

## Hébreu et Araméen

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

### *Cours : La poésie hébraïque archaïque ou réputée archaïque*

Le « cantique de la mer » d'Exode 15 a été souvent considéré comme un échantillon de poésie biblique archaïque, au même titre que le « Cantique de Débora » de Juges 5 expliqué l'an passé. W.F. Albright l'a daté du début du XIII<sup>e</sup> siècle, et la dernière hypothèse de D.N. Freedman envisage le XII<sup>e</sup> siècle. Une critique serrée du texte biblique, se dispensant de reconstitutions archaïsantes, a permis de réfuter ces opinions extrémistes.

Le « cantique de la mer » se prête mieux à l'analyse que le « cantique de Débora », en raison de la disparate flagrante entre le moment indiqué pour la récitation du poème, la traversée de la mer par les Israélites fuyant l'Egypte, et la référence du verset 17 à un sanctuaire que la tradition a identifié au temple de Jérusalem. Lorsqu'on a renoncé à voir en Moïse un prophète, on n'a pu qu'admettre soit que le poème était plus tardif qu'il ne prétend l'être, soit qu'il n'était pas d'une seule pièce. Les questions de datation et de critique ont été ainsi posées simultanément. Est-il au moins possible de découvrir un noyau susceptible de remonter sinon à l'événement, du moins à la haute époque dans laquelle le poème prétend se situer ? Il est, de ce point de vue, difficile de traiter d'Exode 15 indépendamment du chapitre 14 dont l'analyse est des plus controversées. Le « cantique de la mer » dépend-il d'une des sources d'Exode 14, ou en est-il indépendant, ou postérieur à la constitution de ce chapitre ? Serait-il un des points d'application de cette théorie romantique qui accorde plus de véracité à la poésie qu'à la prose ? Beaucoup d'interprètes, jugeant impertinentes ces questions, ont traité d'Exode 15 comme d'une pièce de lyrique cultuelle, ce que justifient amplement les affinités du « cantique de la mer » avec les psaumes. Ils ont été conduits à se désintéresser de toute attache événementielle au profit d'une assise mythologique à laquelle certains éléments de la poésie d'Ougarit ont paru apporter un précédent. Il a fallu reconnaître que cette méthode d'étude n'a pas donné

des résultats plus convaincants que la précédente, on peut en juger par la thèse de St. Norin, *Er spaltete das Meer*.

La plus grande partie des leçons a été consacrée à l'analyse verset par verset du texte biblique. L'hémistiche 1 *a* ne présente qu'une difficulté : pourquoi le yiqtol *yāšîr* après la particule 'az dans un contexte au passé ? Les considérations d'aspect éclairent peut-être cette apparente discordance : le narrateur se situe bien dans le passé, mais à un moment où l'action qu'il décrit n'est pas achevée, de sorte qu'on pourra paraphraser ces premiers mots « alors, Moïse entonna le chant ». L'hémistiche 1 *b* est beaucoup plus difficile et a donné lieu à plusieurs remarques : 1) la paronomase *gā'oh gā'ah* ne fait point partie d'une doxologie passe-partout, ce n'est pas la « majesté » divine qui est célébrée en soi, mais le fait que Dieu « s'est vraiment levé » contre l'ennemi. 2) *sûs wərokəbô* signifiant « le cheval et son cavalier » manifeste l'indépendance de l'hémistiche à l'égard des informations prosaïques du chapitre 14 qui ne connaissent que les « chars » (*rəkēb*) et non la cavalerie. 3) Il en va de même de la description du traitement que Dieu inflige à l'ennemi : dans *rāmāh ba-yam* le verbe *rāmāh* a été le plus souvent compris par l'araméen, « jeter », d'où la traduction traditionnelle « il a jeté à la mer », mais la présence en hébreu du syntagme *romēh qēsēt*, « tireur d'arc », en Jérémie 4, 29 (cf. Psaumes 78, 9) et la « traduction » de ce verbe rare par *yārāh* au verset 4 du poème, montre qu'il faut traduire l'expression « il a frappé de flèches près de la mer ». L'ennemi que vise cette parole ne saurait être l'armée égyptienne, mais un adversaire de moindre importance tel que les Amalécites ou les Madianites, utilisant la cavalerie pour ses rezzous. Quant à la « mer », rien ne permet de l'identifier.

L'hémistiche 1 *b* trouve son équivalent, presque identique, à la fin du chapitre, mis dans la bouche de Myriam, coryphée des femmes d'Israël, selon le verset 20, comme Moïse l'est des hommes. Cette répétition de 1 *b* en 21 *b* est plus significative qu'une inclusion à distance. Aux termes de l'hémistiche 21 *a* c'est aux hommes que Myriam répond par le chant et les tambourins, comme l'indique l'hébreu *lāhēm*, et non aux femmes sortant derrière elle comme on pourrait le croire si 21 *a* était uniquement la suite de 20 *b*. On peut admettre que 1 *b* et 21 se suivaient à un moment de beaucoup plus près, que le dict de Miryam et des femmes reprenait en écho celui de Moïse et des hommes en 1 *b*. Il faut relever au verset 20 des éléments archaïques : Miryam y est donnée comme prophétesse et sœur d'Aaron (ce qui suppose peut-être qu'Aaron n'est pas encore tenu pour un frère de Moïse) ; c'est la trace d'une tradition en grande partie perdue dont il subsiste d'autres vestiges en Nombres 12, 1-16 et 20, 1. La relation d'Exode 15, 20 avec 15, 21 est celle de I Samuel 18, 15 avec 18, 16, ce qui ne permet pas de suspecter la cohérence des deux derniers versets de notre chapitre. Il apparaît ainsi qu'Exode 15, 1 *b*. 20-21 constituent un noyau ancien. Le

verset 19 en revanche n'est qu'un raccord assez plat de cette partie constitutive du chapitre 15 avec le récit historique du chapitre 14 auquel il emprunte presque tous ses termes.

Le « cantique de la mer » commence avec le verset 2. L'hémistiche 2 *a* s'ouvre par une expression reçue, sans aucun doute plus ancienne que les poèmes qui l'emploient (Isaïe 12, 2 ; Psaumes 118, 14). Le nom *zimrât* a été particulièrement discuté. Le contexte, la version des Septante, la comparaison avec le sabéen *dmr* et les anthroponymes amorites en *Zimr-* recommandent de le traduire « protection », plutôt que « (l'objet de mon) chant », comme le soutiennent encore S. Loewenstamm, E.M. Good et B.S. Childs. Si l'on ne préfère pas la lectio facilior *zimrâtî*, indiquée par le grec, la finale *-ât* à l'état absolu sera qualifiée d'archaïque ou archaïsante (comme *nahâlât* en Psaumes 16, 6). Dans le second hémistiche, les formules « mon dieu » et « le dieu de mon père » sont moins banales qu'il ne paraît. A première vue ce ne sont que des expressions invétérées de piété individuelle, susceptibles d'être collectivisées, ce qui est le cas ici, puisque le « cantique de la mer » concerne le destin national. Mais on doit relever la conformité de l'hémistiche avec Exode 18, 4, parole de Moïse nommant le « dieu de son père » qui l'a sauvé de Pharaon ; il est difficile de savoir si le détail témoigne d'une influence d'Exode 15, 2 sur la prose réputée ancienne de 18, 4 ou si le poète a recueilli et amplifié un motif de l'histoire de Moïse. La principale difficulté du verset 2 est représentée par le verbe *'anwêhû*. On le rattache communément à la racine de *nâ'wêh*, « beau », écrit d'ordinaire avec un aleph, et on l'explique comme un hiphil déclaratif « célébrer » ; peut-être est-il préférable de l'interpréter par l'arabe *nawwaha*, « élever aux nues ». Le verbe venant en parallèle, *'ăroməmênhû*, « je l'exalterai », présente une finale aberrante *-ênhû* où l'on a vu une marque d'archaïsme ; l'argument est faible, car une semblable forme de suffixe de 3<sup>e</sup> personne apparaît en Jérémie 5, 22 dont nul n'affirmerait la haute antiquité. Au verset 3, l'attention est attirée par l'affirmation « YHWH est un homme de guerre », la plus nette de toute la Bible sur une fonction essentielle de la divinité nationale. On a rappelé à ce propos la continuité entre le Baal ougaritique et le YHWH israélite et réfuté les arguments disparates mis en avant par P.D. Miller pour attribuer au dieu El la fonction guerrière. On a également signalé les atténuations que l'exégèse a tenté d'apporter à ce brutal anthropomorphisme. La fin du verset, « YHWH (est) son nom » témoigne de l'influence du style prophétique sur ce passage, la formule étant attestée chez Amos et Jérémie pour conférer de la solennité à ce qu'on vient de dire.

