

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

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

Le récit de la révolte d'Absalom et de la sécession de Shéba qui termine l'histoire de David dans les livres de Samuel a été longtemps considéré comme une narration homogène, proche des événements et d'une objectivité qui mériterait à son auteur d'être appelé bien avant Hérodote le « père de l'histoire ». Puis on en a fait la pièce maîtresse d'un récit tendancieux, jugé continu, qui irait de II Samuel 9 à I Rois 2, racontant comment s'est accomplie, de par la volonté divine, la transmission du trône de David à son fils Salomon, grâce aux éliminations successives d'Amnon, Absalom et Adonias, d'où le nom d' « Histoire de la succession de David » popularisé à partir de 1926 par L. Rost. Bien que l'hypothèse de Rost ait éveillé quelques doutes (ainsi chez H. Schulte en 1972), l'unité foncière des chapitres 15-20 de II Samuel n'a été contestée que tout récemment. En 1974 une brochure d'E. Würthwein nie que l' « Histoire de la succession » ait été favorable à Salomon dans sa première version. L'orientation pro-salomoniennne a été imposée à un écrit plus ancien qui ne serait rien de moins qu'un pamphlet contre David et Salomon, de sorte qu' « au début de l'historiographie israélite ne se retrouverait pas la réflexion théologique qui voit partout la main de Dieu, mais l'opposition à une évolution politique qui avait contrarié l'idéal national ». En 1975, la recherche de différentes étapes dans l'élaboration deutéronomiste des livres historiques a conduit T. Vejola à reconnaître dans les chapitres 15-20 de II Samuel un certain nombre d'interpolations. A partir de 1976, une série d'articles de F. Langlamet a présenté un essai de critique systématique de l' « Histoire de la succession », et en particulier de II Samuel 15-20, tenant compte de critères stylistiques en sus des critères idéologiques mis en avant par E. Würthwein. Le cours de cette année a dû sans cesse prendre position vis-à-vis de ces travaux récents, sans céder à la tentation

d'une hypercritique méconnaissant que la pauvreté du matériel biblique interdit de surestimer la valeur heuristique des récurrences de mots ou d'expressions.

Les épisodes variés qui constituent le chapitre 15 s'enchaînent de façon harmonieuse. Le premier tableau (vv. 1-6) qui décrit avec froideur les manœuvres préliminaires d'Absalom ne se prive pas de juger discrètement le rebelle, car il lui prête des manières étrangères en le dotant d'un char et de chevaux. On a opposé l'arrogance d'Absalom à la douceur de son père, et contrairement à ce que suggère F. Crüsemann, il est fort douteux que Salomon ait été visé par cette allusion à la cavalerie. La mention d'« Israël » dès le verset 2 oblige à se demander où Absalom a recruté ses partisans, car on a soutenu tantôt qu'il s'appuyait sur le Nord, tantôt qu'il animait un mouvement judéen. L'extension du terme « Israël » est très variable dans cette source. Ici l'auteur ne l'applique pas aux tribus non-judéennes, et le choix d'Hébron comme lieu de ralliement prouve que la révolte cherchait un appui dans le Sud. Mais il est douteux qu'elle ait eu une base tribale ou sociale réelle. L'auteur ne veut pas montrer autre chose qu'un coup de force bien monté et couronné de succès, car malgré les silences du récit, il apparaît qu'Absalom a bien été proclamé roi. Derrière la relation de ces événements dont la réalité ne fait pas de doute, on discerne quand même l'application d'un schéma dramatique renvoyant peut-être à une légende comme celle de Keret et de Yassib à Ougarit. L'intérêt que le mémorialiste accorde à l'événement dépend non seulement de son attachement à la maison de David, mais aussi de l'efficacité d'un cliché pathétique. Mais il paraît superflu d'aller aussi loin dans cette voie que W. Brueggemann qui croit voir dans cette péripétie la mise en œuvre d'un modèle mythique. La révolte d'Absalom n'est pas la reproduction d'un « chaos primordial ». Il n'en reste pas moins que l'auteur est sûrement hostile à Absalom : le fauteur de troubles est dénoncé comme un trompeur, car tel est le sens de l'expression « voler les cœurs » au verset 6.

La seconde scène du chapitre 15 (vv. 7-9) exposant le subterfuge d'Absalom est beaucoup moins homogène. Les « quarante ans » de l'hémistiche 7 *a* sont probablement le vestige d'une notice chronologique mutilée lors de la révision deutéronomiste dont elle troublait les comptes (puisque celle-ci donne à David un règne de quarante ans). Comme l'a vu F. Langlamet, le v. 8 rompt la continuité entre 7 *b* et 9 et constitue l'une de ces gloses que nous qualifions de « sadocides », caractérisées par l'intérêt porté aux choses du culte et par les paronomases. Le réviseur « sadocide » a développé l'information ancienne en s'inspirant de 13, 37-38.

La scène du complot (15, 10-12) appartient tout entière à la relation la plus ancienne qui, de nouveau, ne se prive pas de juger ce qu'elle rapporte en parlant, précisément, de la « conjuration » d'Absalom. La tendance de

l'auteur se laisse aussi entrevoir au nom qu'il donne au conseiller d'Absalom : il semble bien que l'anthroponyme Ahitophel soit un sobriquet injurieux substituant à un nom divin (-ba'al ou -yah) l'épithète dérisoire *tophel*, « diseur de sottises ». Ce nom insultant n'a pas été inventé par un chasseur d'idoles (comme c'est le cas pour le nom Mephiboshet = Meribba'al), il sert à maudire la mémoire du fameux conseiller qui fut le complice le plus redoutable d'Absalom. La péricope se conclut par ce que F. Langlamet appelle la « formule de croissance » qui marque une incontestable affinité avec l'histoire abyataride de l'accession de David.

La fuite de David sans combat fait le sujet de la quatrième scène (vv. 13-17). La détection aisée d'un doublet (16 *a* - 17 *a*) jette sur 16 *b* une suspicion légitimement formulée par Würthwein et Langlamet et montre déjà que l'épisode des concubines royales est une adjonction au récit primitif.

Marquant une pause dans le récit de la fuite, les versets 18-22 montrent comment David a pu garder de précieuses fidélités, ce qui prépare le retournement de la situation, et complètent le portrait qu'on veut donner du roi. David reprend ici le trait si caractéristique que lui confère l'histoire de l'accession : il est celui qui attire les cœurs. L'auteur prête en outre à son héros le sang-froid et le calcul — David organise avec méthode son service de renseignement —, mais aussi une certaine résignation. Dans le dialogue avec Ittaï, David ne manifeste pas un sens trop vif de son droit au trône, il paraît admettre que le pouvoir va et vient et reconnaît qu'Absalom est roi, il ne cherche pas à animer une résistance active et se contente de tout faire pour être bien informé de ce qui se passe chez son rival. Il ne faut pas voir en cette relative passivité prêtée à David une critique à son endroit, comme le croit D.M. Gunn. Comme dans l'histoire abyataride de l'accession, l'auteur a voulu présenter un héros qui s'en remet entièrement aux mains de Dieu.

Bien qu'il se retranche derrière la description des faits, l'historien ne cache pas sa sympathie pour David, et le récit de la fuite, reprenant au v. 23, cherche manifestement à éveiller chez l'auditeur un sentiment de pitié. Le passage n'est pas exempt de retouches. L'hémistiche 24 *a* offre une grave difficulté : la phrase « et Abyatar monta » paraît suspendue. On supposera que la narration primitive parlait d'une montée d'Abyatar — accompagné de Sadoq et portant avec lui l'arche de Dieu — au mont des Oliviers, antique lieu de pèlerinage. Avant la surcharge deutéronomiste généralement reconnue, le réviseur sadocide a dû bouleverser l'énoncé ancien pour donner à Sadoq le pas sur Abyatar. Plus loin, le doublet que forment les hémistiches 25 *a* et 27 *a* permet de retirer du texte original les versets 25-26, expression de piété, lourde et banale, attribuable à nouveau au réviseur sadocide qui a voulu souligner par anticipation l'attachement du roi au temple et mettre

en avant Sadoq. Peut-être la réfection sadocide a-t-elle fait disparaître, au verset 27, le nom d'Abyatar qui devait être chargé, avec Sadoq, d'espionner à Jérusalem pour le compte de David. En décrivant la montée du roi fugitif et du peuple au mont des Oliviers, le verset 30 fait inclusion avec le verset 23 et permet de comprendre que la scène ainsi délimitée garde le souvenir d'une procession de l'arche, accomplie en tenue de deuil, au mont des Oliviers.

Comme il interrompt un enchaînement de scènes marquées par des dialogues, le verset 31 est *a priori* suspect. Avec E. Würthwein et F. Langlamet, il convient d'attribuer à un réviseur cette formulation religieuse. Toutefois le début du verset, qu'il faut bien traduire « David déclara (à Dieu)... », pourrait subsister d'une prière de David au mont des Oliviers. La révision n'est probable qu'à l'hémistiche *b* où *sakkél* fait difficulté : faut-il comprendre « rendre fou (le conseil d'Ahitophel) » ou « faire trouver fou (un conseil — sage — d'Ahitophel) » ? Si l'hémistiche amorçait l'épisode — secondaire — de 16, 21, la première interprétation s'imposerait.

