

Hébreu et Araméen

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

Cours : La poésie biblique archaïque ou réputée archaïque

Le cours inauguré cette année se propose de poursuivre une recherche commencée il y a dix ans par les leçons sur les « dicts tribaux » de Genèse 49 et Deutéronome 33. On avait réfuté alors une opinion assignant un âge très ancien aux sentences mises dans la bouche de Jacob et de Moïse et leur prêtant une valeur documentaire pour les débuts de l'histoire d'Israël (opinion représentée par la thèse de H.J. Zobel entre autres). On a de tout temps perçu des affinités entre ces deux péricopes du Pentateuque et le « Cantique de Débora » en Juges 5, communément tenu pour la plus vieille page de la Bible, pour contemporain des événements qu'il célèbre et invoqué à ce titre comme une source privilégiée pour la connaissance de l'antiquité israélite. Les difficultés, fameuses, de ce poème justifient que le cours lui ait été entièrement consacré.

Après avoir rappelé les conclusions historiques qu'on a cru pouvoir tirer du « cantique de Débora, le cours a d'abord examiné les hypothèses actuelles sur la métrique et la strophique hébraïques. On a aisément montré les violences qu'imposent au texte la théorie à la mode en Amérique cherchant dans le nombre des syllabes la mesure du vers hébraïque. La théorie de J. Ley, K. Budde, E. Sievers, qui se fonde sur le nombre des accents est demeurée préférable. Il importait de rappeler que la métrique et la strophique de la Bible ne se laissent ramener à aucune formule et de réfuter à l'avance toute correction textuelle qui s'en recommanderait.

Après ces préambules, l'exégèse du poème a été entreprise, verset par verset en confrontant les versions anciennes au texte massorétique, en critiquant les commentaires rabbiniques et modernes et en examinant les informations « historiques » qu'on a voulu en extraire. On ne peut considérer comme appartenant au poème le verset 1 de Juges 5. C'est une introduction

postiche, œuvre d'un rédacteur, dépendant entièrement de ce que dit le chapitre 4 sur Débora et Baraq et présentant une disparate évidente avec le « Cantique » : selon 5, 1, le poème est chanté par Débora, alors que d'après la suite il est adressé à elle. En faisant référence à « ce jour-là », le rédacteur a voulu rattacher le poème à Juges 4, 23. Or ce verset est manifestement tardif, à cause de la mention de « Yabin roi de Canaan » qui se superpose à Sisera, seul connu de la tradition la plus ancienne. Il en résulte que c'est un des derniers rédacteurs du livre qui a inséré le « Cantique de Débora » dans la prose des Juges. La référence du verset 1 ne doit pas être surestimée comme elle l'a été par A. Weiser voulant donner au « Cantique » une assise liturgique dans une fête de l'Alliance où la théophanie et la présentation du peuple se seraient répondues. Cela n'exclut pas que Juges 5 ait pu être utilisé dans la liturgie du Second Temple, puisque d'après le Targoum du Cantique des Cantiques, la Mekhilta et un témoignage d'Origène il a figuré dans une série de poèmes bibliques accompagnant les psaumes, comparables aux « Odes » de l'Eglise ancienne.

Contre l'avis de S. Michelet et de Ch. Rabin, le verset 2 se détache du verset 1. C'est un préambule de style psalmique, proche des intitulés de psaumes comportant une proposition circonstancielle. La première circonstance qu'il faut traduire « quand on laisse flotter les chevelures en Israël » ne signale peut-être pas une coutume guerrière archaïque. Les attestations bibliques de la locution suggèrent plutôt un rite de deuil, de sorte que cette évocation pourrait annoncer le rappel des malheurs d'Israël avant la bataille, dépeints aux versets 6-8. La seconde circonstance « quand le peuple se porte volontaire » fait contraste avec la première et annonce la levée d'Israël pour la bataille. L'apodose « bénissez YHWH » définit ce verset comme une doxologie préliminaire, bien adaptée à ce qu'elle introduit. La récurrence de la doxologie au verset 9 fait inclusion avec le verset 2 et contribue à cerner le préambule. Bien qu'il puisse être considéré comme indépendant du verset 2, le verset 3 appartient également à l'exorde. « Ecoutez rois » est aussi lourd de menaces qu'en Psaumes 2, 9 et introduit aussi bien le récit de victoire des versets 18-22 que la théophanie qui suit immédiatement aux versets 4-5. L'exhortation du poète à lui-même fait elle aussi inclusion avec le *libbî*, « mon cœur », de l'hémistiche 9 a.