L'hémistiche 4 *a* montre que cette partie du « cantique de la mer » s'inspire, entre autres, du vieux dict de Moïse et de Miryam. Elle le remet à jour en substituant à *râmâh* le verbe *yârâh*, beaucoup plus clair pour signifier « frapper de flèches ». A côté de cette référence certaine au dict de Miryam, le verset incorpore des éléments venus semble-t-il du récit d'Exode 14 : la mention

des « chars de Pharaon et son armée » ; à l'hémistiche 4 *b* l'expression *mibḥar šālīšāyw*, « l'élite de sa garde (?) » rappelle Exode 14, 7 *a* parlant de *rèkèb bāḥûr*, « des chars d'élite » et de *šālīšim*. Ce dernier terme a fait l'objet de diverses conjectures ; on retiendra qu'il est identique à l'ougaritique *tl̥* en CTA 14, II, 36 ; ni à Ougarit ni dans la Bible il ne désigne un combattant porté. Le verbe dénotant ce qui est arrivé aux ennemis, *ṭubbə'û*, est particulièrement intéressant. Comme l'a déjà vu Rashi, il ne signifie pas « ils se sont enfoncés (dans la mer) », mais « ils se sont embourbés (auprès de la mer) ». Le détail correspond à Exode 14, 25 signalant que les roues des chars ont été bloquées, si l'on retient la leçon du samaritain et des Septante « (Dieu) a attaché (*wayya'sôr*) les roues des chars ». Le « cantique de la mer » retient ici un des éléments les plus anciens de la légende contant la victoire merveilleuse remportée sur les Egyptiens, conformément à certaines données du chapitre 14 en son début : le verset 9 situe la rencontre au bord de la Méditerranée, en une région bien identifiée, à proximité du lac Sirbonite, comme l'a établi Brugsch en 1875, et à l'est de Tahpanhes-Daphni dont le lien avec le Baal Şafon biblique a été prouvé par le papyrus phénicien de Saqqarah. La localisation confère une certaine vraisemblance au récit, puisque la mer peut à cet endroit recouvrir le sol et le rendre impraticable aux véhicules. Si le poème paraît bien ici reprendre en d'autres termes ce qu'on lit dans les couches anciennes d'Exode 14, un autre détail manifeste qu'il se rattache aussi à une autre tradition, attestée plus tardivement, dans l'histoire deutéronomiste et dans la lyrique (Psaumes 106 et 136), donnant pour théâtre du miracle le *yam sôf*. Cette expression, absente d'Exode 14, ne peut s'appliquer qu'à la mer Rouge, ainsi appelée parce qu'elle représente la continuation vers le sud du « pays du papyrus » (le *p3-ṯwfy* égyptien), c'est-à-dire l'est du Delta, frontière de l'Égypte.

Alors que le verset 4 ne fait allusion qu'à l'enlèvement des chars égyptiens, le verset 5 rappelle la noyade de l'ennemi. C'est, traduit en d'autres termes, le motif d'Exode 14, 28-29, qui représente une majoration par rapport au récit de 14, 25. On a fait remarquer que l'étrange forme *yəkasyumû*, « les recouvraient » présente un archaïsme, la conservation de la troisième radicale *yod*, mais cet archaïsme n'est pas une preuve de haute antiquité, puisqu'on trouve une forme analogue dans le Deutéronome (8, 13). Il est plus difficile de rendre compte de la forme aberrante *-mû* pour le suffixe de 3<sup>e</sup> personne du pluriel.

Les versets 2-5 parlent à la 3<sup>e</sup> personne de YHWH combattant pour Israël et ne font que décrire ce qui s'est passé. Il y a une rupture entre ce développement initial et le verset 6 qui s'adresse à Dieu à la 2<sup>e</sup> personne pour rappeler ce qu'il a fait ou ce qu'il fait en tout temps. Comme on trouve ensuite un véritable doublet de ce qui vient d'être dit sur l'événement de la mer Rouge, il y a lieu de supposer que les versets 2-5 ne sont pas de la même plume que les versets 6 et s.





Le verset 6 ouvre la confession lyrique de l'intervention salutaire de YHWH par un éloge de la « main » divine « magnifique (*nè'dârî*) par (sa) force ». Le *î*- final de *nè'dârî* doit être compris comme un indice archaïque de féminin, mais à nouveau cet archaïsme ne prouve rien, puisqu'on le rencontre dans un texte du 6<sup>e</sup> siècle (*Lamentations* 1, 1). L'hémistiche 6 *b* offre pour seule difficulté le verbe *tir'aš* qu'on propose de traduire d'après l'arabe *ra'aša*, (ta droite) ébranle (l'ennemi) ». L'eulogie liminaire se continue au verset 7, au *yiqtol* comme l'hémistiche 6 *b*, célébrant la majesté dévastatrice de YHWH et sa colère dévorante. Les versions ont généralement rendu ces *yiqtol* par des passés, contribuant ainsi à masquer la structure du poème. Celle-ci ressort de l'observation des temps de l'hébreu. Il y a opposition entre les versets 6-7 énonçant ce que Dieu fait constamment et les versets suivants qui renvoient l'auditeur à un événement précis survenu autrefois.

Au verset 8 reparaissent les verbes au *qatal* pour décrire à nouveau le miracle de la mer. Mais, à la différence des versets 4-5 on s'adresse directement à Dieu. Le verset 8 qui traite de l'arrêt des eaux offre quelques difficultés. Au début *rûāḥ 'appèykā* ne désigne pas la colère (de Dieu) mais seulement son souffle, son vent qui refoule les eaux ; c'est une adaptation lyrique du « vent d'est » envoyé par Dieu pour repousser la mer selon Exode 14, 21. La poésie recourt ensuite à une image plus forte que celle de la prose en montrant les eaux s'entassant (*nè'èrmû*) comme si elles étaient devenues solides. La comparaison des eaux bloquées à un *néd* développe la même image, quoique le mot soit mal adapté. Il reparait en Josué 3, texte qui traite aussi de l'interruption d'un cours d'eau et de la traversée de son lit à pied sec. Les deux textes sont parallèles, et il est improbable que le mot *néd* soit passé de l'un à l'autre comme on le soutient parfois. La référence la plus pertinente pour l'éclairer un peu est Psaumes 33, 7 où *néd* signifie une limite que Dieu a mise à l'expansion de la mer quand il a créé le monde. La traduction de ce concept cosmologique par « mur » (Septante, Onkelos) est des plus approximatives. Elle ne s'accorde pas avec l'étymologie reçue, elle-même douteuse, qui rapproche *néd* de l'arabe *nadd*, « monticule ». La pensée cosmologique du poète se perçoit encore mieux dans l'hémistiche 8 *b* : en même temps que les eaux ont été bloquées par le souffle divin, les abîmes souterrains (*təhomôt*) qui communiquent par leurs orifices avec le fond de la mer se sont figés (*qāp'û*) et ont cessé d'alimenter la mer.