Dans l'épisode suivant (32-37) on attribuera au Sadocide l'incise dévotement érudite de 32 *a* β, certainement pré-deutéronomiste, et 34 *b*, écho de 15, 31 *b* et amorce de 17, 14 *b*. Le reste appartient à la strate la plus ancienne. L'expression confuse de 34 *a* pourrait être calculée, pour suggérer la situation délicate de Houshaï devant Absalom. On notera que le plaidoyer dicté par David à Houshaï suppose admis le principe de l'hérédité monarchique.

La première scène du chapitre 16 est la seconde des rencontres faites par David qui se succèdent dans le récit ancien : après Houshaï, Siba. La nourriture que le majordome de Mephiboshet présente à David a une signification symbolique : David est ainsi reconnu comme roi. L'auteur a noté avec finesse l'accusation de Siba contre Mephiboshet qui peut correspondre à une réalité : l'héritier de Saül n'aurait-il pas espéré partager le royaume de David avec Absalom ? L'expression « maison d'Israël » au verset 3 doit en effet s'opposer à « maison de Juda » (au sens que lui donne l'histoire de l'accession en II Samuel 2, 4. 7. 10) et semble impliquer que Mephiboshet n'a pas renoncé à régner sur les tribus du centre et du nord.

La troisième rencontre, celle de David et de Shimeï, est contée en 16, 5-14 avec une habileté bien définie par W. Brueggemann : une description très précise des mouvements de David encadre les discours. Contrairement à ce qu'ont dit B. Luther et F. Crüsemann, Shimeï n'est pas présenté comme le chef d'un parti hostile à David. Il semble bien plutôt que ses contribuables benjaminites étaient restés dans l'expectative lors de la révolte d'Absalom, tout comme Mephiboshet. Quand Shimeï accuse David de meurtre, il fait sans aucun doute allusion à l'affaire des Gabaonites dont le récit, aujourd'hui

placé au chapitre 21, devait à l'origine précéder II Samuel 9. Si Shimeï voit dans la révolte d'Absalom contre son père un acte de justice immanente (*hinnəkā bārā 'ātēka* de 16, 8 *b* doit en effet se traduire « te voici (pris) à ta propre méchanceté »), cela ne signifie pas qu'il prenne le parti de l'usurpateur. L'intrusion d'Abishaï au verset 9 est suspecte, car elle correspond tout à fait au rôle qui est donné en I Samuel 26 au frère de Joab ; il s'agit d'une insertion du rédacteur sadocide. Comme l'intervention d'Abishaï n'est là que pour justifier la réponse de David, il faut de même tenir pour secondaires les versets 10-12. La formule de 16, 10 *a* qui reparait en 19, 23 tend à faire de David un juge impartial, ce qui ne sied guère à la situation ; celle de 10 *b*, qui voudrait présenter Shimeï comme un fou, autorisé à dire ce qui lui passe par la tête, présente une affinité d'expression avec I Rois 1, 6, hostile à Adonias, donc sadocide. On a là l'explication sadocide de l'impunité de Shimeï et, en même temps, un éloge de la modération de David opposée à la brutalité d'Abishaï. Mais cette réponse de David, secondaire comme la question d'Abishaï, a elle-même été surchargée. Les versets 11-12 donnent une seconde excuse du comportement de Shimeï : David a bien mérité la malédiction qui lui est adressée. Avec T. Vejola on attribuera ce passage, dominé par l'idée de rétribution, à la révision deutéronomiste. Il convient alors de prendre au sérieux le « ketib » de l'hémistiche 12 *a* : « Peut-être YHWH considère-t-il *ma faute* ». Le Deutéronomiste, jugeant après coup, estime que les crimes de David valaient bien une malédiction de Dieu, mais il sait par la suite de l'histoire, que David est rentré en grâce, il lui faut donc envisager dès ce moment du récit une remise de peine. La théologie de la grâce n'est pas le fort de l'école deutéronomiste, mais David est un roi et incarne donc une personnalité collective qui, elle, ne peut être frappée sans recours. Le Deutéronomiste a, on le sait, entériné la promesse de perpétuation dynastique formulée par le Sadocide en II Samuel 7.

Les versets 15-19 reviennent en arrière pour conter ce qui s'est passé à Jérusalem : l'entrée d'Absalom et l'accueil qu'il a réservé à Houshaï. La déclaration de ce dernier paraît avoir été surchargée, au verset 18, par un rédacteur qui a voulu rappeler la légitimité de David en termes aussi édifiants qu'inadaptés à la situation. Dans l'état actuel du texte, le verset 20 sert à introduire le conseil pernicieux qu'Ahitophel énonce au verset 21, mais dans l'état ancien, il devait précéder directement 17, 1-3 qui est le « bon conseil », celui qui devait mener Absalom au succès. Le caractère secondaire de 16, 21-23 a déjà été reconnu par K. Budde grâce au doublet que constituent 16, 21 *a* α et 17, 1 *a*. Malgré certains parallèles, et contrairement à une opinion dominante (H.P. Smith, E. Dhorme, H. Gressmann, L. Rost, W. Hertzberg, M.H. Segal, R. de Vaux, P. Ackroyd), la prise du harem paternel par Absalom n'est pas un fait historique. Ce n'est pas un moyen auquel l'usurpateur aurait eu recours pour légitimer son pouvoir. C'est une fiction destinée

à noircir le rebelle en lui prêtant un crime identique à celui que Genèse 35, 22 attribue à Ruben. Une référence de cette espèce à l'histoire ancienne dénonce le rédacteur sadocide. La publicité qu'Absalom aurait donnée à la consommation de son adultère n'est pas le souvenir d'une quelconque hiérogamie, mais un artifice destiné à scandaliser l'auditeur. On reconnaît enfin le style sadocide du verset 23 à son ton sentencieux et à son érudition affectée.

Dans la première partie du chapitre 17, la joute oratoire entre Houshaï et Ahitophel a été disséquée par E. Würthwein et F. Langlamet qui ne considèrent comme primitif que le conseil d'Ahitophel (vv. 1-4), tandis que le conseil de Houshaï (vv. 5-14) serait l'œuvre d'un réviseur reconnaissable à son style confus et ampoulé et au rôle de provocateur donné à Houshaï qui, pour la tradition ancienne, est un simple espion. Cette analyse a été vérifiée sur la plupart des points. Le conseil d'Ahitophel — celui d'entreprendre très vite une expédition qui surprendra David — est le parti le meilleur, et c'est bien celui que suit Absalom et dont Houshaï se hâte de faire prévenir David selon le verset 15. On est étonné qu'après avoir approuvé, au verset 4, le projet d'Ahitophel, Absalom éprouve le besoin de demander un autre avis. Le discours de Houshaï est composé avec adresse et met en œuvre plusieurs procédés oratoires. Mais la rédaction secondaire se trahit par quelques anachronismes et inconséquences : ainsi le David que dépeint Houshaï ressemble plus au hardi chef de bande des débuts qu'au roi déjà avancé en âge qui a dû prendre la fuite devant Absalom. La pompe du langage et l'excès des images (comme celle du verset 13 généralement incomprise : Houshaï suggère que les cadavres des partisans de David recouvriront les cailloux du torrent) révèlent l'intention profonde de l'auteur : en montrant Absalom séduit par cet amphigouri, et rallié à cette stratégie picrocholesque, il ridiculise le prince qui a donné le déplorable exemple de la rébellion contre le roi. L'interpolation des versets 5-14 manifeste aussi l'importance que son auteur attache aux « conseils ». Ces traits dénoncent l'apologète de Salomon, le Sadocide, et c'est à ce réviseur qu'il convient d'attribuer l'aspect « sapientiel » de l'« Histoire de la succession » sur lequel a insisté R.N. Whybray. Le rédacteur sadocide est l'auteur de la réflexion théologique du verset 14 qui paraît avoir reçu une amplification deutéronomiste (14 *b* β).

La présence d'une anecdote aussi insignifiante que celle des fils des prêtres échappant aux sbires d'Absalom, relatée avec une profusion de détails en 17, 15 *a*. 16-22, témoigne que l'auteur le plus ancien a recueilli l'information de la bouche même d'un des acteurs, peut-être même qu'il a vécu l'aventure en personne. On a pu relever des affinités entre ce passage et le récit du meurtre d'Ishboshet en II Samuel 4.

F. Langlamet attribue à une révision du chapitre l'information du verset 23 sur la mort d'Ahitophel. Il n'est cependant pas impossible qu'elle appartienne

au plus vieux récit : Ahitophel se pend parce que son plan n'a pas réussi, non parce qu'il n'a pas été mis à exécution. L'expression évoque I Samuel 25, 1 ; 31, 13 ; II Samuel 2, 4-5. 32 ; 3, 22 ; 4, 12 et 21, 14 qui appartiennent aux couches les plus anciennes du livre. On peut se demander si le vieil historien n'a pas tenu à rapprocher le sort d'Ahitophel de celui d'Absalom, pendu lui aussi.