La théophanie des versets 4-5, intégrée au préambule comme amorce des versets 20-22, a été expliquée conjointement avec ses parallèles, en particulier Psaumes 68, 8-9 qui montre au mieux que cette image de l'avancée majestueuse et terrifiante de YHWH transpose une marche triomphale du peuple qu'il guide. Le séisme et la tempête sont des accessoires symboliques de la victoire militaire. Le « Cantique de Débora » apparaît ici comme une amplification du psaume : il décrit le bouleversement cosmique en quatre phrases (deux pour la terre, deux pour le ciel) et non en deux. La référence du verset 4 à « Seïr, territoire édomite », absente de Psaumes 68, mais conforme à Deu-

téronome 33, 3, combine la tradition (remontant sans doute à l'époque davidique) qui fait d'Edom le seuil méridional d'Israël (Josué 11, 7) et celle qui fait partir du sud les guerres de la Conquête (Nombres 20-21). Un autre texte parallèle, Habacuc 3, 3, recule l'horizon vers le sud en parlant de Teyman. Au verset 5, on a contesté la traduction aujourd'hui reçue de *zèh sinay* par « celui du Sinaï ». Le « ille Sinai » de Vatable est bien meilleur (*zèh* est épithète devant le nom propre comme en Exode 32, 1). Le poète connaît donc la tradition d'Exode 19 et considère l'épisode du Sinaï comme l'exemple même d'une théophanie. Le passage montre ainsi que l'auteur combine la « théophanie-descente » et la « théophanie-sortie » que F. Schuttenhaus a voulu distinguer. Est-ce à dire que le thème théophanique a son origine dans le chant de victoire comme le soutient Jörg Jeremias ? On peut en douter, car c'est présumer de la haute antiquité du « Cantique de Débora ».

Les versets 6 à 8 rappelant les malheurs d'Israël avant la levée de Débora présentent des indices assez nets d'élaboration secondaire. La référence de l'hémistiche 6 *a* « aux jours de Shamgar fils de Anat, au jours de Yaël » est mystérieuse. On a rappelé les spéculations dont le nom de Shamgar a fait l'objet, ainsi que son patronyme, mais ce ne peut être un autre personnage que celui dont il est question en Juges 3, 31 ; il est nommé pour évoquer les temps précédant celui du « juge » - sauveur Baraq. La mention de Yaël ne se laisse pas aussi facilement expliquer. On supposera une référence chronologique livresque : le rédacteur du verset 6 a repris le nom de l'héroïne de Juges 4, 17-22 en la donnant pour contemporaine de Shamgar, afin de constituer un couple de sauveurs parallèle à celui que forment Baraq et Débora, mais moins heureux que ces derniers puisqu'ils n'ont pas fait cesser l'oppression étrangère. Le malheur des temps est suggéré en 6 *a* β - *b* par l'interruption du trafic (comparer Isaïe 33, 8 dont s'inspire le targoum de Juges 5, 6) : on déserte les routes pour des sentiers de traverse. A l'hémistiche 7 *a*, le mot *pərazôn* fait depuis longtemps problème ; on s'est rallié à la solution de Ch. Rabin qui y voit un « corps de braves » manquant alors à Israël. Pour l'hémistiche 7 *b*, on reconnaît depuis Houbigant que *qamtî* est une forme particulière de 2^e personne du féminin singulier, « tu t'es levée ». Beaucoup la tiennent pour un archaïsme. Mais pourquoi cet « archaïsme » se trouve-t-il surtout chez des auteurs tardifs, comme Jérémie et Ezéchiel ? Il s'agit plutôt d'un aramaisme et d'un indice de langue récente, comme l'est la conjonction 'ad š-. Le titre de « mère en Israël » donné à Débora en 7 *b* n'implique nullement que ce fut à l'origine un toponyme — opinion bizarre de P. Haupt —, il correspond à la désignation d'un prophète comme « père », fait corps avec la désignation de Débora comme *nəbi'āh* en Juges 4, 4 et reflète probablement l'influence de cette prose. Mais l'argument le plus fort en faveur d'une rédaction seconde du passage est le deutéronomisme de l'hémistiche 8 *a*, si souvent maltraité par les interprètes et qu'on traduira « on choisissait d'autres dieux, alors ils eurent la guerre aux portes », en

remarquant que *lhm* « faire la guerre » porte les voyelles de *lähèm*, « à eux ». Le malheur public expliqué par l'infidélité religieuse est une idée deutéronomiste exprimée ici en termes proches de Deutéronome 32, 17. L'hémistiche 8 *b*, « Je vous le jure, on ne voyait ni bouclier ni lance sur quarante mille hommes en Israël » n'est ni une indication sur l'effectif d'Israël au XII^e siècle, car « quarante » est un chiffre vague que traduirait mieux le français « trentesix », ni une allusion à la situation que rappelle 1 Samuel 13, 19 et s., c'est une manière un peu hyperbolique de dire que, si nombreux que fussent les Israélites, aucun n'osait prendre les armes.