Après une description aussi précise du recul des eaux, on s'attendrait à entendre parler du passage des Israélites comme en Exode 14, 22. Comme il n'en est pas question, on peut se demander si Exode 15 ne met pas en forme poétique une tradition traitant seulement de la défaite des Egyptiens engloutis

par la mer qui s'est entrouverte pour eux et ignorant la traversée par les Israélites. Le verset 9 coupe la description de la défaite égyptienne par une prosopopée de l'adversaire, artifice courant dans les psaumes. Il n'appelle qu'une remarque : quand on fait dire à l'ennemi « ma main les dépossédéra (*tôrišémô*) », on lui attribue l'action caractéristique de peuple élu vis-à-vis des nations. Cette inversion de la phraséologie de la « conquête » suppose que ce motif fondamental de l'historiographie est présent à la pensée de l'auteur. Le verset 10 revient à la description des actes divins à la 2<sup>e</sup> personne du passé. L'hémistiche 10 *a nāsaftā bərûḥkâ* fait pendant à *bərûāḥ 'appèkâ* de 8 *a*, mais dans l'économie actuelle du chapitre, il fait figure de doublet de 5 *a* (*kissâmô yām*, « la mer les a recouverts », étant une redite de *təhomôt yəkasyûmû*). De même, l'hémistiche 10 *b* n'est qu'une variante dans un style un peu plus relevé, de l'hémistiche 5 *b*. Le verbe *šālal* qui répond à *yārad*, « descendre », de 5 *b* signifie bien « s'enfoncer » si l'on tient compte des attestations mishniques, et la « pierre » de 5 *b* est remplacée en 10 *b* par le « plomb ». L'expression *mayim 'addîrîm*, « eaux majestueuses », qui termine le verset 10 est un équivalent unique des *mayim rabbîm*, « grandes eaux », si souvent nommées dans les textes cosmologiques.

Le développement narratif s'interrompt à nouveau pour faire place, au verset 11, à une doxologie à la 2<sup>e</sup> personne qui fait écho à celle du verset 6. On s'est demandé s'il fallait couper comme la Massore *mî kāmokāh bā'ēlîm YHWH + mî kāmokāh nē'dār baqqodēš*, « qui est comme toi parmi les dieux YHWH, qui est comme toi glorieux... », soit un rythme 4 + 4, ou s'il faut tenir les six premiers mots du verset comme un membre autonome caractérisé par une reddition (*mî kāmokāh ... mî kāmokāh*), suivi de trois épithètes divines de deux termes chacune, *nē'dār baqqodēš* et, à l'hémistiche *b*, *nôrâ' təhillôt* et '*oséh pèlè*'. On aurait de la sorte un verset bien équilibré (6 + 6). La question revient à se demander si l'incomparabilité exprimée par l'interrogation rhétorique « qui est comme toi ? » constitue en elle-même un prédicat divin. A la lumière des parallèles bibliques et extérieurs à la Bible, étudiés en particulier par C.J. Labuschagne, il apparaît que le prédicat d'incomparabilité peut se passer de détermination indiquant en quoi le dieu est incomparable. A l'origine de cette formulation, il n'est pas besoin d'imaginer une « influence étrangère » ou une haute réflexion théologique. Elle ne fait que traduire une attitude de piété élémentaire, aussi bien attestée en milieu polythéiste et perceptible dans l'onomastique (à l'anthroponyme *mikā'él*, « qui est comme Dieu ? » de l'hébreu correspond exactement le palmyrénien *mkbwī*, « qui est comme Bôl ? »). A Exode 15, 11 c'est une profession de foi hénothéiste, et nullement monothéiste, car *bā'ēlîm* ne peut signifier que « parmi les autres dieux », d'où l'embarras des anciens traducteurs. Le second titre donné à YHWH, *nē'dār baqqodēš*, fait davantage difficulté. On a été tenté de comprendre « redoutable parmi les saints », en faisant

de *qoděš* un collectif, les « saints », c'est-à-dire les « anges » équilibrant les « dieux » nommés auparavant. Toutefois la revue des occurrences de *baqqoděš* rend préférable la traduction « dans le sanctuaire ». Comme l'expression fait penser d'abord au temple de Jérusalem, on comprend que cette traduction soit refusée par ceux qui placent le « cantique de la mer » à l'époque pré-royale et qu'ils lui préfèrent « majestueux par (sa) sainteté ». Le dernier titre que donne le verset 11, '*oséh pèlè*', « qui fait miracle », se rapporte le plus souvent aux gesta Dei per Israelitas ; de même l'épithète *nôrâ*, « redoutable » a une connotation militaire. Le syntagme *nôrâ təhillôt* est plus difficile. On l'expliquera à l'analogie de *yošéb təhillôt* en Psaumes 22, 4, « trônant (et objet) de louanges ». Les accents guerriers de l'hémistiche 11 *b* se font entendre encore au début du verset 12 grâce au motif de la « main étendue » caractéristique de la littérature prophétique et deutéronomique.

Le petit verset 12 parle-t-il encore de l'épisode de la mer Rouge ? Le second hémistiche faisant allusion à une terre qui engloutit l'ennemi a été interprété par les anciens comme une mention de l'ensevelissement des Egyptiens rejetés par la mer. Les modernes y voient plus volontiers un souvenir de l'histoire de Coré et de ses partisans contée en Nombres 16 où l'expression revient plusieurs fois. On hésitera à adhérer à des vues aussi précises. Le verbe n'est pas au passé, mais au *yiqtol*, et l'on pourrait traduire 12 *b* « que la terre (c'est-à-dire le Shéol) les engloutisse », formule de malédiction valable pour n'importe quel ennemi, aussi bien que pour ceux qui ont été frappés à la mer Rouge. Au verset 13, le poème s'écarte manifestement du rappel de cet épisode. Dès le début, le verbe *nāhîṭâ*, « tu as guidé », appartenant à la phraséologie du « berger d'Israël » évoque le cheminement du peuple vers la terre promise, tandis que la référence au *hèsed* divin implique le thème des « rébellions au désert » qui n'ont pas entamé la « fidélité » de YHWH à son propre engagement ; avec la mention qui suit de la « délivrance » accordée par Dieu au peuple on trouve dans l'hémistiche 13 *a* une concentration remarquable de théologoumène fondamentaux. L'hémistiche 13 *b* pose avec acuité le problème historique du « cantique de la mer », ou celui de son unité. Le verbe rare *nəhālîṭâ* est synonyme de *nāhîṭâ*, « tu as guidé », mais il faut tenir compte aussi de la variante du samaritain, dont on trouve une trace dans le targoum Yerushalmi, *nihālîṭâ*, « tu as donné en héritage », variante dans laquelle 'ēl n'est plus la préposition « vers », mais le vocatif « Dieu », et qui évite de faire de l'hémistiche *b* une redite de l'hémistiche *a*. La véritable difficulté est de comprendre le syntagme *nāwēh qoděškâ*. L'exégèse juive a hésité et a entendu par là soit le temple de Jérusalem, soit le tabernacle d'Israël au désert, soit le mont Sinaï, soit la terre promise tout entière. Il semble que le nom *nāwēh*, désignant un pâturage, convienne mieux à un terrain ouvert, à un pays au sens le plus large, et c'est le sens que recommande le contexte du verset 13. Le déterminant *qoděš* ne lui est pas ailleurs adjoint. Est-ce un qualificatif, de sorte qu'il

