hénoch* relatant le voyage fantastique du patriarche. Il gagne l'Eden, tout à l'orient du monde, en passant par un pays des aromates et des épices dont la description sommaire montre qu'on avait amalgamé l'Arabie et les Indes. Mais pour expliquer la sainteté reconnue à une montagne de ce pays, il faut faire intervenir une mythologie qui n'a rien de biblique, celle qui concerne les aromates et les contrées qui les produisent. Nous pensons que l'auteur a eu connaissance des légendes entourant l'île Panchaïa et son « Olympe Triphylios », résidence ancienne d'Ouranos selon le célèbre récit de Diodore (IV, 41 sq.), car *Jubilés*

8, 2-4 contient une réminiscence certaine de la fable d'Evhémère, remplacé par Qenan fils d'Arpakshad comme inventeur d'inscriptions antiques chargées de secrets. Or c'est à Panchaïa que Diodore situe l'aventure d'Evhémère.

b) Selon *Jubilés* 3, 32, les protoplastes quittant l'Eden vont habiter le pays de 'ēldā. Charles a supposé que ce nom transcrivait un dérivé de la racine *yl*d et désignait « le lieu de naissance » d'Adam, si impropre qu'il soit de parler de « naissance » à propos du premier homme. En se rappelant que cet endroit est un lieu de bannissement, que conformément à *Genèse* 3, 24 il est situé « à l'est d'Eden », on doit assimiler le pays d'Eldā au « désert sis à l'est du Jardin » dont *Hénoch* 60, 8 fait le repaire de Behémoth. Or à travers les variantes de l'éthiopien, et malgré les déformations introduites par les traductions successives, on reconnaît en *Hénoch* 60, 8 le même toponyme qu'en *Hénoch* 10, 4 : *Dadou'él* ou *Douda'él*. Il est probable que 'ēldā de *Jubilés* 3, 32 est une corruption de <du>dā'ēl par interversion de syllabe. Ce désert identifié sans doute par nos auteurs au pays de Nod de *Genèse* 4, 16, porte un nom qui s'explique au mieux par l'araméen *dād*, « mamelle ». Il est ainsi appelé parce qu'il est voisin des « monts jumeaux », souvenir lointain de *Gilgamesh* (IX, II, 9), qui sont les portes orientales du Soleil. Il est permis de penser que la représentation de l'univers que se faisait l'auteur des *Jubilés* comportait ce correspondant oriental des colonnes d'Hercule, séparé de la montagne d'Eden par un désert où avaient été bannis Azaël (*Hénoch* 10, 4), Adam et Caïn.

PUBLICATIONS

— *Mity i legendy religii ugaryckiej (Euhemer 97, 1975, p. 33-41).*

— *Le kathénothéisme des Sémites de l'ouest d'après leurs noms de personne (Papers Presented at the 12 th Congress of the I.A.H.R., Stockholm, 1970, Leyde, 1975, p. 157-166).*

— Article *dbš* du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (II, 2, col. 135-139).

— *Behémoth et Léviathan dans la troisième « parabole » d'Hénoch (Semitica, 25, 1975, p. 111-122).*

— Compte rendu critique de M. DELCOR, *Le Testament d'Abraham* (dans *Revue de l'Histoire des religions*, 188, 1975, p. 65-67).