Avec le verset 9 débute un nouveau paragraphe se présentant comme une apostrophe aux auditeurs les invitant à bénir le dieu d'Israël et à le célébrer, paragraphe qui fait inclusion avec les versets 2-3 et clôt le préambule. Au verset 9, l'apostrophe du poète à son « cœur » (c'est-à-dire son esprit, sa pensée) correspond au « je veux chanter » du verset 3 et « bénissez YHWH » rattache 9 *b* à 2 *b*. Mais au lieu de s'adresser à l'univers entier, on parle maintenant à Israël pour l'inviter à célébrer l'exploit de Dieu. Le verset 10 énumère comme destinataires de cet appel « ceux qui montent des ânesses fauves », « ceux qui siègent sur des tapis » et « ceux qui cheminent ». Il y a dans ces trois termes un double mÉRisme : on oppose (pour signifier la totalité) ceux qui sont immobiles à ceux qui bougent et parmi ces derniers on oppose ceux qui vont à pied et ceux qui usent d'une monture. L'hémistiche 11 *a* achève cette invitation à bénir Dieu et à chanter ses exploits dans une formule qui a des affinités avec le verset 7 (*pàràzôn*) et qui a peut-être été également rédigée par un deutéronomiste. L'appellation de *šadàqôt* « actes de justice », pour les *gesta Dei* nous renvoie à des textes tardifs comme Isaïe 45, 24 et 1 Samuel 12, 7 et correspond peut-être à une théologie qui assimile les défaites subies par les ennemis d'Israël à de justes sentences prononcées par YHWH contre ceux qui ne veulent pas le reconnaître. La principale difficulté de l'hémistiche est présentée par son début qu'on propose de paraphraser : « Que d'une voix plus haute que celle de ceux qui répartissent entre les abreuvoirs on redise ici... ». L'adverbe « ici » rappelle plusieurs occurrences lyriques un peu embarrassantes (Psaumes 14, 5 ; 36, 13 ; 132, 17). Il n'est pas interdit de penser qu'il s'agit du sanctuaire où le poème est chanté.

*
**

Avec l'hémistiche 11 *b* s'ouvre la célébration proprement dite de la guerre de délivrance conduite par Débora et Baraq. Elle comporte trois parties : 1°) la description de la mobilisation d'Israël, signifiée par le verbe *yàrad*, « descendre », en 11 *b* et 13 ; 2°) après le catalogue des tribus (qui doit être traité à part et occupe les versets 14-17), une évocation de la guerre « humaine » menée par les tribus de Zabulon et Nephtali contre les « rois de Canaan » (versets 18-19) ; 3°) une évocation de la guerre hyperbolique dans laquelle

interviennent les étoiles, le débordement des eaux et la cavalerie de Dieu (versets 20-22).

La description de la mobilisation d'Israël aux versets 11 *b* - 13 se rattache mal à l'hémistiche 11 *a* parce que celui-ci se dispense apparemment de rappeler le sursaut national en rendant grâce à Dieu sans dire exactement pourquoi. Si le verset 13 continue exactement l'hémistiche 11 *b*, le verset 12 interrompt le développement par une apostrophe aux protagonistes. Le texte de ce verset semble avoir souffert en hébreu. Il y a quelques raisons de préférer la recension longue donnée en grec par l'Alexandrinus et de comprendre :

- 12 *a* Réveille-toi, réveille-toi Débora,
< réveille les myriades du peuple >
Réveille-toi, réveille-toi, dis un cantique.
- b* < Sois fort >, lève-toi, Baraq
< Donne la force à Baraq, ô Débora, >
Emmène tes captifs, ô fils d'Abinoam.

Dans le verset ainsi rétabli, chaque hémistiche a une composition semblable, où deux verbes à la conjugaison *qal* encadrent un factitif. Le rôle de Débora paraît alors plus actif que d'après le texte massorétique et plus conforme à ce que Juges 4 dit de son activité. Il n'y a pas lieu de croire, comme W. Richter, que ce que donne l'Alexandrinus pour le verset 12 est une amplification, sous le prétexte que Juges 5 donne une image plus ancienne de Débora que le chapitre en prose qui précède : c'est là préjuger de l'antiquité du « Cantique ». De même pour le verset 13, il convient peut-être d'agréer l'hébreu sous-jacent derrière la version de l'Alexandrinus et de comprendre « < lorsque sa force s'est accrue, > alors sain et sauf le peuple est descendu contre des puissants ; alors YHWH est descendu en ma faveur avec les héros ». L'adjectif *sârid* est ici proleptique : il ne signifie pas que des rescapés de quelque massacre antérieur rejoindront les champions d'Israël, mais que le peuple dans son ensemble sortira indemne de l'affrontement.

La catalogue des tribus (14-17) se rattache au verset 13 par le verbe *yârad* « descendre ». Tout porte à croire cependant que cette liaison est artificielle et que cette partie du « Cantique de Débora », si souvent sollicitée comme source d'histoire, est une composition ajoutée secondairement. La suite directe du verset 13 se lit au verset 18. Parlant de Zabulon et de Nephtali pour en louer l'abnégation, ce verset paraît bien faire suite à l'énumération qui le précède dans le texte actuel. Mais comment ne pas être frappé par le fait que Zabulon fait l'objet d'une mention beaucoup moins claire au verset 14 ? Seule l'indication du verset 18 paraît conforme à l'information historique donnée par le chapitre 4 des Juges : ce sont les tribus de Zabulon et de Nephtali, et elles seules, qui ont combattu avec Baraq, ce sont elles qui dans l'esprit du poète original constituent le « peuple » dont parle le verset 13. Il