Malgré les critiques de F. Langlamet, on laissera au premier narrateur la quasi-totalité des versets 24-29. Le récit est très laconique et prouve que l'auteur s'est désintéressé des questions militaires, mais il laisse comprendre que la guerre entre David et Absalom a eu la Transjordanie pour théâtre. Seul l'hémistiche 25 *b* semble avoir été écrit par le réviseur sadocide ; cette notice personnelle, d'une érudition suspecte, répond à une volonté de dénigrer, à travers Amasa, son cousin Joab, présenté comme un homme sans père, puisque Serouya devient un nom de femme, et comme un petit-fils de l'Ammonite Nahash, ennemi d'Israël.

L'incompétence militaire du vieil écrivain se remarque au récit vague et flou des opérations contre Absalom que l'on trouve au chapitre 18. Ce qui intéresse avant tout l'auteur, ce sont les réactions personnelles de David, et celles-ci sont décrites avec tant d'acuité que l'écrivain doit en avoir été le témoin oculaire. Il sait exprimer par la description des comportements et de brefs dialogues le conflit intérieur de David qui a bien du mal à faire passer son devoir de roi avant ses souffrances de père. La fraîcheur et le pathétique des notations interdisent de définir uniquement par la tendance ces pages de l'histoire de David. Le roi n'est point la marionnette d'une idée morale, politique ou religieuse, c'est un personnage complexe comme la vie, et le but de l'auteur semble avoir été d'émouvoir plutôt que d'instruire. Certaines recherches récentes (celles de D.M. Gunn et Ch. Conroy) vont en ce sens, mais leurs résultats sont contestables, car elles mêlent les niveaux chronologiques du texte. Si le premier historien n'affiche aucune tendance apologétique, il n'en reste pas moins que son attitude reflète une sympathie profonde envers son héros, et rien n'est plus erroné que de chercher en ces pages une nuance hostile à David ou à la royauté.

Mais le chapitre 18 n'est pas homogène. Le réviseur sadocide paraît être intervenu en 18, 2 *b* - 4 *a*, passage qui présente un David conventionnel et est tout empreint d'idéologie royale, ainsi qu'en 5 *b* amorce du verset 12. On a, surtout, constaté depuis longtemps une contradiction entre le verset 14 selon lequel Joab a tué Absalom de trois coups en plein cœur et le verset 15 disant que le prince a été frappé à mort par dix écuyers de Joab. Comme l'a vu St.A. Cook, c'est le second récit qui est le plus ancien. Les versets 10-14 recourent à un personnage artificiel, l'« informateur » comme dans les retouches sadocides de II Samuel 1, 5 . 6 . 13 et 4, 10, et ont pour but de

discréditer Joab en le taxant de désobéissance et de cruauté. Également secondaire, et plus tardive encore, la notice du verset 18 sur le monument funéraire d'Absalom qui s'accorde mal avec l'information ancienne donnée en 14, 27. L'auteur de cette glose fait écho à l'horreur que l'école deutéronomiste porte aux stèles. Il s'agit de l'étiologie qu'un réviseur appartenant à cette école a appliquée à un grand cippe de la « vallée du Roi ». C'est peut-être aussi un glossateur deutéronomiste qui a introduit le nom « Ephraïm » à la fin du verset 6, car il n'avait plus d'idée d'un Israël transjordanien.

Le récit ancien, reprenant au verset 19, donne une tout autre image de Joab que les versets 10-14. C'est un homme pondéré, connaissant bien le caractère du roi et d'une grande délicatesse. Le fougueux Ahimaaz, fils de Sadoq, lui sert seulement de repoussoir. Dans une relation continue et cohérente, où la progression dramatique est consciemment marquée, la saynète des messagers (vv. 19-23) prépare l'auditeur à la description du deuil de David qui relie le chapitre 18 (vv. 24-32) au chapitre 19 (vv. 1-5). A nouveau, beaucoup de détails suggèrent que l'écrivain a été le témoin oculaire de la scène qu'il décrit avec tant de vivacité. Comme dans plusieurs péripécies de cette histoire, un dialogue concis mais apte à révéler l'évolution des caractères donne à l'action un tour intensément dramatique. La sympathie portée au personnage de Joab se manifeste au rôle de mentor de David qui lui est donné ; seul Joab a assez d'intimité avec le roi pour le ramener du désespoir au devoir. La plasticité du style apparaît dans le plaidoyer de Joab aux versets 6-8, en particulier en 7 b-8, où l'accumulation des *kî* conjonctifs ou explicatifs prête à Joab une diction timide et embarrassée évoquant le plaidoyer d'Abigaïl en I Samuel 25, 31.

La suite du chapitre 19 raconte par étapes la restauration de David. Les versets 10-16, qui mettent en lumière le repentir des Judéens, laissent entendre qu'après la défaite d'Absalom les Israélites (du centre et du nord de la Palestine) se sont les premiers ralliés à David, alors qu'il a fallu la diplomatie des prêtres pour ramener les Judéens dans l'obéissance. On devine que la destitution de Joab au profit d'Amasa, notée en 19, 14 a contribué au ralliement de la tribu de Juda, qui avait fourni à Absalom ses premiers partisans. Mais l'information demeure sur ces points vague et allusive. L'auteur est un psychologue bien plus qu'un politique.

Le verset 16 signalant que Juda rallié va à la rencontre de David à Gilgal pour lui faire passer le Jourdain pourrait être suivi directement de 19, 41 b, « ils firent passer le roi » (selon le qéré). C'est pourquoi F. Langlamet tient pour adventice tout le récit des trois rencontres que fait David en regagnant son trône : Shimeï (vv. 17-24), Mephiboshet (vv. 25-31) et Barzillai (vv. 32-40). Il a paru que chacun de ces trois épisodes méritait un traitement propre.

La plus grande partie du premier est attribuable à l'ancienne narration, mais les versets 22-23, qui font intervenir en mal le frère de Joab Abishai (comme en I Samuel 26, 6) et qui confèrent à David le titre inhabituel de « Messie de YHWH », constituent une interpolation sadocide.

Dans le récit actuel de la rencontre de David et de Mephiboshet (vv. 25-31), on décèle un manque de cohérence chronologique, car cet épisode devrait se placer après le retour de David à Jérusalem où le fils de Saül est assigné à résidence. D'un autre côté, le jugement sévère que Mephiboshet porte sur sa propre famille, afin de rehausser la clémence du roi, rappelle l'orientation si hostile à Saül de l'histoire de l'accession de David et se fonde sur II Samuel 21, 1-14 où il faut voir le début de l'histoire ancienne dite « de la succession ». Il appartient donc à cette strate narrative. Le bavardage obséquieux de Mephiboshet n'ébranle pas le roi, et le jugement « salomonien » par lequel celui-ci annule ce qu'il a décidé en 16, 4, mais sans revenir à la situation de 9, 9-10 n'est nullement inique (quoique la tradition exégétique se soit apitoyée sur Mephiboshet) et révèle la réelle incertitude dans laquelle devait alors se trouver David. Le personnage de Mephiboshet apparaissant privé d'avenir, son aventure appartient à l'histoire propre de David et non à celle de la dynastie.

Le récit de la troisième rencontre nous replace avant que David ait traversé le Jourdain, de sorte que les versets 32-40 devraient précéder 16-24. Mais à la différence des épisodes précédents, celui-ci apparaît comme entièrement fictif. C'est un développement de l'information ancienne de 17, 27, destiné à confirmer certains droits dont la famille de Barzillai jouissait à la cour de Salomon (voir I Rois 2, 7), à louer la munificence royale et à célébrer la vie de la cour, lieu des plaisirs de la table et du spectacle. Le vieillard Barzillai, dont les fils profiteront de ces délices, paraît se trouver au passage du Jourdain dans la même situation que la génération de l'exode au moment d'entrée dans la Terre promise. Cette référence discrète à une tradition nationale confirme d'autres traits caractéristiques de la révision sadocide.

On reconnaît encore la plume de ce réviseur dans le verset 41 dont le premier hémistiche assure la liaison avec le récit ancien, reprenant au verset 42, et le second présente l'expression « peuple de Juda/Israël » contrastant avec « homme de Juda/Israël » de la couche antérieure (vv. 17 et 42-44). Mais le texte ancien a peut-être laissé une trace dans les trois mots qui terminent 41 *b* α, en suivant le « ketib » : « ils passèrent avec le roi » (entendons « depuis le Jourdain vers Jérusalem »), et cette phrase continuait peut-être un récit de la traversée du Jourdain que la révision sadocide a effacé en insérant l'histoire de Barzillai et en surchargeant le récit des rencontres de David avec Shimeï et Mephiboshet. Le toponyme Gilgal

au verset 41 se rattache aussi à l'ancienne tradition (comparer v. 16). C'était le lieu adéquat pour la tenue d'une diète analogue à celle dont parle I Samuel 11 et sanctionnant la réinstallation de David sur tout Israël. Mais c'est alors qu'éclate le conflit entre les deux parties du royaume. Nous en saisissons mal la raison. La vigueur de l'accusation portée par les Israélites contre les Judéens, « ils ont volé (le roi) » (v. 42), fait croire que David a été littéralement enlevé par ses contribuables au moment de la traversée du Jourdain et arraché à sa garde personnelle (« les hommes de David »). L'état présent du texte ne permet pas de reconstituer les événements qui ont marqué le retour de David, ni d'en saisir la portée. On saisit mal de quoi les Judéens se défendent au verset 43. Il n'est pas impossible qu'un réviseur se soit attaché à masquer les causes et les prodromes d'un conflit annonciateur du schisme de 933. Le réviseur sadocide, certainement attaché à l'unité du grand Israël, a pu censurer cette péripécie. On reconnaît sa main en 44 *a* donnant « dix parts », c'est-à-dire dix tribus sur douze à Israël, alors que dans la tradition ancienne Benjamin est du côté d'Israël et non de Juda.