faudrait traduire par « pays sacré » ? Si familière qu'elle soit pour nous, l'expression « terre sainte » n'a pas de précédent biblique incontestable. Certaines attestations couramment alléguées sont équivoques. On a examiné en particulier Zacharie 2, 16 : ce verset signifie-t-il que Juda aura sa part sur la « terre (*ʿāḏāmāh*) sainte » de Dieu, à savoir en Palestine, ou près de la terre sainte en question, à savoir Jérusalem ? De l'ensemble des attestations, il ressort qu'un « lieu saint » est un point très précis où Dieu se manifeste, une seule fois ou en permanence. Le mot *qodēš* désigne donc ici la demeure terrestre de Dieu, le sanctuaire de Sion, comme au verset 11. Comme l'a compris A. Dillmann, *nəwēh qodēš* doit donc signifier la terre promise en tant que territoire dépendant du temple de Jérusalem.

Les versets 12 et 13 présentent une disposition particulière des temps verbaux : le *yiqtol* de l'hémistiche 12 *b* est encadré par le *qatal* de 12 *a* et 13. On retrouve la même séquence dans les deux versets suivants, où elle s'explique encore moins bien par les nécessités du sens. Au verset 14 le *yiqtol* *yirgāzun*, « trembleront », s'interpose entre les parfaits *šāmā'û*, (les peuples) ont appris », et *'āhaz*, « (la crainte) a saisi » ; au verset 15 les *qatal* *nibhālu*, « ont été confondus », et *nāmôgû*, « ont chancelé », sont séparés par le *yiqtol* *yo'hāzémô*, « (un frisson) les saisit ». Cette alternance implique une sorte de mise en facteur commun des temps dans les membres de ce petit développement qui vise les « nations » en bloc et en détail : la terreur qui les a frappées ne cessera pas de les frapper. L'hémistiche 14 *a* considère les « nations » comme un tout, leur « tremblement » est un cliché qu'on reconnaît en Deutéronome 2, 25 parlant des victoires sur Sihon. L'hémistiche 14 *b* fait corps avec le verset 15 pour énumérer les nations que saisit cet effroi, Philistins, Edomites, Moabites, Cananéens. Le nombre de quatre et la disposition des ennemis aux points cardinaux (Ouest, Sud, Est, Nord ou Centre) correspondent au mode de présentation mis en lumière par G. Fohrer pour les oracles des prophètes contre les nations et qu'on trouve également dans le résumé prosaïque de II Samuel 8, 1. On remarque en outre en 14 *b* - 15 l'inclusion représentée par les deux *yošābéy*, « habitants de ... », séparés par deux désignations des « chefs », d'Edom et de Moab. Cette disposition en chiasme n'implique nullement qu'il faille traduire *yošābéy* par « ceux qui trônent en ... », elle signifie bien plutôt que dans les quatre nations considérées (et qui suffisent à représenter l'univers), les peuples trembleront tout autant que les princes. Si l'hémistiche 15 *b* trouve son correspondant exact en Josué 2, 9 c'est qu'un rédacteur tardif de l'histoire de Rahab a dû se souvenir du « cantique de la mer ».

L'alternance des temps disparaît au verset 16, l'action principale étant désormais énoncée au *yiqtol*, et le *qatal* n'apparaissant que dans les propositions relatives de 16 *b* 17 *a* 17 *b*. La valeur de ces *yiqtol* représente une des questions les plus graves du « cantique de la mer ». Le thème de la terreur des nations rattache étroitement le verset 16 à ceux qui précèdent,

mais on ne parle plus que pour l'avenir, semble-t-il. C'est pourquoi le *midrash* traite le développement commençant au verset 16 comme une prophétie que Moïse aurait prononcée aux bords de la mer Rouge. D'après l'hémistiche 16 *b*, la terreur sévira tandis que le peuple « passera ». Employé absolument, le verbe 'ābar caractérise la marche d'Israël vers la terre promise et le « passage » peut s'entendre aussi bien de la traversée du désert que du franchissement du Jourdain. Le verbe paraît avoir ici la même valeur solennelle qu'en Deutéronome 6, 1 et 11, 8 où il évoque la conquête de la Palestine. Mais le passage au *yiqtol* laisse croire que le verset 16 ne fait pas double emploi avec le développement précédent qui rappelle comme un fait du passé l'entrée en terre sainte. Il n'est plus question des trajets d'autrefois, mais d'une « traversée » à venir qui pourrait bien être le nouvel exode, la nouvelle conquête de Canaan, autrement dit le retour de la captivité de Babylone. A la fin du verset 16, l'expression 'am zû qānitā ne signifie pas comme l'ont traduit les versions anciennes « le peuple que tu as acquis (ou racheté) », mais « le peuple que tu as mis au monde » (et plutôt par génération que par fabrication), ce qui est déjà suggéré dans la *Mekhilta*.

Le verset 17 s'entendra lui aussi comme une prophétie post eventum, censée annoncer l'installation d'Israël auprès du temple de Jérusalem clairement désigné par l'expression (pré-deutéronomique) « lieu de ta résidence » (cf. I Rois 8, 39 et Psaumes 33, 14). Quant à la « montagne de ton héritage » ce n'est probablement point la Palestine, mais une expression correspondant exactement à l'ougaritique *gr nhlt* qui désigne le sanctuaire. Les verbes « conduire », « implanter » s'emploient dans la littérature biblique tardive aussi bien pour le retour de Babylone sous la conduite de Dieu que pour la première conquête de la terre sainte. Nous sommes ici en présence d'une pensée proche de celle qu'exprime Ezéchiel. La dernière épithète donnée au « sanctuaire », à l'hémistiche 17 *b*, *kônənū yādēykā*, « (que) tes mains ont fondé », est intéressante à plus d'un titre. Le verbe *kônén* suppose une création matérielle et exclut que le texte puisse concerner un sanctuaire céleste apparaissant au-dessus du Sinaï (cf. Exode 24, 10) comme vient de le soutenir D.N. Freedman ; c'est bien un temple de pierre et de bois, qu'il est illusoire de chercher ailleurs qu'à Jérusalem. Le verbe *kônén* assimile en outre la fondation du temple à un moment de la cosmogonie, ce qu'explicitent des paraphrases ultérieures. On a signalé les parallèles que cette idée trouve, beaucoup plus nets, en dehors de la Bible et certaines représentations corollaires : le temple-microcosme, cellule première ou nombril de l'univers (Ezéchiel 38, 12 ; spéculations ultérieures sur la 'ēbēn šətiyyāh), temple eschatologique descendant du ciel comme noyau de la nouvelle création (11 QT 29, 8 s. ; 1 Hénoc 90, 25 ; Jubilés 1, 17 s.).

