

OUGARITIQUE *DĠT*, UNE OFFRANDE DE « VIRILITE »

Introduction

Le mythe de la « Naissance des dieux » est un des plus beaux textes littéraires découverts à Ras Shamra, mais aussi un des plus difficiles à interpréter. Dans l'*editio princeps*, Ch. Virolleaud avait attribué à ce poème le sigle SS¹ du nom des divinités Šaḥar et Šalim (oug. *šḥr wšlm*)² dont la génération est décrite dans la seconde partie du texte. Haute de 19 cm et large de 12,7 cm, la tablette³ est plus petite que celle des autres textes mythologiques ; elle a été découverte en 1930, lors de la deuxième campagne, dans la maison dite du Grand Prêtre. Une des particularités du recto est la disposition en neuf paragraphes, délimités sur la tablette par un trait horizontal. Cette remarque ne concerne pas la tranche inférieure et le verso qui sont écrits de manière plus compacte. Il n'y a ni titre, ni colophon.

Le poème est divisé en deux parties. La première (lignes 1-29) contient une série de formules hymniques entrecoupées de fragments liturgiques. La seconde (lignes 30-74) est de caractère majoritairement narratif, avec des séquences hymniques et rituelles ; ces lignes constituent le mythe proprement dit. Il s'agit par conséquent d'un texte de genre littéraire varié. Voici en résumé ce qu'on peut dire de la première partie jusqu'au passage qui nous concerne. Le premier paragraphe (lignes 1-7) commence par un « appel »⁴ aux « dieux gracieux »⁵, adressé probablement par le ministre principal de la cérémonie ; il se termine par une invitation à manger et à boire, et par une bénédiction pour le roi, la reine et deux catégories de personnages appelés *rbm* et *tnm*, dont la traduction reste difficile. Le second paragraphe (lignes 8-11) met en scène *mt*

wšr, personnage qu'il est difficile d'identifier ; on sait qu'il possède le sceptre de la stérilité et du veuvage ; les lignes 9b-11 décrivent probablement de manière symbolique sa destruction⁶. Le troisième paragraphe (l. 12) est une invitation à faire sept fois une récitation, mais on n'est pas sûr sur ce qui doit être récité : soit ce qui précède (c'est-à-dire la destruction de *mt wšr* si on suit cette interprétation), soit l'hymne qui commence le quatrième paragraphe ; les '*rbm* sont invités à reprendre la récitation. Le quatrième paragraphe (l. 13-15) commence par un hymne faisant allusion au champ d'Aṭirat et Raḥmay⁷, et se poursuit par une pratique rituelle répétée sept fois dont il est difficile de préciser le sens, et dans laquelle interviennent les *ḡzrm* (cf. *infra*). C'est dans ce passage qu'intervient le vocable *dḡt* dont la lecture est rendue difficile à cause du mauvais état de la tablette.

Le but de cet article de fournir une alternative à la traduction habituelle de *dḡt* aux lignes 14-15 de notre texte ; cette étude est basée sur une note publiée par G. del Olmo Lete à propos des occurrences de ce même terme dans la légende d'Aqhat⁸. Il s'agira de vérifier si les explications de l'ougaritologue espagnol peuvent convenir dans un contexte différent.

Lignes 14-15 (KTU 1.23)

14 'l. ṣṣt. ṣb' d. ḡzrm [-]. ḥ/ ṭb [-] d. bḥlb. ṣannḥ. bḥm'at
15 w' l. ṣagn. ṣb' dm. dḡ [-]t

Ligne 14 : les remarques suivantes sont basées sur les agrandissements de photos parus dans un article de R. Ratner – B. Zuckerman⁹. La partie endommagée de la tablette affecte la lecture de plusieurs signes. La première difficulté concerne le passage entre [ḡzrm] et [t/ḥb(-)d] : après [ḡzrm], on perçoit ce qui semble être une tête de clou au-dessus à droite du [m] (non repris dans la copie de CTA), mais sa position élevée rend