est possible que les *məroméy sādèh* de 18 *b* soient une expression poétique pour le Mont Tabor où selon Juges 4, 12 Baraq avait campé avec les Zabulonites et les Nephtalites. Au verset 19, les « rois de Canaan » qui seraient venus combattre Baraq apparaissent comme une amplification poétique de Sisera, par application d'une expression lyrique qu'on retrouve en Psaumes 135, 11. Si les mots « roi de Canaan » se rencontrent en Juges 4, 2 et 23 pour qualifier Yabin connu ailleurs comme roi de Hasor, il peut s'agir d'une amplification inspirée par la formule emphatique de Juges 5, 19 au rédacteur (secondaire) du cadre de Juges 4. La localisation de la bataille, « à Ta'anak, auprès des eaux de Megiddo », n'a pas d'équivalent dans le chapitre 4 qui situe entre le Mont Tabor et le Qishon la défaite de Sisera. Là encore, le poète a dû amplifier, mais sans contredire sa source. Situées sur la rive gauche du Qishon et souvent associées comme des enclaves cananéennes dans le territoire manassite, ces localités ont pu passer pour l'endroit d'où venait l'armée de Sisera, repoussée par Baraq depuis le Tabor en direction du sud-ouest, jusqu'au Qishon et au delà. La fin du verset 19 est un sarcasme sur l'échec des « rois de Canaan » : ils n'ont rien gagné à combattre Israël.

Le verset 20 est relié matériellement au verset 19 par le verbe *niḥām* « combattre », mais le sujet est maintenant d'une autre nature : c'est depuis le ciel que l'on combat Sisera (le sujet de *niḥāmû* en 20 *a* n'est pas exprimé, mais il s'agit sans doute des « anges » ou des « fils de dieu ») et les étoiles elles aussi lui livrent bataille. Ce motif « mythologique » du Cantique de Débora qu'il n'y a pas lieu de vouloir rationaliser, comme le fait déjà Flavius Josèphe (*Antiquités*, X, 23), est un lieu commun largement attesté dans les littératures voisines. Il suppose la croyance en l'intervention sur terre d'un dieu céleste du type du Baal ougaritique ou du Hadad amorite qui est à la fois dieu de l'orage et le dieu combattant au service des hommes et d'un peuple. Le verset 21 se situe dans la même hyperbole, bien qu'il puisse recevoir plus aisément une interprétation réaliste, celle d'une crue du Qishon, comme celle dont souffrirent les troupes du pacha de Damas après la bataille du Mont Tabor le 16 avril 1799 ; mais il est plus recommandé de penser à une variante du miracle de la mer (Exode 14, 28). On hésite à expliquer ce que signifie l'expression *naḥal qədūmîm* au verset 21, presque toujours « corrigée » par les critiques ; peut-être la meilleure solution est-elle de le rapprocher de l'arabe *qadūm* « courageux », et d'en faire un qualificatif de ceux qui s'y sont affrontés comme l'a proposé M. Seale. Après l'incise de 21 *b*, a-parte du poète, le verset 22 complète la description du combat, mais ne retrouve pas comme on le croit d'ordinaire le registre réaliste. Les chevaux dont les sabots martèlent selon l'hémistiche *a* sont bien ceux de Sisera, mais les étalons galopant selon l'hémistiche *b* appartiennent à la cavalerie de Dieu qui met en fuite les premiers ; il faut en effet tenir compte de la préposition *min* dans *middahārôt* « à cause du galop (de ses étalons) ».

Habilement intégré à la suite du verset 13, le catalogue des tribus (14-17) concentre les pires difficultés du poème. En tout premier lieu, le verset 14 concernant quatre tribus : Ephraïm, Benjamin, Makir (Manassé) et par une inconséquence de l'interpolation) Zabulon. Traduit à la lettre le demi-hémistiche 14 *a* α est une satire d'Ephraïm, d'une concision extrême. Il signifie que d'Ephraïm viennent des gens « dont la racine est en Amaleq », « racine » signifie « postérité » (comme en Isaïe 11, 10 ; 14, 29). Prêter à la tribu une descendance « amalécite », c'est l'identifier d'une certaine manière à l'ennemi par excellence qu'est Amaleq. La parole concernant Benjamin (14 *a* β) reste énigmatique. Reparaisant en Osée 5, 8, elle est sans rapport avec ce qui est dit d'Ephraïm : on ne peut traduire « après toi (Ephraïm, vient) Benjamin ». On comprendra plutôt, en suivant l'interprétation rabbinique du verset d'Osée, « derrière toi Benjamin (il y a un ennemi) », « on te prend par l'arrière ». L'hémistiche 14 *b* concernant Makir et Zabulon est un peu moins obscur, bien que le parallèle *məḥoqéq/šəbèṭ sôfēr* « bâton de scribe » fasse délibérément équivoque, le premier terme pouvant être parallèle à chacun des composants du second (*məḥoqéq* désigne un bâton en Nombres 21, 18 et ailleurs un « législateur »). L'expression *mošākīm bəšəbèṭ sôfēr* est la plus claire, si on l'éclaire par *māšak baqqèšèt*, « tirer à l'arc » en 1 Rois 22, 34 dont elle pourrait être en décalque ironique. Le poète veut dire qu'on ne peut recruter en Zabulon que des guerriers dérisoires, et cela incite à comprendre que Makir ne peut fournir lui aussi que des hommes de plume.