L'affirmation du verset 18 *YHWH yimlok*, « YHWH régnera », a fourni l'occasion de rappeler tout le débat sur la royauté de Dieu qui passionnait les exégètes il y a encore trente ans, à la suite des thèses de S. Mowinkel.

et les subtiles discussions auxquelles donnèrent lieu l'usage des temps (*yimlok* ou *mâlak*) et l'ordre des mots (sujet + verbe ou verbe + sujet). Dans ces assertions sur la royauté de YHWH se rejoignent la vieille piété sémitique, bien antérieure à Israël, et le nationalisme qui étend à la terre entière la précellence de la divinité ethnique. Il n'est pas surprenant que les proclamations de la royauté divine aient plus d'une fois des accents militaires et que le verset 18 vienne couronner un hymne célébrant un triomphe de YHWH. D'un autre côté, la célébration du dieu guerrier comme roi rappelle ici ce que nous connaissons par la mythologie ougaritique où la victoire de Baal sur la mer est consacrée par la proclamation *b'l ymlk*, « Ba'al va régner » et par l'édification du temple, ce qui rend compte peut-être de la succession des versets 17 et 18 en Exode 15. Mais si c'est là un lieu commun de la mythologie sémitique, il s'exprime selon des modalités différentes. Alors que le parfait *mâlak* des « psaumes du règne » signifie une victoire acquise, le *yiqtol* d'Exode 15, 18 exprime une espérance de victoire, celle dont parlent, au futur, les versets 16-17. Il se comprend au mieux à la lumière des proclamations exiliques de la royauté de YHWH (Isaïe 24, 23 ; 52, 7 ; Ezéchiel 20, 33 ; Michée 4, 7). Le cas des « psaumes du règne » est distinct : ces poèmes peuvent être antérieurs à l'exil et destinés à accompagner une entrée royale de YHWH dans le temple comme le pensait S. Mowinckel, étant bien entendu que cette « royauté de Dieu » n'a jamais été incompatible avec l'institution monarchique.

\*  
\*\*

La strophique d'Exode 15, 2-18 a fait l'objet d'une dizaine de propositions qui inspirent toutes le scepticisme, surtout lorsqu'elles s'accompagnent d'essais de reconstitution d'un « Ur-Lied » censé contenir les ipsissima verba de Moïse. La recherche de strophes régulières est une vaine entreprise, et des schémas constitués *a priori* ne sauraient passer pour des outils de la critique. Celle-ci procède des disparates et des doublets relevés dans le texte. De la sorte, on a pu distinguer plusieurs couches dans le chapitre.

1) La partie la plus ancienne est le dict de Miryam ou plus exactement le chant amébée de Moïse et de Miryam, en 15, 1 *b* + 21 *b* reliés par l'indication prosaïque de 20 + 21 *a* comparable au dict des femmes d'Israël en I Samuel 18, 7. Ce chant est certainement tout proche d'un événement. Mais celui-ci n'est pas autre chose qu'une bataille livrée près d'une mer à un ennemi inconnu. Les archers d'Israël ont battu cet ennemi et ont attribué leur victoire à YHWH.

2) Les versets 2-5 constituent un fragment de psaume célébrant à la 3<sup>e</sup> personne la victoire divine. Le dict de Miryam y est utilisé et rendu plus intelligible. Il est rattaché à des événements de l'exode d'Égypte. Comme en

Exode 14, 28 il retient la noyade des Egyptiens, mais situe l'épisode à la mer Rouge comme le fait toute la tradition lyrique.

3) Les versets 6-17 sont un hymne s'adressant à Dieu et amplifiant le morceau précédent. Cet hymne présente une stricte composition garantissant son homogénéité. On trouve aux ailes deux paragraphes au yiqtol, 6-7 et 16-17, qui disent l'espérance d'une victoire à venir de YHWH sur ses ennemis. Les versets 16-17 révèlent que l'hymne a dû être composé durant la captivité de Babylone. Les versets 8-10 d'une part et 12-15 d'autre part fondent cet espoir sur le rappel de deux victoires passées : le miracle de la mer, évoqué avec une discrétion explicable si l'on suppose que l'hymne prend la suite du récit mieux circonstancié lu aux versets 2-5, et la conquête de la Palestine mentionnée de façon encore plus allusive. Au cœur de cet ensemble, la doxologie du verset 11 célébrant la puissance incomparable de YHWH. Le verset 18 revient à la troisième personne, pour faire inclusion peut-être avec les versets 2-5. Comme son contenu le raccorde parfaitement aux versets 16-17, il semble qu'il ait été ajouté pour sceller l'unité factice des deux parties inégales constitutives du chapitre.

Exode 15 ne saurait donc passer pour un document de poésie biblique archaïque. Seul mérite d'être considéré comme tel le dict de Miryam, indépendant à l'origine de la légende du passage de la mer. Les deux amplifications poétiques qui se succèdent pour former le gros du chapitre ne reposent sur aucune tradition historique particulière. Il n'y a même pas d'autre substrat légendaire que le dict de Miryam sur une victoire merveilleuse et Exode 14 qui montre l'adaptation au cycle de l'exode d'un motif miraculeux servant ailleurs, l'assèchement d'un bras d'eau et l'engloutissement de l'ennemi dans les eaux revenues. Ces deux motifs hétérogènes que relie la croyance au dieu victorieux n'ont guère plus d'attache culturelle certaine qu'ils n'ont d'assise historique. La mythisation de l'épisode légendaire aboutissant à faire lutter la divinité contre la puissance marine, mythisation qui caractérise certaines références lyriques à notre épisode (Psaumes 77, 17 ; 78, 13), n'est pas plus perceptible en Exode 15 qu'en Exode 14.

\*  
\*\*

Le seul échantillon de poésie biblique archaïque découvert en Exode 15 étant une parole d'une extrême brièveté, on s'est demandé pour finir s'il ne fallait pas prendre en considération quelques brèves sentences destinées manifestement à rehausser la prose du chapitre 21 des Nombres, contant les étapes d'Israël à travers la Transjordanie. On est tenté d'appliquer ce traitement au petit texte, très difficile, des versets 14-15 qui se donne pour une citation du « livre des guerres de YHWH », où certains ont voulu voir la trace d'une vieille épopée hébraïque. Il est apparu à l'analyse que

ce fragment, amputé à son début, ne ressortissait nullement à ce genre ; ce n'est qu'un itinéraire frontalier, délimitant au nord le territoire moabite en suivant le cours de l'Arnon et le séparant du pays transjordanien que l'écrivain attribue aux Amorites. Cette frontière a dû être reconnue lors d'un conflit entre Israël et Moab, soit au temps de David, soit au ix<sup>e</sup> siècle, bien plutôt que lors de la traversée légendaire de la Transjordanie par les tribus cheminant vers la terre sainte.

On a ensuite expliqué le « chant du puits » en Nombres 21, 17-18. La manière dont il est introduit (en 21, 16 et 17 *a*) sent l'artifice d'un rédacteur inspiré par la tradition du roc de Mériba (Nombres 20) et reprenant la formule d'introduction du « cantique de la mer » en Exode 15, 1 *a*. Comme on l'a reconnu depuis longtemps, il s'agit bien d'une chanson de puisatiers dont on a rappelé des correspondants arabes. Il n'y a pas lieu de soupçonner un « état premier » du texte qui célébrerait la prise d'une ville moabite appelée *bə'ér*, « puits ». La seule difficulté est présentée par l'expression *biməhoqéq* où l'on a coutume de trouver un nom d'instrument, le bâton à fouir ou le sceptre. En accord avec la tradition juive donnant à la préposition *b-* une valeur comitative et non instrumentale, on admettra plutôt que *məhoqéq* désigne un « chef », et de même dans d'autres occurrences où on traduit le plus souvent par « sceptre » (Genèse 49, 10 ; Psaumes 60, 8 ; 108, 9). La curieuse fin du verset 18, *umimmidbar mattānāh* a aussi retenu l'attention. C'est bien à l'origine la conclusion du chant de puits, « et du désert (est venu) un don ». Mais le rédacteur qui a incorporé le chant en a fait l'indication de deux étapes, « et de Midbar (à) Mattanah ». C'est le premier indice que cet itinéraire est de pure fiction, et on en a relevé d'autres dans les versets suivants. Il apparaît ainsi que la citation ornementale extraite du « livre des guerres de YHWH » aux versets 14-15 a entraîné deux autres citations, au verset 16 celle d'une tradition errante sur un puits de Moïse, puis celle du chant du puits et enfin la constitution d'un pseudo-itinéraire destiné à faire revenir Israël au contact de Sihon le roi amorite. Le verset 21 pourrait très bien être la suite directe du verset 13.