difficile d'y voir le séparateur de mots ; avec Ch. Virolleaud (EP) et R. Ratner – B. Zuckerman, on peut penser qu'il s'agit simplement d'une rature. Ensuite on voit clairement la partie supérieure d'un clou vertical, tandis que le bas ressemble à un trait qui nous semble trop large pour être la partie inférieure de ce signe ; même si certains y ont vu le séparateur de mots : *ḡzrm.ṭb*, et que d'autres se refusent à toute restitution : *ḡzrm{-}t*, on peut penser malgré tout qu'il s'agit de la partie supérieure d'un signe qui pourrait correspondre à la lettre [g], [z], ou [ḥ], bien que le [g] soit la lecture la plus probable à cause de la longueur du clou ; par contre, la tête de clou est trop large pour qu'il s'agisse du séparateur de mot. Ensuite on devine un fin trait vertical dont il est difficile de dire s'il s'agit d'un signe cunéiforme ou d'une simple marque ; plusieurs y ont vu le séparateur de mots : *ḡzrm.g.ṭb* ; il semble néanmoins préférable d'y voir une petite rature qui n'a rien à voir avec un signe. A partir de ces éléments, nous pensons que la lecture correcte de ce passage est [ḡzrm g]¹⁰. La seconde difficulté concerne [t/ḥb(?)d] : la partie inférieure du premier signe n'est pas visible ; tous ont restitué le [t], mais le [ḥ] peut être envisagé ; le second signe est très effacé, mais on peut deviner le [b]. Entre [t/ḥb] et un signe dont on devine difficilement la partie inférieure (trois clous horizontaux : probablement le signe 𐎧 [d]), la copie ne laisse place tout au plus que pour un signe, ou deux petits. On ne peut dès lors accepter la restitution de Ch. Virolleaud (EP) qui place deux signes et le séparateur de mots : *ṭb[ḥ.g]d*, ni celle de A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner (TO I) : *ṭb[ḥ.g]d*, mais on pourrait suivre J. C. L. Gibson (CML²) qui envisage un signe plus le [g] : *ṭb(-)[g]d*, ou R. Ratner- B. Zuckerman qui restituent le séparateur de mot et un [g] : *ṭb[.]gd*¹¹ [bḥlb] : la partie droite du [ḥ] n'est pas visible. Les neuf derniers signes de la ligne sont écrits de bas en haut.

Ligne 15 : [dḡ-----t] : entre le [ḡ] et le [t], on peut insérer six à huit signes qu'il est impossible d'identifier à partir de la copie ; le premier terme est sûrement *dḡt*.

La ligne 14 décrit une pratique rituelle qui a lieu « près du feu » (*ʿl ʾšt*). Les principaux intervenants sont désignés : il s'agit des *ḡzrm*¹². A la suite d'une étude fouillée de ce terme dans les textes administratifs et mythologiques, P. Xella pense à des hommes ayant un rôle spécifique à la fois sur les plans social, militaire et religieux. Ils seraient donc actifs à tous les niveaux de la société ougaritique, si bien qu'on ne peut les définir comme appartenant à une classe particulière d'habitants, ou à une quelconque association culturelle ou militaire. P. Xella conclut que les *ḡzrm* semblent « trattarsi di qualcosa di analogo alla nostra maggiore età », mais dont il est difficile de déterminer à partir de la documentation à notre disposition « il modo con cui si conseguisse la qualifica »¹³. Il s'agit certainement de personnages qui ont atteint la majorité et qui ont démontré leur valeur dans l'exercice des armes.

Le passage qui suit la mention de *ḡzrm* fut l'un des plus controversés de toute la littérature ougaritique¹⁴. L'histoire de l'interprétation permet de dégager trois axes principaux :

1. Ch. Virolleaud (EP) : « Sur le feu, place les *ḡzrm*. Fais cuire un chevreau dans le lait... ». Après *ḡzrm*, Ch. Virolleaud lit le verbe *ṭḥ* qu'il traduit par « cuire » à partir de l'arabe *ṭabaḥa* « faire bouillir de la viande », terme suivi du substantif *gd* qu'il interprète par l'hébreu *gēdī* (« chevreau »). Il conclut que ce texte est à la base de l'interdit alimentaire de Ex 23,19 et Dt 14,21, fondement de la diététique juive. Mais J. C. L. Gibson remarque à juste titre que le sens de « cuire » pour *ṭḥ* n'est pas attesté en ougaritique (DLU = « sacrifier », « égorger »). De plus les différences avec le texte biblique sont importantes : le verbe « cuire » y est rendu par la rac. *bšl*, et on parle spécifiquement du « lait de sa mère », c'est-à-dire de la mère du chevreau.