Il n'y a pas de solution de continuité entre le récit tronqué de la diète de Gilgal et celui de la rébellion de Shéba au chapitre 20. Ce passage appartient presque tout entier à la couche la plus ancienne du livre. L'histoire de la sécession de Shéba et de son échec a été notée parce qu'elle aurait fait courir à David un danger aussi grand que la révolte d'Absalom en la privant d'une partie importante de son armée (l'appel de Shéba, « à tes tentes, Israël ! », est démobilisateur). Il y a en revanche une coupure entre II Samuel 20 et I Rois 1 qui est couramment donné comme le chapitre suivant de l'« histoire de la succession de David ». L'histoire qui s'achève en II Samuel 20 est, au niveau primitif, celle de la consolidation du pouvoir de David et la transmission du trône n'est pas au cœur des soucis du vieil historien. Mais le chapitre 20 a un autre propos que de conter l'insuccès d'une nouvelle révolte. Joab est encore une fois, l'un des protagonistes. Il est présenté ici comme le meurtrier d'Amasa qui l'avait supplanté. C'est la raison pour laquelle E. Würthwein et F. Langlamet ont cru qu'une grande partie du chapitre était l'œuvre d'un réviseur hostile à Joab. Il ne semble pas que le but du texte ait été d'inspirer ce sentiment. L'hémistiche 4 *b* montre David assignant à Amasa une tâche impossible, mobiliser le peuple en trois jours — ce qu'Amasa ne pourra accomplir — et lui ordonnant de demeurer ensuite à Jérusalem au lieu de prendre la tête de l'armée. Enfin, selon le verset 6, David charge Abishai, frère de Joab, de conduire contre Shéba l'armée de métier, et il semble bien que Joab lui-même se joigne à la troupe pour en prendre la tête. L'attitude du chapitre 20 est fort ironique à l'égard d'Amasa. Cette ironie a été perçue par D.M. Gunn, mais il faut ajouter que le discrédit d'Amasa s'inscrit au crédit de Joab.

Les versets 8-13 interrompent le récit de la campagne et font figure de hors-d'œuvre. C'est là qu'E. Würthwein et F. Langlamet ont vu l'insertion d'une notice de rédacteur hostile à Joab accusant celui-ci d'avoir tué Amasa de façon traîtresse et préparant ainsi la sentence de Salomon en I Rois 2, 32. Faut-il attribuer ces versets à la révision sadocide, déjà présente dans le chapitre au verset 3 qui prend la suite de 15, 16 et 16, 21-22 ? Le récit du meurtre d'Amasa présente trop de ressemblance avec celui du meurtre d'Abner en II Samuel 3, 22-27 pour ne pas être du même auteur. C'est la même minutie dans la description d'un acte odieux à notre regard. Or on a attribué II Samuel 3, 22-27 à l'historien abyataride. Dans les deux épisodes la brutalité de Joab trouve des excuses. Ici, de surcroît, Joab ne reçoit aucun reproche quand il a tué Amasa. Les détails de l'assassinat, assez difficiles à saisir, ne sont pas plus déshonorants pour Joab qu'ils ne le sont pour Ehud meurtrier d'Eglon selon Juges 3. Si l'auteur relève avec complaisance le soin mis à écarter les passants du cadavre d'Amasa, c'est pour signifier que les honneurs funèbres ne lui furent point rendus et dépeindre la vengeance de Joab sur son rival comme aussi totale que celle des Gabaonites sur les Saülides (21, 10-14).

La relation du vieil historien paraît avoir été particulièrement mal conservée au verset 14. L'expression qui termine le premier hémistiche, *wəkol ha-bérîm* est inintelligible et interdit de comprendre comment le second hémistiche se rattache au premier. Le début de 14 *b*, « ils le méprisèrent » (ketib), semble se rapporter à ceux que Shéba tente en vain de séduire. On passe rapidement à la fin de l'aventure, située tout au nord d'Israël, à Abel Beth-Maakah. La ville est sauvée de l'assaut dont Joab la menace par une femme avisée dont le discours n'est pas sans obscurité. En particulier au verset 18, où l'on a voulu voir une sentence proverbiale sur la sagesse de la ville ou sur un oracle qui y aurait été rendu. Le verset se comprend mieux si l'on en fait un propos que l'oratrice prête aux Israélites qui vont déterminer leur conduite selon ce que Joab fera à Abel Beth-Maakah. Joab est ainsi invité à ne pas toucher à la ville dont la fidélité et le pacifisme sont vantés par la femme avisée. La sagesse de celle-ci a dû se manifester une seconde fois en convainquant la ville de livrer Shéba à Joab. L'auteur n'a pas jugé utile de recomposer ce second plaidoyer, car le destin de Joab l'intéresse plus que celui de Shéba, et il lui importait surtout de montrer comment Joab s'était laissé fléchir par les arguments de la femme. Cette tradition mettant en rapport Joab et une femme avisée est plus ancienne que le récit de II Samuel 14, 1-20 montrant un Joab retors se servant d'une femme avisée de Teqoah et peut avoir inspiré cette dernière fabulation, malveillante envers Joab.

Les versets 23-26 sont le doublet de 8, 15-18. Quand le Deutéronomiste a déplacé la péripécie initiale de cette histoire de David en la reléguant

dans les appendices (21, 1-14), le tableau de la cour a été recopié avant le chapitre 9 devenu le début du récit. L'ancienne version (20, 23-26) est demeurée en tête de l'ancien commencement (21, 1-14). Le Deutéronomiste a de la sorte opéré une inclusion : les chapitres 9-20 ainsi délimités constituaient à ses yeux l'histoire du règne de David.

A l'intérieur de ce cadre, l'histoire de la révolte d'Absalom et de la sécession de Shéba apparaît comme un récit homogène et continu qui a subi deux séries de retouches relativement peu importantes. Les plus nombreuses sont attribuables à la révision sadocide (15, 8 . 16 . 24* . 25-26 . 31-32 *a* β . 34 *b* ; 16, 9-10 . 17-18 . 21-23 ; 17, 5-14 *a b* α . 25 *b* ; 18, 2 *b-4 a* . 5 *b* . 10-14 ; 19, 22-23 . 32-41 *a b* α γ ; 20, 3), d'autres sont deutéronomistes (15, 24* ; 16, 11-12 ; 17, 14 *b* β ; 18, 6 *b* . 18). L'histoire ancienne est l'œuvre d'un conteur précis et pittoresque, familier des procédés rhétoriques de l'inclusion et du mot-clé, animant son récit par de nombreux dialogues, très discret dans l'expression d'une pensée personnelle et ayant soin de s'effacer derrière les événements qu'il rapporte tels qu'il les a vus ou en a recueilli le récit de témoins directs. Il ne se pose nullement en apologiste de David mais on sent la sympathie que son héros lui inspire. C'est au sort personnel de ce dernier qu'il s'intéresse bien plus qu'à celui de sa dynastie. L'appellation « histoire de la succession de David » ne convient donc point pour la plus ancienne strate littéraire de ces chapitres. Il faut enfin lui attribuer une attitude envers Joab exempte de toute malveillance.

La succession de David, la préparation du règne de Salomon, figure en revanche parmi les préoccupations du réviseur sadocide dont on a retrouvé, chemin faisant, les particularités stylistiques (accumulation des paronomases infinitives, affinités de vocabulaire avec des textes « sacerdotaux » et la lyrique des psaumes) et les tendances (goût pour la glose érudite, références implicites à des traditions de l'histoire sainte, exaltation de la sagesse, royalisme et sens dynastique, malveillance constante envers Joab qui fut l'un des adversaires de Salomon et sa victime). Alors que l'ancien historien appartient à la cour, le réviseur sadocide paraît issu des milieux du temple. C'est ce réviseur qui mérite seul le titre d'« historien de la succession de David », acquis en remaniant les fragments de biographie de David écrits par son prédécesseur. C'est lui qui, selon toute vraisemblance, a donné comme suite à cette histoire de David en II Samuel celle de l'avènement de Salomon raconté en I Rois 1-2, récit tout animé par l'esprit du parti de Natan et de Sadoq et où l'on a eu grand tort de chercher récemment les traces d'une critique de Salomon et de la royauté en général, comme si la Bible devait obligatoirement condamner le machiavélisme et l'arbitraire. Tout au plus admettra-t-on que pour rehausser Salomon, ce texte n'a pas hésité à noter sobrement la déchéance de David.