En mentionnant successivement les trois éponymes issus de Rachel, puis (comme en Deutéronome 33, 2-9) les derniers-nés de Léa, Zabulon et Issacar, l'interpolateur du « Cantique de Débora » a voulu mettre en avant les tribus représentatives de la Palestine centrale, dans des intentions qui n'apparaissent rien moins que louangeuses. On aura tout autant de peine à entendre un éloge dans ce qui est dit d'Issacar à l'hémistiche 15 *a*, devenu inintelligible : « Mes princes en Issacar avec Débora / et Issacar, ainsi Baraq / dans la plaine il fut envoyé *bəraqglāyw* ». La dernière expression, rare, a été comprise « à pied », « sur le champ » ; peut-être faut-il entendre, en pensant à Juges 4, 10, « à la suite de (Baraq) ». Il est vraisemblable que la partie médiane de ce dict a été mutilée. S'il y a bien une réminiscence de Juges 4, on pourra supposer que l'auteur pensait au rassemblement des hommes de Baraq au Mont Tabor, rassemblement auquel Issacar n'a point pris part, bien que le Tabor fût dans ses terres.

A propos de Ruben, le ton satirique est incontestable. La parole concernant cette tribu a une structure ternaire sans aucun doute voulue. Aux extrémités, les hémistiches 15 *b* et 16 *b*, identiques à deux lettres près. L'expression *pəlagot rə'ûbén* s'applique à des « divisions » de la tribu plutôt qu'à des cours d'eau irriguant son territoire, et l'alternance des prépositions *b-/l-* la précédant est significative, en dépit des versions. Le premier hémistiche se traduira, à

la lettre, « dans les factions de Ruben, grands sont les creusements de cœur » (on pourrait dire en français « les cassements de tête ») et le second « au sujet des factions de Ruben, grandes sont les recherches du cœur » (soit « les perplexités »). Ruben est ainsi présenté comme une tribu divisée, perplexe, et rendant perplexes ceux qui l'observent. L'hémistiche intermédiaire, 16 *a*, évoque la vocation pastorale de la tribu, telle qu'elle est signalée en Nombres 32, 1, pour expliquer son inaction « Pourquoi restes-tu assis entre les bissacs, à écouter siffler les troupeaux » ; la tribu de Ruben s'est préparée à partir, mais elle est restée sur place, ne sachant de quel côté se tourner.

Ruben étant l'aîné des fils de Jacob (et de Léa), le dict le concernant suit tout naturellement ceux qui visent les enfants de Rachel mis en avant par notre poète. Le verset 17 termine ce catalogue en présentant trois tribus issues des concubines de Jacob et généralement groupées ensemble dans les listes similaires : Gad (désigné ici par son territoire, le pays de Galaad), Dan et Asher. Le quatrième rejeton d'une concubine, Nephtali, est nommé au verset 18, mais ce verset appartenant à une couche antérieure, a précisément servi de tenon pour rattacher le catalogue des tribus à ce qui le suit. Les trois phrases du verset 17 se caractérisent par leur neutralité, ce sont de pures et simples informations géographiques, comme l'est le dict sur Zabulon en Genèse 49, 13 dont notre auteur semble bien s'être inspiré quand il parle de Dan. Pour Gad (Galaad), le demi-hémistiche 17 *a* α se contente de signaler son habitat transjordanien. Gad est nommé après Ruben en vertu de la proximité géographique des deux tribus, telle que l'atteste Nombres 32. Il est possible que l'auteur se réfère à cette tradition où l'on voit Moïse reprocher aux Rubénites et aux Gadites de ne pas avoir rejoint leurs frères au combat ; ce rappel discret est plausible dans notre contexte. La fin de l'hémistiche 17 *a*, parlant de Dan, n'est pas très claire, en raison de l'équivoque du verbe *yâgûr*. Si l'on comprend, avec la tradition exégétique, que Dan « habite » auprès des vaisseaux, ce dont l'auteur feint de s'étonner, on a une simple allusion à l'ancien habitat de la tribu, sur la côte méridionale de la Palestine, quoique la mention de Dan après Ruben montre que l'on connaît la nouvelle situation de Dan, aux sources du Jourdain. Il ne faut peut-être pas écarter, cependant, une traduction de *yâgûr* par « attaquer », ce qui prêterait à Dan une activité de pirate ou de naufrageur : le poète blâmerait à mots couverts la tribu pour avoir préféré cela au secours de ses frères. Le dict sur Asher en 17 *b* ne présente aucune difficulté une fois admis que l'hapax *mifrâṣ* signifie « baie, anse » ; c'est une indication topographique conforme à Josué 19, 24-31 et d'une parfaite neutralité.