Pour finir, le difficile poème de Nombres 21, 27-29 sur la ruine de Heshbon a été commenté. On a longtemps cru que c'était un péan des fantomatiques Amorites de Transjordanie vainqueur des Moabites. Cette opinion de Dom Calmet, Rosenmüller, Reuss a été ranimée par P.D. Hanson, arguant de l'« archaïsme » du poème. Plus prudents, H. Ewald et A. Dillmann l'ont tenu pour un poème satirique d'Israël sur les Amorites qui auraient, croit-on, battu jadis les Moabites et que les Israélites viendraient battre à leur tour. E. Meyer et J.M. Lagrange pensaient à un chant de guerre d'Israël contre Moab, masqué ici par les Amorites. C'est à cette opinion qu'on s'est rallié au terme de l'analyse. Un chant de victoire d'Israël sur Moab a été adapté à un contexte, élaboré probablement bien après l'exil, qui voulait éviter de suggérer un antagonisme entre Israël et Moab (on reconnaît



l'attitude du roman de Ruth). Mais le chant de victoire lui-même n'est peut-être pas aussi ancien qu'on le dit. On y décèle en effet des indices deutéronomisans : la conception de la guerre sainte si nettement exprimée dans la lamentation sur Moab abandonné par son dieu, et le rappel des « hauts lieux » de l'Arnon qui ont été détruits. Ce serait un écho retardé, datable peut-être du VII<sup>e</sup> siècle, de la grande guerre israélo-moabite du IX<sup>e</sup> siècle dans laquelle la place forte de Heshbon semble avoir joué un rôle capital. Le détail le plus difficile du poème, l'énigmatique *wannîrām* du verset 30, est une sorte de lectio conflata de *wanîrām* « et leur lampe (a péri) », la lampe étant une image de la gloire, et de *wannîrēm*, « nous les avons percés de flèches ».

\*  
\*\*

L'étude de Nombres 21 a montré qu'un rédacteur était capable de relever sa prose en y insérant les éléments les plus hétérogènes, les uns recueillis, les autres composés de toutes pièces. Sa démarche est identique à celle du rédacteur exilique de l'Exode qui, au chapitre 15, ne se contente pas de citer un poème antérieur, mais lui ajoute une composition de son cru, les versets 6-18. Peu avant, peut-être, le rédacteur deutéronomiste de Juges 5 illustre son récit des guerres de Baraq en reprenant une vieille ballade déjà chargée d'adjonctions et y insère un supplément de sa plume. Plus tôt, un écrivain de la haute époque royale composait en fin du cycle des patriarches l'apologie versifiée de Juda qui constitue Genèse 49. Plus tôt encore, le plus ancien biographe de David rehausse le récit de la mort de Saül et de Jonathan par la complainte de II Samuel 1, 19-27. A ces divers âges de la littérature ancienne, les écrivains d'Israël n'ont pas procédé autrement que les historiens ou conteurs arabes qui illustraient volontiers leur prose de poèmes ou de citations diverses. Les poèmes eux-mêmes qui nous ont été ainsi transmis ont rarement une valeur documentaire digne de les faire considérer comme des sources historiques de la première importance. Les vestiges de poésie hébraïque qui paraissent être les plus anciens sont si brefs (comme le dict de Miryam) ou si achroniques (comme le chant du puits) que leur apport à la connaissance du passé d'Israël est pratiquement nul.

A. C.

### *Séminaire*

Durant toute l'année 1983 et dans le premier semestre 1984, le séminaire a été employé à une étude exhaustive des trois tablettes de la légende ougaritique de Danel et d'Aqhat (KTU 1. 17-19). L'examen critique des nombreux travaux parus depuis une dizaine d'années a conduit à corriger sur plusieurs

points la traduction publiée en 1974 dans les *Textes ougaritiques*. On croit utile d'indiquer ici certaines de ces corrections.

17, I, 2-3. L'analogie de la scène avec celle de la légende de Keret, où l'on voit le héros sacrifiant (14, III, 55 - IV, 8) recommande de traduire les verbes *lhm* et *šqy* par « nourrir » et « abreuver ». On se ralliera à l'opinion majoritaire sur le nom *uzr*, « vêtu d'un pagne ».

16. Il faut probablement lire à la fin de la ligne *aby*, « mon père », titre donné à El par Baal, suivi d'un verbe de trois lettres mal lisibles ayant pour sujet Danel et parallèle à *anh*, (est) soupirant ».

17. L'expression *mt rpi* qualifie Danel comme l'« homme (c'est-à-dire le descendant ou le lieutenant) de Rpu », le roi primordial connu par le texte KTU 1. 108.

35 s. On acceptera la restitution proposée par D. Pardee (*JNES*, 36, 1977, p. 53-56).

II, 43. Les mois qui sont comptés sont ceux de la grossesse de la mère d'Aqhat plutôt que ceux de la croissance du jeune héros. Le départ des Kīrt noté plus haut signifie que celles-ci sont venues pour assister à la conception. Leur retour pour la naissance était peut-être noté dans les colonnes perdues.

V, 1-3. Le dieu Kothar annonce ce qu'il va faire à un interlocuteur inconnu du fait de la perte de la colonne IV. Serait-ce le dieu El, et en ce cas le dieu El ne serait-il pas à l'origine de cette véritable tentation qu'est pour Aqhat la possession de l'arc ?

31. On peut envisager de traduire *hkpt il klh* par « Hkpt la toute divine ».

35-36. On envisagera la restitution *qšt yqb[l (35) yšrk 'l aqht kyq[bln* » (Danel) reçoit l'arc, le retient pour Aqhat, quand il l'a reçu (il déclare) ... » ; avant de remettre à son fils l'arc que vient d'apporter Kothar, Danel lui enseigne qu'il doit faire hommage à un dieu des prémices de sa chasse.

VI, 8. Comme le mot *hbš* désigne sûrement une pièce du vêtement ou de l'équipement de 'Anat, il est possible que le verbe *šy* se dise du vin qui couvre ou tache la déesse lors de la beuverie.

14. On peut restituer *'nh km bīn yqr[š*, « son œil se contracte comme un serpent » (comparer Psaumes 35, 19).

30-31. On admettra avec G. Del Olmo qu'à la fin de la ligne 30 *hwy y'sr* est une dittographie. La traduction « Baal fait vivre qui l'invite et lui donne à boire » est très séduisante, mais le double *k* est difficile à expliquer comme un double renforcement de l'affirmation.

32. Le verbe *y]nynn* signifie plutôt « le chante ».

34. Le verbe *šrg* doit être rapproché de l'araméen *šrag*, hébreu biblique *histârég*, « se nouer », et la phrase se traduira « ne me prends pas dans des rêts ».