La question se pose maintenant de savoir s'il n'y a pas continuité entre l'histoire de l'accession de David, suivie depuis I Samuel 13 et attribuée, dans son état primitif, à un écrivain abyataride et la couche ancienne de l'histoire de la cour qui commence en II Samuel (21.) 9. Les affinités d'expression et d'inspiration ont été relevées en grand nombre. Mais le récit des débuts de David manifeste une évidente tendance religieuse (on veut montrer que le héros a été guidé par Dieu vers le trône) qui est comme estompée une fois que le roi en place affronte de nouvelles vicissitudes.

SÉMINAIRES

I. *Le « Rouleau du Temple » de Qoumrân (suite)*

On a achevé cette année l'examen de la longue digression sur les fêtes introduite par la description de l'autel des holocaustes. Le règlement de la Pâque, très bref, fait apparaître une divergence entre les usages esséniens et pharisiens : d'après le « Rouleau du Temple » (XVII, 7) la Pâque est immolée avant l'oblation du soir alors que la Mishna (Pesahîm 5, 1) prescrit d'offrir la Pâque après le « tamîd », divergence qui apparaît dans d'autres contextes, de sorte qu'on peut tenir comme contradictoire avec l'essénisme l'adage mishnique *kol ha-tâdîr méhăbêrô qôdém 'êt hăbêrô* (Zebahîm 10, 1). L'âge de participation à la Pâque, fixé à vingt ans, confirme ce qu'on savait par 1 Q Sa 1, 8 et pourrait s'expliquer par une généralisation de la « majorité » lévitique telle que l'atteste I Chroniques 23, 24. On s'est demandé si ces vingt ans nécessaires à la maturité ne rendaient pas compte de l'indication toujours mystérieuse de C D 1, 10. On a relevé les conformités entre ce qu'indiquent sur la Pâque le « Rouleau du Temple » d'une part, les Jubilés d'autre part. Mais cette fête semble avoir peu inspiré les Esséniens, et leur loi ajoute peu sur ce point à celle du Deutéronome dont ils ont repris le principe de centralisation.

Il n'y a guère plus d'innovation pour la fête des Azymes. Le « Rouleau du Temple » ne fait que combiner des formulations de Lévitique 23, 7-8 et Nombres 28, 17-25 avec un élément pris à Deutéronome 16, 8. Ce qui est dit de l'élévation de la gerbe (*tənûfâh*) offre plus d'intérêt. RT XVIII, 2-10 ajoute beaucoup à Lévitique 23, 9-14, en particulier le sacrifice expiatoire d'un bouc, comme pour la Pentecôte. La date de la *tənûfâh* n'est pas donnée, à cause des lacunes, mais on sait par d'autres documents esséniens et en particulier par les Jubilés, qu'elle était fixée au dimanche 26/I et que c'était là le point de départ du comput pentecostal. La Pentecôte étant fixée le cinquantième jour après la *tənûfâh* tombe le dimanche 15/III ;

on a donc pris à la lettre « le lendemain du sabbat » de Lévitique 23, 11, mais en entendant par sabbat le samedi suivant l'octave des Azymes. Le « Rouleau » précise qu'il s'agit d'une fête des prémices du blé. A cette occasion, les douze tribus paraissent avoir fourni des prestations sacrificielles égales, ce qui est caractéristique pour les fêtes esséniennes des prémices.

La même distance de quarante-neuf jours entre chaque célébration caractérise les deux autres fêtes de prémices, propres celles-là à l'essénisme : la fête du Vin, tombant le dimanche 3/V, et la fête de l'Huile, le dimanche 22/VI. La seconde était déjà connue par l'allusion qu'y fait un fragment qoumrânien. La première était inconnue et ne paraît avoir laissé aucune trace dans des écrits dont l'origine essénienne est pour le moins probable. Le vin est généralement très mal jugé par les Testaments des douze Patriarches, et en Hénoch 96, 5 (où l'on a montré que l'éthiopien *serwa naqe'e*, « racine de source », devait remonter à un hébreu *šorèš 'ayin*, corruption de *šorèš 'awon*, « racine de faute » et désigner la vigne). La seule attestation positive en faveur du vin est l'ivresse de Noé telle que la présente Jubilés 7, 1-6, mais ce que Noé fête ainsi « joyeusement » c'est le 1/I. Peut-être faut-il tenir pour une réminiscence très vague de la fête essénienne l'allusion de Testament de Lévi 9, 14 à une offrande des prémices du vin (et non des raisins, ce qui serait banal).

Les données nouvelles du Rouleau du Temple ont donné toute sa valeur à une information de Saadya qui d'après « Juda l'Alexandrin » met une distance de cinquante jours entre les prémices de l'orge (= *tənûfâh*), et celles du froment, entre celles-ci et celles du vin, entre celles-ci et celles de l'huile. Contrairement à certaines théories, les périodes de cinquante jours définies par ces quatre fêtes ne représentent pas la survivance d'un antique calendrier « pentecontadaire » dont on a cru trouver la trace chez les paysans palestiniens (T. Canaan) et chez les Assyriens de Cappadoce 2000 ans avant notre ère (J. et H. Lewy). Le système essénien ressemble bien plutôt à celui des Chrétiens chaldéens qui comptent cinq périodes de cinquante jours entre Pâque et la St. Elie. Dans ce cas, *comme plus tôt à Qoumrân*, il y a eu extension du modèle pentecostal, mais le système ne peut s'étendre à une année entière. L'importance donnée à ces fêtes agricoles ne signifie pas que le calendrier essénien ait un caractère rural. Le blé, le vin et l'huile sont les matières premières de l'oblation végétale et de la libation qui accompagnent régulièrement les sacrifices (y compris, selon les Esséniens, les sacrifices expiatoires de boucs, ce qui n'est pas prescrit dans la Bible et que la Mishna [Menaḥôt 9, 6] contredit). La célébration de ces espèces trahit plutôt le cléricisme du mouvement.

Certaines particularités mineures ont été relevées. Ainsi, l'octroi aux lévites d'une partie de la patte d'un animal sacrifié réservée aux prêtres par la

législation biblique, ce qui confirme le soin avec lequel l'essénisme faisait la distinction entre prêtres et lévites, formant avant les laïcs les deux premiers ordres de la société. La mention en RT XX, 13-14 d'une « alliance de sel » oblige à reconsidérer un passage des Jubilés (21, 11) où l'édition de R.H. Charles, voulant suivre Lévitique 2, 13, a corrigé *kidāna šēw*, « alliance de sel » en *šēwa kidān*, « sel de l'alliance ». On a montré comment l'interprétation essénienne d'un précepte rituel va toujours dans le sens de la plus grande rigueur et s'oppose au relatif laxisme des Pharisiens. En disant que l'huile doit être *kātīt* aussi bien pour pétrir l'oblation que pour l'éclairage du sanctuaire le Rouleau du Temple s'oppose à la Mishna (Menahot 8, 5) et au Talmud (Menahot 86 b) qui n'en parlent que pour le candélabre.

Très peu de temps après la fête de l'Huile, entre le 23 et le 31/VI, en sautant le sabbat 28/VI (car l'essénisme exclut du sabbat tout autre sacrifice que l'holocauste qui lui est propre), se déroule durant six jours la fête du Bois, dernière prestation des douze tribus à l'exercice du culte. L'essénisme paraît avoir régularisé à sa manière une pratique remontant au moins à l'époque perse (Néhémie 10, 35 ; 13, 31), tout autrement que le pharisaïsme (Megillat Ta'anit 5 ; Mishna Ta'anit 4, 5). Comme c'est, avec la fête des Investitures et le Grand Pardon, l'occasion d'une intervention du grand prêtre, on peut se demander si cette fête n'était pas le moment d'une réinauguration de l'autel, pouvant se fonder sur Nombres 7, I Rois 8 et II Chroniques 7, 9. Les tribus sont groupées deux par deux pour les holocaustes offerts durant les six jours. On voit de la sorte comment elles étaient hiérarchisées. Lévi et Juda viennent en tête, et Benjamin est le premier nommé pour le second jour. C'est l'ordre que donne 1 Q M 1, 2. Mais on ne connaît pas de parallèle exact à l'ordonnance des tribus suivantes (Joseph, Ruben, Siméon, Issachar, Zabulon, Gad, Asher, Dan, Nephtali). Le rapprochement proposé par Y. Yadin avec les Antiquités bibliques du Pseudo-Philon (10, 3) a paru moins pertinent que d'invoquer Testament de Juda 25, 2. La liste du « Rouleau du Temple » se distingue de celle que donne ce dernier texte en faisant suivre les deux tribus maîtresses non pas des autres fils de Léa (Ruben et Siméon) mais des fils de Rachel (Benjamin et Joseph), car elle donne la priorité à Benjamin historiquement entraîné dans le sillage de Juda.