Le catalogue des tribus a inspiré à A. Weiser une intéressante hypothèse. Reconnaisant que la guerre contre Sisera n'a été l'affaire que de deux tribus, Zabulon et Nephtali, d'après Juges 4, cet exégète a pensé que la victoire remportée alors a été chantée sur le champ ; puis le péan original aurait été repris dans la « célébration amphictyonique de l'Alliance » ; à cette occasion,

selon A. Weiser, les tribus se présentent une par une devant YHWH ; l'insertion de la liste des tribus correspond à ce réemploi liturgique du « Cantique de Débora ». A. Weiser a bien senti le caractère secondaire de cette énumération des éponymes, mais son hypothèse ne rend pas compte du ton satirique donné à l'ensemble par les dictes les plus significatifs. Elle ne rend pas compte non plus de l'absence de Juda et de Benjamin. L'énumération a été vraisemblablement introduite par un interpolateur qui profite de ce que la guerre de Baraq contre Sisera n'engageait, selon l'ancien hymne de victoire comme selon le récit en prose de Juges 4, que les tribus de Zabulon et de Nephtali, pour rappeler que les autres tribus de l'Israël du nord n'ont pas pris part à la bataille et les accuser discrètement de dérobade. Pour cela, le rédacteur s'est inspiré des « dernières paroles de Jacob » en Genèse 49 dont on a vu, en son temps, le caractère satirique à l'égard des tribus, mis à part Juda, et qu'on a attribuées à un propagandiste judéen. On se demande si Juges 5, 13-17 ne doit pas être également reconnu comme l'œuvre d'un judéen, anti-israélite, écrivant, selon la plus grande vraisemblance, au temps des royaumes divisés, entre 933 et 722, en amplifiant un hymne plus ancien quitte à le dénaturer.

*
**

Il y a solution de continuité entre le verset 22 et le verset 23. La malédiction sur Méroz, localité que nul n'a jamais pu situer, constitue une sorte de bloc erratique, une parole traditionnelle comparable à celles que recueille Nombres 21 (versets 14, 17-18, 27-30). C'est un de ces vestiges de la véritable poésie archaïque. Il n'est pas sûr que Méroz ait été maudite pour n'avoir point participé à la guerre de Baraq, mais il est probable que le verset 23 est solidaire, d'une certaine façon de l'insertion des versets 13-17 car il s'agit, de part et d'autre, de stigmatiser une dérobade. On ne saurait dire au juste si le verset 23 fait partie du poème original et s'il a ainsi suscité l'introduction du catalogue des tribus, ou s'il est lui aussi adventice. La seconde opinion n'est pas la moins invraisemblable, pour deux raisons. 1°) C'est au récit de la victoire de YHWH, terminé au verset 21, que semble bien se rattacher directement l'hémistiche 31 *a* qui donne au poème une clause de style psalmique rappelant les hauts faits de YHWH. Tout ce qui sépare 31 de 21 doit donc avoir été ajouté. 2°) Le verset 23 est solidaire du premier appendice ajouté au « Cantique », le dict sur Yaël des versets 24-27, « Que soit bénie Yaël » étant l'antithèse de « maudissez Méroz ».

Le dict sur Yaël, ne comporte guère de difficulté. C'est une version poétique de l'épisode conté en Juges 4, 17-22. Les éléments propres à 5, 24-27 sont des amplifications purement ornementales de ce qu'on trouve dans le récit en prose, ainsi le verset 25 parlant de beurre fondu (*hèm'âh*)

présenté dans un bassin, là où Juges 4, 19 parle de lait versé d'une outre. En revanche, le poète semble avoir tenu à biffer un détail qu'on entrevoit très bien en Juges 4, 17 : Yaël a eu envers Sisera le comportement de Judith auprès d'Holopherne. La description du meurtre de Sisera aux versets 26-27 ne doit pas être pris comme un tableau réaliste, les verbes sont choisis pour leur valeur symbolique du traitement infligé à des ennemis vaincus dans les psaumes guerriers (comme le 68 e et le 110 e) et non pour dépeindre avec précision les mouvements d'un homme qu'on vient de frapper à la tempe. Le verbe *māhaq* en 26 b n'est qu'une variante aramaïsante de *māhas*, « frapper » qui lui fait suite ; l'hémistiche offre un pur parallélisme poétique et non une succession d'actions concrètes. Si l'épisode de Juges 4, 17-22 a été retenu par un poète pour compléter le « Cantique de Débora », c'est peut-être pour rappeler une femme guerrière après qu'on ait tant parlé de celle qui avait mobilisé le peuple contre l'ennemi. Cette insistance sur deux rôles féminins paraît répondre à un souci de pittoresque plutôt qu'elle ne trahit le substrat mythologique invoqué par P.C. Craigie et J. Glen Taylor ou les préoccupations idéologiques imaginées par une exégèse féministe sévisant actuellement aux Etats-Unis.

Le second appentice (versets 28-30) met à nouveau en scène une femme, la mère de Sisera, comme si l'on voulait chanter les malheurs d'une femme après avoir évoqué les succès d'une autre. On ne sait si l'auteur a mis en forme une tradition narrative inconnue, ou s'il a repris ou recomposé quelque plainte poétique. Il y a en tout cas dans ces trois versets plus de densité et plus de finesse littéraires que dans le dict sur Yaël. Plus de difficultés aussi. Au verset 29, l'hémistiche b signifie, semble-t-il, que la mère de Sisera ressasse son inquiétude et non qu'elle répète les paroles consolantes de son interlocutrice qui viennent après, au verset 30. L'intervalle mis entre le verbe « répondre », en 29 a, et le texte de la réponse correspond à la séparation que l'on constate au verset 28 entre le verbe « se lamenter » et l'énoncé de la lamentation. Ce verset 30 est singulièrement complexe et a requis une assez longue étude. A l'hémistiche b, le syntagme *ləṣawwə'rəy šālāl* est inintelligible et généralement corrigé. Si l'on interprète le substantif **ṣawwār* par l'éthiopien *ṣora* « porter » il devient clair : il s'agit des « porteurs de butin » auxquels on attribue « une étoffe teinte, deux étoffes bariolées », comme on attribue à Sisera « un butin d'étoffes teintées, un butin d'étoffes teintées et une étoffe bariolée » et à chaque brave « une fille, deux filles » (la séquence singulier-duel fait inclusion dans ce verset).