35. Si *hḥ* désigne bien le « crachat », c'est une manière de signifier l'outrage plutôt que le bavardage.

36-37. On est revenu sur la longue discussion à laquelle ont donné lieu les mots *spsg* et *hṛṣ*. Il est certain que le premier est une matière qu'on étend comme de l'argile, un émail ou un vernis, comme on le déduit de Proverbes 26, 23 tel que H. Ginsberg l'a expliqué. Ici il ne s'agit pas d'une métaphore pour la vieillesse, mais d'une préparation du cadavre (sans qu'il faille nécessairement penser à l'usage néolithique invoqué par certains). En revanche, le second terme n'est pas un parallèle de *spsg*, mais l'adverbe reconnu par G. Del Olmo et M. Dietrich-O. Loretz en KTU 4. 169 et explicable par l'accadien *həriṣ*, « exactement » et le sabéen *hṛṣ-m* que l'on traduit « méticuleusement ».

43. La lecture de la conjonction conditionnelle *hm* étant douteuse, la phrase *laqryk bntb pš'* pourrait appartenir à l'énoncé direct de la menace, « oui, je te rencontrerai sur un mauvais chemin ». Dans cette hypothèse l'hapax ougaritique *gan*, à la ligne suivante, aurait un autre sens que l'hébreu *gā'ôn*, « orgueil », par lequel on l'explique d'ordinaire.

48. Les hypothèses récentes auxquelles le mot *dd* a donné lieu (Del Olmo : « grotte » ; M. Görg : « salle d'audience », d'après l'égyptien) sont fondées sur des étymologies arbitraires.

18, I, 10. Le syntagme *gdlt arkty* ressemble fort à *gēdol zārô'ākā* d'Exode 15, 16 et doit comporter aussi un adjectif à l'état construit. L'ougaritique se traduira « la puissance de ma longue (main) ».

16. La traduction de *anšt* par « courageuse, brave » est celle que recommande le contexte. Le rapport étymologique avec le nom de l'homme a été contesté ; il faut cependant remarquer que l'hébreu *'ānāšim* a le sens de *vir* en I Samuel 4, 9.

17. On envisage une traduction nouvelle pour *hnp lb* : « rend (ton) cœur tortueux ». El conseillerait à 'Anat de ruser pour s'emparer de l'arc d'Aqhat.

IV, 3. Seules les collocations permettent de proposer le sens de « morceaux » pour le mot *uṭm*, associé ici à *ḏrq*, « disperser », et en 5, I, 5-6 à *tbr*, « briser ».

6. Le titre de Yaṭpan consiste seulement, peut-être, dans le terme *mhr* s'appliquant à un « soldat ». S'il paraît toujours suivi de *šr*, ce peut être par

hasard, car dans les passages bien conservés du poème, ce *št* est près de verbes signifiant « boire », *šty* en 19, IV, 56-57, *šqy* en 19, IV, 52-53, ou « placer » (*št*) en 18, IV, 27.

10. Pour *qrn ymnh*, on est revenu à l'explication de Ch. Virolleaud, invoquant l'accadien *qarnu imitti-šu*, « sa corne droite », c'est-à-dire le premier quartier de la lune.

15. La traduction la plus raisonnable de *n'rs* est celle que propose G. Del Olmo, « nous nous réjouissons ».

26-27. La phrase *mprh ank laḥwy* est importante pour l'intelligence de l'ensemble. On se résoudra à trancher l'équivoque de *l-* en optant pour la négation. Ce serait donc une dernière menace de 'Anat contre Aqhat : même si Yatpan échouait, 'Anat elle-même « ne laisserait pas vivre » le *mpr* de Aqhat. M. Dietrich et O. Loretz ont expliqué ce mot par l'accadien *nuparu* II, « cœur ». Mais peut-on lui donner le sens d'« organe vital » ? On préférera donc y voir un substantif de la racine *pry*, comparable à l'accadien *nipru*, « race ».

38. On a contesté l'existence admise par M. Dietrich et O. Loretz puis par W. von Soden d'un verbe *šamātu* II qui serait propre à l'accadien d'Ougarit avec le sens d'« aliéner définitivement (un bien) » et qui serait à l'origine de l'hébreu *šəmiṭūt* en Lévitique 25, 23, terme dont le sens n'est pas assuré, mais qu'il n'y a pas lieu de tenir pour un archaïsme. L'ougaritique ne connaît que *šmt* « détruire », et les textes accadiens d'Ougarit présentent seulement *šamādu* avec son acception ordinaire de « lier ». En KTU 6. 27 *mšmt* correspondant à l'accadien *rikiltu* désigne une alliance et vient de *mšmd-t*.

40. Il n'est pas sûr que *abn* se rattache à *bny*, « créer », ce pourrait être une forme de *byn*, « discerner ».

42. La phrase *wḥlq 'pmm* pourrait être à l'optatif, « que périssent les oiseaux » et exprimer la rage de 'Anat pleurant celui qu'elle vient de faire tuer.

19, I, 1-17. Abimé aux sept premières lignes par une grosse épaufrure et exempt de ces clichés littéraires qui facilitent souvent la lecture de cette légende, le début de la colonne est l'un des passages les plus difficiles de toute la littérature ougaritique. On a repris entièrement l'exégèse d'un texte dont les six premières lignes ne livrent que des mots sans suite. Il ne devient lisible qu'à la ligne 7 et intelligible à la ligne 14. Voici un nouvel essai de traduction.

« ... (2) ... au milieu des eaux (3) choit ... elle brise (4) l'arc (comme on ?) brise ... (5) Alors ... la vierge 'Anat (6) s'en retourne, (7) sa main frappe

[*tlm*<*hlm*] comme un musicien (frappe) (8) la lyre de ses doigts, sa bouche (est) comme un (outil) qui tranche [*hrs*] la pierre (9) ses dents saisissent et elle dévore [*akl* infinitif de narration]. Contre ceux qui se dressent (10) elle aigüise (la langue du) chien des dieux d'en-bas [*tšhrs* est explicable par Exode 11, 7]. (11) Elle déclare : « Qui s'est rendu maître [*gpr* = *gbr* ?], rendu maître de lui, le prince (12) Aqhat ? » On (?) répond : « un dieu l'a enfoui, [*kmr* expliqué par l'hébreu mishnique et l'arabe syrien] (13) comme un serpent, dans un enclos (l') a retenu [*klkl*] (14) le sceptre de ce (dieu). »

Quand le texte devient plus clair, à la ligne 14, c'est l'interlocuteur de 'Anat qui garde la parole pour dire :

« Le frapperais-je ainsi pour son arc ? (15) Le frapperais-je pour ses traits ? Et lui (16) ne le laisserais-je pas vivre ? Et, de plus, son arc ne serait-il donné (17) à moi ? Et est-ce que dans la mort, le nourrisson [*vi*]vra ?

Il paraît nécessaire d'introduire l'interrogation rhétorique, car le personnage, peut-être un gardien des enfers, avec qui 'Anat dialogue semble se moquer de la déesse qui après avoir fait tuer Aqhat pour obtenir son arc n'a pas su le garder, l'ayant peut-être brisé de rage, soit parce qu'elle est sincèrement peinée de la mort du jeune homme, soit parce qu'elle ne réussit pas à s'en servir. Peut-être enfin, l'interlocuteur de 'Anat tourne-t-il en dérision la tentative de la déesse cherchant à retrouver Aqhat aux enfers. C'est Aqhat qui est probablement désigné par le nom *mšš*, en tant que prince, nourrisson des déesses.

18-19. On ne sait à quoi rattacher les syntagmes intelligibles, « les prémices des fruits », « l'épi dans sa balle ».