Les dernières fêtes de l'année, le premier jour du septième mois, le Grand Pardon et les Tabernacles, ont inspiré aux Esséniens moins d'innovations. Les règlements scripturaires ne sont pas trahis, sans être jamais cités à la lettre, et la combinaison de sources bibliques d'origines différentes a introduit des difficultés que le législateur essénien résout à sa façon. C'est ainsi que pour le Grand Pardon, on pouvait se demander si le bélier d'holocauste dont parle Nombres 29, 8 s'identifie ou non à l'un des deux béliers qu'offrent ce jour-là le grand prêtre et le peuple selon Lévitique 16, 3 et 5. La

colonne XXV du Rouleau prouve que l'essénisme optait pour la distinction de trois béliers, comme plus tard R. Eleazar, contre l'avis de R. Juda (Yoma 70 a). A la ligne 15 de cette colonne, il semble bien qu'il faille rattacher *uləḥaṭṭa't ha-kippûrîm* à la phrase précédente et non à la suivante comme le font Y. Yadin et J. Maier, car les sacrifices pour le péché sont accompagnés d'une oblation et d'une libation dans l'usage essénien et, d'un autre côté, le terme *ḥaṭṭa't* ne saurait s'appliquer aux béliers d'holocauste propres au jour. On remarquera enfin l'emploi du verbe « sanctifier » à propos du Grand Pardon en XXVII, 9. C'est un trait qui assimile ce vendredi 10/VII à un sabbat (cf. 1 Q p Hab XI, 8).

En ce qui concerne la fête des Tabernacles, les détails les plus remarquables se rencontrent dans le passage consacré à la description du parvis extérieur, à la colonne XLII. Il y est exposé comment les autorités familiales et militaires de chaque tribu prendront place lors de la fête sur la terrasse de l'édifice longeant le mur extérieur. Chacune des onze tribus laïques, chacune des trois classes de lévites et les prêtres auront leur place entre les douze portes et les quatre angles de l'enceinte extérieure, les prêtres occupant un espace double de part et d'autre de la porte de Lévi qui s'ouvre au milieu du mur oriental, dans l'axe du temple.

La colonne XLIII, quoiqu'elle soit elle aussi en dehors du calendrier liturgique, est également intéressante pour la connaissance des fêtes esséniennes. Traitant toujours des fonctions du parvis extérieur, le passage en fait le lieu de consommation des dîmes « secondes », celles que prescrit Deutéronome 14, 22-27, et enseigne que celle-ci doit commencer avec la fête des prémices correspondante. L'ordre de brûler ce qui reste de ces dîmes après la date limite de consommation confirme ce qu'on lit en Jubilés 32, 13 et représente apparemment une généralisation de ce qu'Exode 29, 34 prescrit pour la viande et le pain des investitures sacerdotales.

La conclusion du règlement des fêtes à la colonne XXIX comporte un élément « aggadique » du plus haut intérêt. L'ordonnance qui s'achève est valable pour un temps où Dieu résidera réellement dans son temple en y faisant habiter sa « Gloire », et l'on sent bien là l'influence de l'utopie d'Ezéchiel (40, 48) sur le « Rouleau du Temple ». Mais cette ère n'aura qu'une durée limitée et prendra fin avec un « jour béni » où Dieu lui-même « créera » son temple, et ce dernier temple sera éternel. On a examiné différents textes que ce passage vient éclairer (4 Q Florilège I, 2-3 ; Jubilés 1, 29 ; 4, 26 ; Hénoch 90, 28-29) et recherché l'origine de la croyance dans l'espérance du Deutéro-Isaïe en une nouvelle création et dans la condamnation que porte le Trito-Isaïe contre un temple restauré par la main des hommes. On a souligné les affinités de cette spéculation avec l'attente de la descente sur terre d'un modèle parfait du sanctuaire et la croyance en

l'existence d'un temple céleste objet de contemplations mystiques : ainsi, II Baruch 4, 3-6 réalise la synthèse entre l'idée du prototype céleste du temple et celle de sa révélation eschatologique. Après l'an 70, cette espérance de l'instauration d'un temple achéropoïète n'a pas été inconnue des Pharisiens (Pesikta de Rab Kahana 185 b ; Bereshît Rabba 63, 8 ; Wayyiqra Rabba 30 fin ; Midrash Tehillîm 22, 9 et 90, 19). Ce qui paraît tout à fait particulier dans le « Rouleau du Temple », c'est la sanction de cette promesse eschatologique par une alliance que Dieu a conclue avec Jacob à Béthel. Le passage fait sans doute allusion à des mystères révélés à Jacob lors de la vision de l'échelle, et cette révélation a pu être appelée alliance à l'analogie de l'alliance abrahamique de Genèse 15, car au moment de conclure cette alliance avec Dieu, Abraham a eu connaissance des mystères de l'avenir selon certaines fables (ainsi l'apocalypse slave d'Abraham).

Le temple pour lequel le « Rouleau » légifère n'est destiné qu'à un usage limité, dans « ce monde-ci », mais il était le seul qui pût prétendre à la légitimité aux yeux des Esséniens contempteurs de la bâtisse officielle, souillée à leurs yeux par un clergé usurpateur. C'est sans doute pour marquer leur opposition radicale au sacerdoce en place qu'ils ont conçu le plan d'un autre sanctuaire, se recommandant d'une seconde révélation de Dieu à Moïse. Cette seconde révélation n'est pas destinée à abolir les lois « sacerdotales » de la Bible : elle ne les remplace pas et ne les double pas, elle les complète et les interprète de façon à mettre en lumière des options propres au mouvement essénien qui révèlent l'extrême cléricalisme de ce dernier. Mais l'utopie essénienne est en général moins irréalisable que celle d'Ezéchiel. Le « Rouleau du Temple » laisse croire que les Esséniens espéraient bien un jour prendre ou recevoir le pouvoir et faire prévaloir alors un plan de reconstruction du temple aussi bien qu'un programme législatif et religieux. Il n'est pas improbable que de semblables idées aient foisonné en Judée bien avant qu'Hérode, peu avant notre ère, n'exécute un projet de reconstruction.

II. *Nouveaux textes ougaritiques de Ras Ibn Hani*

Cette année encore, la générosité scientifique de M. Adnan Bounni, Directeur général des fouilles archéologiques syriennes, et de M. et M^{me} Lagarce, qui ont conduit avec lui une quatrième campagne à Ras Ibn Hani, a permis d'étudier au séminaire les tablettes alphabétiques découvertes en 1978 et nous a autorisé à en donner ici une publication préliminaire établie avec le concours de M. Pierre Bordreuil, attaché comme épigraphiste à la mission de Ras Ibn Hani, qui a fait sur place les premières lectures. On n'a pu expliquer, sur photographies, que les tablettes les mieux conservées et les plus significatives. Les différents genres d'écrits ougaritiques s'y trouvent représentés.

1) Documents économiques : **Ras Ibn Hani 78/19**

s p r m ' [
 ' š r m l m i t . a ḥ [d

d m r d . t n š m
 ' d y n . ḥ m š

5 g r b n . a r b ' l ' š [r m
 i l d n . t t . š i n
 ' b d y r ḥ . š b ' . š i n
 y p ' n . ḥ m š . š i n
 p b t r . š b ' l ' š r m

10 i l m ḥ r . a ḥ d
 b n d y n . a ḥ d
 y n ḥ n . ' š r m [
 t p t b ' l . m š r [
 ḥ r m . t n š m

15 p b t r . t l t [š i n ?
 ' b d y . t l t [š i n ?
 i l b ' l a ḥ d
 i l r š . t l t
 ' m r p y . š b '

20 ḥ b y . [t] n š m
 i l š p š . t l t

Etat de personnes auxquelles ont été confiés des moutons ou chez qui l'on a pris des moutons. On remarquera que le total indiqué à la ligne 2, 121, représente une erreur d'une unité. Le total réel des chiffres indiqués (en toutes lettres, ce qui est exceptionnel) est en effet (2 + 5 + 24 + 6 + 7 + 5 + 27 + 1 + 1 + 20 + 2 + 3 + 3 + 1 + 3 + 7 + 2 + 3 =) 122. On notera aussi que « mouton » se dit *šm* au duel et *šin* au pluriel.

Il est difficile d'expliquer pourquoi le nom de la ligne 13, *tptb'l* « l'Égyptien » (*mšry* est épithète d'un nom de personne en *CTA* 91, 6) n'est pas suivi d'un nom de nombre. La lacune est trop brève pour en supposer un.

Signalons comme anthroponymes nouveaux le nom hourrite *pbtr* (lignes 9 et 15), *bdyn* (ligne 11) variante de *bnšyn* (Gröndahl, p. 255), '*mrpy* (ligne 19) variante de '*mrpi* et *ḥby* (ligne 20) qui a cependant un répondant mythologique au texte 24.258.

Ras Ibn Hani 78/2

‘š r m
k s p . k t n

w ḥ m š t
d p w t

5 ṭ m n .
‘š r h .
š m n . ḥ ṭ b n
w ṭ ‘ ṭ .

d m n ḥ

10 b i r t

Petit document comptable d'une écriture fine et espacée.