*
**

Le « Cantique de Débora » apparaît comme une pièce hétérogène, sans qu'on puisse préciser à quelle date (mais probablement avant 722) a été

ajouté le catalogue des neuf tribus des versets 14-17, témoignant d'une certaine hostilité au royaume d'Ephraïm. Plus tard, au VI^e siècle peut-être, un réviseur imbu d'idéologie deutéronomiste insère ou recompose dans son esprit l'évocation des malheurs d'Israël avant la délivrance pour en faire une petite homélie sur la cause de ces malheurs. Le deutéronomisme est flagrant au verset 8, mais la langue relativement moderne du verset 7 et la référence chronologique livresque du verset 6 permettent d'attribuer ces trois versets au réviseur. Il est impossible de dire quand ont été ajoutés les deux appendices formant diptyque 24-27 et 28-30, auquel il faut joindre le verset 23. L'hymne de victoire primitif comporte d'abord les versets 2-5 (ou peut-être 3-5, si 2 est un exorde secondaire) et 9-11 *a* qui forment un préambule où la description de la théophanie est encadrée par des exhortations du poète. Ensuite, en 11 *b* - 22, vient la description lyrique de la guerre comportant elle aussi trois moments : la mobilisation du peuple (11 *b* - 13), la guerre de Zabulon et de Nephtali contre « les rois de Canaan » (18-19), la guerre des éléments au service de YHWH (20-22). L'hémistiche 31 *a* est la conclusion de cet hymne.

Sur le plan de l'histoire, le poème n'apprend rien de plus que le récit de Juges 4. S'est-il inspiré de celui-ci ou a-t-il mis en forme une tradition orale utilisée aussi par le prosateur ? Peut-être le « Cantique de Débora » provient-il du même milieu que celui qui a produit ce composant ancien du livre des Juges que W. Richter appelle le « livre des sauveurs ». Selon W. Richter le « livre des sauveurs » est d'origine nordiste, et c'est certainement le cas de l'hymne primitif que nous avons dégagé, puisqu'il célèbre Zabulon et Nephtali. L'événement qui l'a suscité est une guerre locale qui eut pour théâtre la plaine d'Esdrélon et opposa deux tribus israélites au nommé Sisera, peut-être un Philistin (comme le pensent G. Garbini et A.D. Mayes), peut-être vers la fin du XI^e siècle. Le poème et la prose n'ont pu enregistrer que des traces évanescences laissées par cet épisode dans la mémoire collective, et le poème supplée par le merveilleux le défaut d'information. Quant aux « données historiques » qu'on a voulu extraire du catalogue des tribus, elles sont sans aucun fondement.

A. C.

Séminaire

Le séminaire a d'abord été employé à un nouvel examen de deux textes ougaritiques importants édités ces dernières années et qui font déjà l'objet de plusieurs travaux.

1) La tablette Ras Ibn Hani 78/20 a été commentée récemment par J.C. De Moor (*UF*, 12, 1980, 427-432), Y. Avishur (*UF*, 13, 1981, 13-25), D. Loretz - P. Xella (*Materiali lessicali ed epigrafici*, 1, 1982, 37-46) et, en partie, par F. Saracino (*VT*, 32, 1982, 338-343). La discussion de ces

articles nous a conduits à proposer une traduction presque entièrement nouvelle présumant que ce texte magique s'adresse principalement au démon qu'il s'agit d'expulser et non à la victime du démon comme on l'a cru d'abord. Voici cette traduction. Le commentaire la justifiant sera donné dans un prochain fascicule d'*Orientalia* consacré à la mémoire du R.P.M. Dahood.

(1) (*Texte d'*) *exorcisme* (*ydy* est sans doute un nom verbal). *Que les paroles du Héros te chassent* (?), traduction approximative du verbe *gh̄t*, inconnu) *que les d[iscours] (restituer r[gm])* (2) *de Baal te chassent* (?) *et tu sortiras à la voix du présentateur d'offrandes* (3) *comme une fumée par le trou, comme un serpent par le pied du mur*, (4) *comme les bouquetins vers la cime, comme les lions vers le fourré.*

(5) *Bâton, éveille-toi, approche-toi Bâton* (incise s'adressant à un symbole du châtement, à moins que les verbes ne soient au parfait : « le bâton s'est éveillé... » l'apostrophe au démon reprend ensuite :)

Puisses-tu souffrir sur ton dos (6), *devenir chétif de figure. Puisses-tu manger de la nourriture* (7) *de jeûne* (?), *boire du ...* (?) *sans ...* (?) (deux mots inintelligibles), *dans les lieux élevés*, (8) *dans les lieux irrigués, dans l'obscurité, dans le sanctuaire* (?).