29. La forme féminine *wtpħn*, « et elle voit », indique la présence de Pughat aux côtés de son père.

4-42. On ne doit pas rompre le parallélisme strict de '*rpt tmṭr bqz*, « que les nuées pleuvent sur les fruits » et *ṭl yṭl lḡnbm*, « que la rosée descende sur les raisins ». Il convient en conséquence de rattacher *yr* à *bḥm un*, « dans la chaleur de la saison d'automne ».

II, 2. On acceptera la suggestion de M. Margalit (*Shnaton*, 5-6, 1978-1979, p. LV-LXII) *ḥspt lš'r ṭl* se traduira « elle recueille la rosée sur la toison », ce qui éclaire l'une des épreuves de Gédéon en Juges 6, 36-40.

8. On renoncera à traduire *bkm*, « en pleurant ». Il s'agit plutôt d'un adverbe formé de *bkn*, « alors » (comme en christo-palestinien) et de l'enclitique *-m*.

12. Le *ydnīl*, si discuté, ne signifierait-il pas simplement « Hélas, Danel... » ?

27. Le verbe *wṭphn* a, encore une fois, Pughat pour sujet. C'est elle qui voit venir les annonciateurs de la triste nouvelle et engage avec eux la conversation.

28. On peut traduire *bddy* par « tout en marchant » (d'après l'hébreu *diddāh*, « faire marcher »). On restituera à la fin de la ligne *yṣ[ḥn*, « Ils s'écrient ».

29. Le discours des messagers commence apparemment par *yṣa wlyṣa* qu'on interprétera « il est parti, oui, il est parti », le sujet étant Aqhat. Le « départ » n'est autre que la mort (comparer *ṣə'ēt* en Ezéchiel 26, 18).

31-32. Ces lignes, suivant l'annonce préliminaire de la mort d'Aqhat, ne donnent peut-être pas les détails de celle-ci. Il pourrait s'agir d'une incise décrivant la tenue de deuil prise par les messagers.

35-36. Passage désespéré, mais susceptible d'appartenir à la même description. Dans *ṣpnhm tliym*, le suffixe *-hm* doit se rapporter aux messagers. Le mot *ṣpn* pourrait désigner ici l'« intérieur », le cœur des messagers qui se trouverait « affaibli » par la tristesse.

37. La mort d'Aqhat ayant été annoncée d'abord à Pughat, il est préférable de mettre *abšrkm*, « je vous annonce », dans la bouche de Pughat s'adressant à son père et à son entourage (ou au public). Quand les messagers arrivent auprès de Danel, ils reprennent ce qu'ils ont déjà dit à Pughat.

III, 4. Le nom *šmt* s'expliquera par la racine *wšm*, indiquant un « indice » (non obligatoirement divinatoire), comme le sabéen *smt* et l'accadien *šimtu* II, homophone de *šimtu* I, « destin » (racine *šym*).

6. L'expression *ḥrt ilm arṣ* signifie « la fosse des dieux de la terre » (*ilm arṣ* doit être synonyme de *rpi arṣ*).

14. Le verbe *du* qui a ici un sujet au pluriel et à la ligne 28 un sujet au singulier (*hrḡb*) ne peut être qu'un infinitif. Sa fonction est celle d'un jussif, comme *ybn b'l* qui précède, « que Baal recrée (les ailes de ces rapaces, qu'ils agitent les ailes et) s'envolent ». La phrase, ironique, ne signifie pas que Baal ait réellement le pouvoir de faire revivre.

39. On renoncera à analyser *bhm* comme une préposition suivie du suffixe de 3<sup>e</sup> personne pluriel ; c'est plutôt un nom, signifiant « pouce ».

40. Le second mot de la ligne, *yḇ*, peut être un vestige de *yḇky*, « il pleure » ou *yḇb*, « il gémit ». Le mot suivant *lyqz* comporte la particule affirmative *l-* et un verbe *qzz* = *qss*, « couper, trancher », indiquant peut-être, que Danel coupe une frange de son habit.

41. Si la lecture *knrt* est préférable, elle n'impose pas le toponyme *kinnéret* comme l'ont soutenu G.A. Barton et B. Margalit. On peut reprendre l'hypothèse de G.R. Driver invoquant l'arabe *kinnārat*, « pièce d'étoffe ». Le terme parallèle *mdgt* s'expliquerait alors par l'arabe *dawwāḡ*, « grande pièce d'étoffe » (Dozy), plutôt que comme une référence aux « pêcheries » de la mer de Galilée.

IV, 12. Même s'il faut lire dans la tablette araméenne de Warka *didaqē* au lieu de *kidadē* (voir St. Kaufman, *The Akkadian Influence on Aramaic*, Chicago, 1974, p. 86), la traduction de l'ougaritique *kdd* par « enfant » demeure valable, la racine *kdd* paraissant synonyme de la racine *dqq* qui a donné le nom « petit » en ougaritique et « enfant » en éthiopien.

41. On renonce à traduire *d* par le relatif ; ce peut être la fin d'un mot ; *ttql bym* se traduira « elle plonge dans la mer » *trḥš*, « elle se lave », qui suit, est le début d'une phrase indépendante puisqu'on la retrouve dans le poème de Keret (14, II, 9).

42. La traduction de *agrtm* par « celle qui nous engage » a été abandonnée au profit de « celle que nous avons engagée ». Pughat va au camp de Yaṭpan comme une prostituée. L'insistance sur sa toilette rappelle ce qu'on lit en Judith 10, 3-4.

53. Le mot *št* n'est pas le déterminant de *mhr*, mais un complément de *qhñ*, « apportez à boire ».

57. Celui que Yaṭpan appelle « notre dieu » (*iln* !) et « le dieu pri[nce] » (*il š[r]* ?) n'est pas El, mais un protecteur des soldats, « celui qui possède les tentes ».

Tranche inférieure. La présence du pronom masculin *hwt* exclut pour *hwt tšqy* tout autre sens que « elle lui verse à boire ».

Chemin faisant, on a dû examiner certaines opinions sur le sens et la fonction de la légende, en particulier celles que B. Margalit a défendues dans une longue série d'articles. La reprise par le savant israélien de l'hypothèse « galiléenne » soutenue jadis par G.A. Barton n'a pas entraîné la conviction, tant les localisations des toponymes de 19, III, 45 - IV, 3 a paru arbitraire. Sur la fonction du poème — un « classique » d'Ougarit — et sur les leçons qu'il entend inculquer, on n'a pas changé d'opinion. Mais — on a dû le rappeler — il serait vain de prétendre saisir le sens ultime d'un texte aussi sévèrement mutilé et dont nous ne connaissons selon toute vraisemblance que le début. On admettra avec B. Margalit que le poème condamne la violence, mais peut-on parler d'une protestation « féministe » contre les valeurs d'une société masculine et aristocratique ? Cette conclusion serait paradoxale, car

s'il y a dans ce poème une figure de la violence, de l'impétuosité et de la versatilité, c'est bien celle de la déesse 'Anat.

A. C.

*Publications*

- *Les découvertes de Ras Shamra* (CRAI 1983, 649-658).
- *Une nouvelle interprétation de la tablette de Ras Ibn Hani 78-20* (*Orientalia*, 53, 163-176, 1984).
- *Les bénédictions de Moïse, II* (*Semitica* 33, 59-76, 1983).
- *Brèves remarques sur l'allégorie des pasteurs en Zacharie 11* (*Mélanges offerts à M. Mathias Delcor [AOAT]*, Neukirchen-Vluyn, 45-55, 1984).
- « *Loi* » et « *témoignage* » dans le livre des Jubilés (*Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, 1984).
- Compte rendu critique de Ben Zion Wacholder, *The Dawn of Qumran* (Cincinnati, 1983), dans *JSS* 29, 1984.