« Vingt (sicles d') argent (pour) *ktn* et cinq pour des anneaux. Dix-huit (mesures) d'huile... et pour offrir. Ce qu'a offert *b'irt*. »

Le nom *ktn* après *ksp* s'est déjà rencontré en *CTA* 64, 31. Il est douteux qu'il signifie « tunique » ; on en rapprochera plutôt *kattinu* (*AHW* p. 466) désignant un objet fait de métal ; la correspondance de *ḥtbn* avec *ḥešbon*, « compte », n'est pas certaine (voir cependant *PRU* V, 101, 1 et *PRU* II, 127, 2) ; *t't* paraît être un nouveau dérivé de *t'y*, « offrir » ; *mnḥ* paraît être un verbe, comme en arabe *manaḥa*, « donner en présent ».

2) Correspondance officielle

Ras Ibn Hani 78/12

R° l m l k t . u m y
a d t y . l p ‘ n k
q l t . i d . l i k t
‘ k y . n p l ṭ

5 ‘ [b] d m l k . š ‘ t q
w l b . b n k
l y š q p . u . l ‘ n k
w a n k . ṭ ṭ . y m m
k l l ḥ m t

10 w h m . i n m
 ' b d m l k
 n p l t̄ . ḥ [

Tranche w l̄ b̄ [

V°

15 y
] t̄ t̄ b̄ .
] h / p a / n š i .
 i k m y . ḥ y .
 ' b d m l k . ḥ m

20 y m t
 w i l ḥ m n
 a n k

Lettre adressée probablement à la reine Aḥatmilki femme de Niqmepa' et mère de Ammishtamru II comme les tablettes CTA 50 . 51 . 52, PRU II 13 . 14 . 15 . 16 . 17 . 34 . 124.

« A la reine ma mère (2) ma dame, à tes pieds (3) je suis tombé. Lorsque tu as envoyé (ton messenger) (4-5) à Accre (?), Abdimilku le... avait été délivré (6) et le cœur de ton fils (7) s'est bien réjoui (*litt.* « élevé ») (?), ou il ne t'aurait pas répondu. (8) Moi-même pendant six jours (9) je (les) ai tous combattus. (10-11) Si Abdimilku n'avait pas (12) été délivré vi[vant ?], (13) alors le cœur [...] (18-19) Quoiqu'il en soit (?), Abdimilku est vivant. S'il (20) mourait, (21) je combattrais (l'ennemi) (22) moi-même.

Ligne 4 : première attestation ougaritique d'un nifal de *pl̄t̄* « délivrer ». — *Ligne 5* : le titre de Abdimilku, *š'tq*, paraît être le masculin correspondant au nom de l'entité créée par El pour guérir Keret, *š'tqt*. — *Ligne 7* : le verbe *šqp* est nouveau à Ougarit. — *Ligne 9* : le sens de « combattre » paraît s'imposer ici et à la ligne 21 pour le verbe *lḥm*. — *Ligne 13* : on peut imaginer de restituer : « le cœur [de ton fils aurait été abattu] ».

Ras Ibn Hani 78/3

R°] m l k . r b . m l k . m ṣ r m
] m . m l k . ṣ d q
] l k m . b ' l . k l . ḥ w t
] m . r g m . t ḥ m

5] k / r . ' b d k . l p ' n
] t . l n . b ' l y . y š l m
] l . i n š k . l . ḥ w t k

]l.mrkbt k
]l.kl.d.iṭ
 10]k.r b.m l k. m l [k m
]m l k. [

.....

V°]š p [
].ully. [

]l.ḏr'.hn [
]š p š. m l k. r b [
 5'] . t ḥ m y. k l m. ḏ r ' [
] b. ḥ w t. u g r t. w a p

] k / r. ' m. š p š. m l k. r b. m l k. m l k m
] m l k. ṣ d q. m l k. m l k m
] r / w t. b ' l k. n ' m. w. h t
 10'] r b. b ' l y. n ' m. y ḥ n

] n / a / t. ḏ r ' . l y

] m. b ' l y. n ' m. h n k s p. d. š s ' n
] n t. q d m. a l p m. m ḥ r h
] y i r š. s n p. l n. b. y m. h w
 15'] y. u g r t y m. h w.

Tranche] p . h w. d [] m. h w. ḏ u g r t y m
] h / y. n ' m. h w. a p. h w
] m. w. š p š. m l k. r b. m l k
] k m. m l k. n ' m. m l k. ṣ d q

Lettre d'affaire internationale adressée au pharaon. Le recto est déterminé par l'adresse et par l'étalement de l'écriture.

Recto (1) [...], grand roi, roi d'Égypte (2) [...] roi de justice, (3) [roi des rois, maître de tous les pays (4) [...] dis : message de (5) [...] ton serviteur. Aux pieds de (6) mon maître je suis [tombé]. Pour lui, mon maître, que (tout) aille bien (7) [...] pour tes gens, pour [ton pays] (8) [pour tes chevaux,] pour tes chars. (9) [...] tout ce qu'il y a (10) [...] le grand roi, roi des rois] (11) [...] roi [...]

Verso (1') [...] Soleil[[...] (2') [...] Uliliya [...] (3') [... tou]t le fret, voici (4') [...] Soleil le grand roi [...] (5') [...] mon message et tout le fret [...] (6') [...] pays d'Ougarit. Et de plus [...] (7') auprès du Soleil, le grand roi, roi des rois (8') [...] roi de justice, roi des rois (9') [... la paro]le (?) de ton

maître gracieux. Et maintenant (10') [...] grand roi mon maître gracieux réclame (?) (11') [...] fret à moi.

(12') [messa]ge (?) de mon maître gracieux. Voici, l'argent qu'il a fait verser (13') [...] il a avancé (?) deux mille (sicles) (pour) son prix (14') [...] il nous demande les deux tiers. Il est en mer (15') [...] Ougaritains. Lui (16') [...] il appartient au peuple (?) il appartient aux Ougaritains (17') [... à] mon [maître ?] gracieux il appartient. De plus, il (18') [...] et le Soleil, grand roi, roi (19') [... des ro]is, roi gracieux, roi de justice.

Recto. Lignes 6-10 : la formule de politesse rappelle celles de la correspondance amarnienne (ainsi KNUDTZON n° 2). L'expression « roi des rois » n'est connue en ougaritique que par l'unique tablette découverte en 1975 à Ras Shamra, lettre d'Ammurapi « au grand roi, roi des rois ». La découverte de Ras Ibn Hani fait penser que le roi d'Ougarit s'adressait ainsi au pharaon.

Verso. Ligne 3' : *dr'* est traduit ici comme en PRU V, 59. — *Ligne 5'* : on se demande si 'ap est la particule bien connue ou si ce n'est pas un toponyme, qui se traduirait « le nez », soit « le cap », et pourrait ainsi convenir à la ville antique de Ras Ibn Hani. — *Ligne 10'* : *yĥn*, nouveau, est explicable par l'accadien *hanû* II (AHW p. 321). — *Ligne 12'* : *šs'n* est le causatif d'un verbe *s'n* attesté en PRU V, 116, 12. 14 (voir M. Dietrich et O. Loretz, UF, 6, 1974, p. 466). — *Ligne 13'* : voir Ugaritica VII, p. 126. — *Ligne 14'* : *snp* est nouveau ; on y verra une transcription de l'accadien *šinipu*. — *Ligne 16'* : la restitution *d[']m* paraît possible.

3) Rituels

Ras Ibn Hani 78/4

R°]lk.ṭdm.[
]lb'lḍd.[
]ld.alp.w[
 n]pš.dgn.alp.w.šl
 5]wš.b'1.špñ
]pn.pdry
].inš
]ṭ.ap
]ḷ.wy[

 V°

2'] . š p q [] m . š .
] š l m m . š r p
] . t ' . m l k
 5'] . w k l l
] l t̄ m . p a m t
] w y t n . n p š h
] t ' h . w ḥ l

Tablette d'écriture médiocre. On se bornera à signaler ce qui la distingue des rituels bien connus.

Recto, lignes 1 et 2 : C'est la première mention d'offrande de « poitrines » (*td*). — *Verso, ligne 2'* : la restitution *špq[tm]* serait séduisante, il s'agirait d'un couple de déesses (comme les *ḥnqtm*), « les deux pourvoyeuses » (?). — *Ligne 7'* : « il met son manteau », expression nouvelle dans les rituels. — *Ligne 8'* : « [...] son offrande, et il est désacralisé ». Cette formule indique que la tablette appartient aux rituels de purification du roi.

Ras Ibn Hani 78/11

R° d] b ḥ . m [l] k t
] d d n . š . š r p
 a] l p . w š . w n p š
] m l t . [š] l m m

 V°
] . ṣ m d
] š t . b ṣ '̄
] š . l b ' l . š l m m
] ' t . l ṣ p n

Verso, ligne 1 : seconde mention ougaritique d'un « sacrifice de la reine » après *PRU II*, 90, 14-16. Il faut peut-être restituer au début [*id t*] *dbḥ*... — *Ligne 2* : faut-il voir en *ddn* le nom du « Rephaïte » connu par le texte 34.126 ? — *Verso, ligne 1'* : « massue » ? — *Ligne 2'* : « boit/s dans un vase ».