Voici qu'aussi (9) *les sorciers parlent. Que Horon chasse* (10) *(ces) compagnons (-là), que le Jouvenceau (chasse ces) amis (-là)*

Va-t-en (ou *Quant à toi*) (11) *sois abaissé, que bafouille* (12) *ta langue. Prends la fuite* (?) *oui, la fuite* (?), proposition de Loretz-Xella). *Que* (13) *le dieu te mette en pièces* (?) *vêtu, que le dieu te mette en pièces* (?) *nu.* (14) *En faveur des hommes et de ce qui respire* (*d h̄tm*, « ce qui a un nez », *sois balayé* (cf. *zrm* en Psaume 90, 5) *de la terre*, (15) *en faveur des humains, sois retranché* (?) *par la maladie.* (16) *Voici que dans la gorge de la Dame Athirat, sans* (17) *ton [...]* (?) *je te distingue*, (18) [...] *la maison (où) j'entrerai, n'(y) entre pas* (19) [...] *n'(y) demeure pas. La tête* (20-21)

2) M. P. Bordreuil a bien voulu que soit présentée au séminaire la lecture nouvelle qu'il a faite en collaboration avec M.D. Pardee du rituel funéraire RS 34.126 (*KTU* 1.161). L'examen de la tablette à la loupe binoculaire a permis à ces épigraphistes d'améliorer considérablement l'éditio princeps et celle des *KTU*, faites d'après un moulage. La lecture de MM. Bordreuil et Pardee, aboutissant à l'élimination de nombreuses difficultés qui entravaient la tradition, doit être admise (elle est parue depuis en *Syria*, 59, 1982, 121-128). La traduction qui en résulte a également été admise. Toutefois à la ligne 13, *ksi nqmd ibky* signifie plutôt « je pleure les trônes de Niqmad » que « trône(s) de Niqmad sois/soyez pleuré(s) ». On a critiqué, outre l'éditio princeps, les études de Th.H. Gaster (*Concepts, Critiques and Comments in Honor of David Rose*, 1976, p. 97-106), J.C. De Moor (*ZAW*, 88, 1976,

333-334 et 341-345), M.H. Pope (*Ancient Near Eastern Studies in the Memory of J.J. Finkelstein*, 1977, 163-182), W.T. Pitard (*BASOR*, 232, 1978, 65-75), J.F. Healey (*UF*, 10, 1978, 83-88), C. L'Heureux (*Rank Among Canaanite Gods*, 1979, p. 187 sq.).

On a ensuite procédé à une lecture critique des exégèses récentes des deux premières tablettes du poème d'Aqhat (*KTU* 1. 17 et 18) : M. Dijkstra and J.C. De Moor, « Problematical Passages in the Legend of Aqhat », *UF*, 7, 1975, 172-215 ; C.H. Gordon, dans « Poetic Legends and Myths from Ugarit », *Berytus*, 25, 1977, p. 5-133 ; John Gibson dans sa refonte des *Canaanite Myths and Legends* de G.R. Driver, Edimbourg, 1978 ; G. Del Olmo Lete, dans ses *Mitos y leyendas de Canaan*, Madrid, 1981 ; P. Xella, dans *Gli antenati di Dio*, Vérone, 1982, ainsi que plusieurs articles de B. Margalit. Sur plusieurs points, la traduction française publiée en 1973 et élaborée avant cette date a été corrigée. On a enfin critiqué point par point l'article de L. Ajjan « tawḏīḥ ba'ḏ il 'ibārāt il gāmīḏaḏ fī naṣṣ 'aqhat 'alā ḏū' il luḡat il 'arabiyyaḏ » paru dans les *Annales archéologiques arabes syriennes*, 29-30, 1979-1980, p. 43-59 de la partie arabe.

Publications

— *Les textes cunéiformes alphabétiques de Ras Ibn Hani (1978) (Syria, 57, 173-180, 1980 [paru en 1983]).* [En collaboration avec P. Bordreuil].

— *Horon : revue critique et données nouvelles (Annales archéologiques arabes syriennes, 29-30, 173-180, 1979-1980 [paru en 1982]).*

— *Les bénédictions de Moïse, I (Semitica, 32, 67-81, 1982).*

— *Le Siracide a-t-il parlé d'une espèce humaine ? (RHPhR, 62, 225-230, 1982).*

— *Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes (JJS, 33 [Essays in Honour of Yigael Yadin] 257-264, 1982).*

— *Renan et les origines du christianisme : le milieu palestinien et l'essénisme (Etudes renaniennes, Bulletin, 49, 4-16, 1982).*

— *Le nom du roi de Rome dans le Kebra Nagast (Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé réunis par J. Tubiana, Paris, 153-165, 1983).*

— *Compte rendu critique de La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali (Rome, 1981) dans Rivista di Studi fenici, 10, 301-303, 1982).*

— *Compte rendu critique de P. Kyle Mc Carter, I Samuel (New York, 1980) dans JAOS, 102, 535-537, 1982.*