Ras Ibn Hani 78/16

.....
] b n b t . m [l] k
] . š r p . a l p . w š . š [̄
] w š . l r š p . b b t . ' ṣ r [̄
] k m . w m l k . y k b d . ḥ / y [̄

5']š r p . ' s r m . l i n š [. i l m
] t d t . y t b . m l k . b u r [
] š d . b š b ' . h d š . t r [
] t . n p š [

Ligne 1' : restituer peut-être *ky'rb ršp mh]bn...* — *Ligne 3'* : seconde mention de Rashap-Bibitta dans un rituel après 24.249. — *Ligne 4'* : première attestation dans un rituel du verbe *kbd*, « honorer » (par un geste). — *Ligne 6'* : « le sixième jour le roi s'assied (ou retourne) près du tr[ou » (restituer peut-être *'ur[bt]* comme en 24.253).

4) Textes mythologiques

Ras Ibn Hani 78/9 + 17

R° i l . y š ġ d . h [
 l a r š . p ' n [
 k d t . b h . [
 b l ' . t / h [

 V°
 a t t . h r [n ?
 l ' g . l š n . y
 m š m t r .

Recto, ligne 1 : *šgd* comme en SS 30 et IV AB III, 8, « El s'avance ». *Ligne 3* : *kdt* est un lexème jusqu'ici inconnu. — *Verso, ligne 1'* : peut-être « la femme de Ḥor[on] », ce qui apparaîtrait comme une allusion au mythe implicite en 24.244. — *Ligne 2'* : s'il y a bien un ' (et non une cassure) le syntagme ressemble à l'hébreu *nil'ag lāšon*, « bafouillant » en Isaïe 33, 19. — *Ligne 3'* : première attestation de ce participe *shafel*, « celui qui fait pleuvoir ».

Ras Ibn Hani 78/20

y d y . d b b m . d ġ z r . t g h t k . r [
 b ' l . t g h t k . w t š u . l p n . q l . t ' y
 k q t r . u r b t m . k b t n . ' m d m
 k y ' l m . z r h . k l b i m . s k h
 5 h t . n q h . u q r b . h t . t h t a . l g b k
 w t r š ' . l t m n t k . t l h m . l h m
 z m . t š t . b h l š . b l . š m l . b m r m t
 b m i y t . b z l m . b q d š . a p h m

k š p m . d b b m . y g r š . ḥ r n
 10 ḥ b r m . w ḡ l m . d ' t m . l k
 l z t m . a l . t m k . a l . t ' l g
 l š n k . a l . t a p q . a p q . l b š
 i l . y š t k . ' r m . i l . y š t k
 l a d m . w d . ḥ t m . l a r š . z r m
 15 l b n . a d m . b a n š t . n p z l
 h n . b n p š . a t r t . r b t . b l
] r k . l t t m . i t b n n k
] t . u b u . a l . t b i
] . a l t t b . r i š
 20] r ' t m . k m [
] . k n . [
] r [

Partie supérieure d'une grande tablette presque sans lacune intérieure et d'une écriture très soignée. Le contenu, mythico-magique, est sans précédent en ougaritique. La traduction proposée ci-dessous est une tentative qui ne peut rassembler que quelques-unes des options envisagées lors de l'étude.

(1) Il expulsera les malfaisants (, ceux) du Héros, ceux qui t'usent (?) (il expulsera) le [...] (2) de Ba'al, ce qui t'use (?), et ils s'en iront à la voix du sacrificiant (3) comme une fumée par le trou, comme un serpent par l'assise (du mur), (4) comme des bouquetins vers le sommet, comme des lions vers le fourré. (5) Bâton, redresse-toi, ô approche-toi bâton. Si tu souffres du dos (6) et si tu as mal à la figure tu prendras de la nourriture (7) ..., tu boiras de l'huile pure (?) sans ... Sur les hauteurs, (8) dans les fonds arrosés, dans l'obscurité, dans le sanctuaire, aussi (9) les sorciers (sont) malfaisants. Que Ḥoron chasse (10) (ces) compagnons (-là) que le Jouvenceau (chasse ces) associés (-là) en ta faveur/. Va. (11) Que l'ardeur (?) ne baisse pas, que ne bafouille pas (12) ta langue, que la bride (?) ne bride (?) pas le vêtement. (13) El fera de toi, dans la ville, El fera de toi un objet d'amour pour les hommes, avec le bâton, pour le pays, une averse (14) favorable à l'humanité s'est déchaînée (?). (15) Voici de la gorge de la Dame Athirat certes (16) [je] te [gar]derai (?), sans cesse (?) je t'observerai (17) [...] ô garde-toi bien d'entrer (18) [...] ne retourne pas la tête...

Ligne 1 : *dbbm* : cf. II AB I, 40 (« ce qui grouille »), ou rapprocher accadien *dabābu*, « bruire » ; *ḡzr* est peut-être le titre de Mot, ou bien traduire : « (ceux qui possèdent) un jeune homme » ; *tḡḥtk* : nom verbal d'une racine inconnue qu'on rapproche ici de l'araméen *gehat*, « gratter, user ».

— *Ligne 5* : *nqh* : interprété d'après le sud-sémitique, arabe *naqiha*, éthiopien *naqeha*, « se réveiller, se rétablir » ; *thta* : on peut hésiter entre l'acception physique (cf. accadien *haṭû*, « être déficient, mauvais ») et l'acception morale « pécher », connue en ougaritique (ce qui entraînerait la traduction « au détriment de ton dos ») ; le timbre *a* de la dernière radicale indique un subjonctif. — *Ligne 6* : *trš'*, nouveau en ougaritique, donne lieu à la même hésitation que *thta*, « être mal ou faible » (arabe *rasa'a*) ou « faire le mal ». — *Ligne 7* : on hésitera à rapprocher *zm* de l'hébreu *šôm* « jeûne » ; *hls* : cf. accadien *hilsu* ; *šml* est un nom de denrée déjà connu à Ougarit mais non identifié avec certitude. — *Ligne 8* : *bmiyt* invite à reprendre la lecture de Virolleaud pour II K 3, 4. — *Ligne 9* : *kšpm* est nouveau à Ougarit. — *Ligne 10* : *d't* vient en parallèle à *hbr* exactement comme en I AB 6, 48-49, passage suggérant qu'ici *glm* est un titre de Ḥoron, comme *hss* l'est de Kothar. — *Ligne 11* : *lzt-m* est rapproché de l'arabe *lazza*, « être assidu » ou *lažiya*, « brûler ». — *Ligne 12* : *'apq* est rapproché de l'hébreu *hit'appeq* « se retenir » (voir Ch. Rabin, *Tarbiz*, 33, p. 111-112). — *Ligne 14* : *zrm* identifié ici à l'hébreu *zèrèm* n'était connu que par le mot *šzrm* d'un passage inintelligible (*PRU* II, 1-11). — *Ligne 15* : *npzl* : nifal d'un verbe inconnu, traduit par pure hypothèse. — *Ligne 16* : je restitue au début [*ig*]rk ; *lṭt* : nouveau, cf. arabe *laṭṭa* dénotant une action continue ; *itbnn* est nouveau, mais s'identifie aisément au verbe hébraïque *hitbonén*.

A. C.

PUBLICATIONS

— *Remarques sur la tablette RS 1929 n° 6 (CTA 13)*, dans *H.L. Ginsberg Volume (Eretz Israel 14)*, Jérusalem, 1978, p. 14*-18*.

— *Remarques sur la tablette RS 24.272*, dans *Studies in the Bible and Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm*, Jérusalem, 1978, p. 1-6.

— *Kulitta à Ugarit*, dans *Florilegium anatolicum (Mélanges offerts à Emmanuel Laroche)*, Paris, 1979, p. 79-83.

— *Les inscriptions araméennes de Deir 'Alla* [en collaboration avec M. André Lemaire], *Syria*, LIV, 1977, p. 189-208.

— *Israelite Perceptions of Wisdom and Strength in the Light of the Ras Shamra Texts* dans *Israelite Wisdom (Essays in Honor of Samuel Terrien)*, Missoula, 1978, p. 25-33.

— Les énigmes d'un hémistiche biblique (Exode 3, 14 a), dans *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1978, p. 17-26.

— *Le Rouleau du Temple de Qoumrân (Introduction, traduction et notes)*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 53, 1978, p. 443-500.

— *Le messianisme qoumrânien*, dans M. Delcor (éd.), *Qoumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Gembloux-Louvain, 1978, p. 231-247.

— *La pérennité du sacerdoce*, dans *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique (Mélanges offerts à Marcel Simon)*, Paris, 1978, p. 109-116.

— Compte rendu critique de S. Moscati et al., *L'alba della civiltà*, dans *Journal asiatique*, CCLXVI, 1978, p. 179-185.

— Autres comptes rendus et notices bibliographiques dans *Journal of Semitic Studies, Revue de l'histoire des religions, Syria*.