2. A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner (TO I) pensent que les lettres *ṭḥ* correspondent à un verbe (probablement avec

valeur de jussif) suivi d'un complément. Ils proposent de restituer le verbe *ṭḥ*, « plonger », sur base de l'hébreu *ṭḥ*, « to sink down », « to penetrate »¹⁵. Pour *gd*, le sens de « chevreau » est refusé, n'étant pas attesté ailleurs¹⁶ ; les auteurs optent pour « coriandre » comme en KTU 1.3 II 2¹⁷, on obtient ainsi un meilleur parallèle à *annḥ* (cf. *infra*). J. C. L. Gibson rejoint A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner sur le sens du substantif, mais signale que le verbe *ṭḥ* n'est pas attesté en ougaritique. L'inconvénient majeur des interprétations de Ch. Virolleaud : *ḡzrm ṭḥ[h g]d* (« ...fais cuire un chevreau dans le lait »), et de A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner : *ḡzrm ṭḥ[ʿ g]d* (« Que les jeunes héros plongent le coriandre... ») se situe au niveau épigraphique : il faut probablement lire un [g] entre *ḡzrm* et *ṭḥ* ; de plus, les photos de la tablette montrent qu'il y a peu de place pour insérer deux signes entre *ṭḥ* et le signe *ḡd* (mutilé).

3. A l'issue d'une analyse épigraphique précise, R. Ratner – B. Zuckerman optent pour la lecture *ḡzrm g . ṭḥ[.]gd . bḥlb* (« les jeunes hommes, bonnes voix (chantent) : de la coriandre dans le lait »). L'expression *g ṭḥ* (litt. « bonne voix ») est en apposition à *ḡzrm* : il pourrait s'agir d'une expression technique désignant le type de voix exigé pour ce rituel¹⁸. L'idée semble apparaître aussi en KTU 1.3 I 20-21 : *yšr ḡzr ṭḥ ql*, que nous traduisons par « un *ḡzr* à la belle voix chante ». Pour D. Pardee (CS), l'adjectif *ṭḥ* qualifie dans ce passage *ḡzr* (« the youth (who) is sweet in voice »), alors qu'il est épithète de *g* dans le nôtre (« youth with a sweet voice »). Ce parallèle vient renforcer l'interprétation de R. Ratner – B. Zuckerman, qui a été reprise par la grande majorité des commentaires récents. Elle nous semble aussi la plus appropriée, même si elle nécessite l'ajout d'un verbe lié au chant (sous-entendu)¹⁹. Pour *gd*, « coriandre » est une traduction possible (mais pas certaine), à partir du parallèle *annḥ* que la majorité traduit par « menthe »²⁰ ; ce dernier est un terme d'origine étrangère (persan), passé à l'araméen et à l'akkadien²¹. P. Xella préfère suivre C. Gordon qui proposait « chevreau » sur la base du terme *gd*. Ch. Virolleaud ne traduit pas, mais pense à un animal de la taille du chevreau. Le sens du substantif féminin *ḥmāt* est difficile à

préciser, mais sur la base du parallèle *hlb*, il doit s'agir d'un produit laitier (DLU propose « beurre » ou « lait caillé »). Le terme apparaît aussi dans la Bible (héb. *hem'āh*), en parallèle avec *hālāb* (« lait ») ou *hēleb* (« graisse »)²².

La pratique rituelle décrite à la ligne 15 se fait près de l'*āgn*, terme en parallèle avec *īšt* (l. 14). Sur cette base, C. Gordon²³ considérait les deux termes comme des synonymes (= « feu »), signalant les exemples des langues indo-européennes : sansk. *agni*, lat. *ignis*. Mais ces arguments ne sont pas déterminants. Il faut rappeler qu'il existe plusieurs types de parallélismes et que des mots ou des expressions en parallèle ne sont pas nécessairement synonymes. D'un point de vue étymologique, le hittite ^{DUG}*aganni* signifie « cup », « bowl » (cf. HED, s.v. *aganni*), terme probablement emprunté au hurrite *aganni* qui désigne une « sorte de bol » (cf. RHA XXXIV, s.v. *aganni*). Les parallèles sémitiques montrent que *āgn* désigne un « récipient » ou une « coupe » : en hébreu, *āgān* représente une « coupe large et profonde » (Ex 24,6 ; Es 22,24 ; Ct 7,3) ; en akkadien, *agannu* peut désigner un « bol large » utilisé parfois dans la préparation de parfums (cf. CAD I, p.143 c). Les données archéologiques et épigraphiques semblent indiquer que le terme phénicien *ḡn* fait allusion à un « grand récipient à embouchure large »²⁴. S. Moscati²⁵ rejette le sens de « récipient » en observant que la nourriture se prépare « dans » le récipient et pas « sur » ('*l*). Mais il s'agit d'une explication basée sur une traduction plus qu'hypothétique de *gd* par « chevreau » (cf. *supra*), sans compter que la préposition '*l* peut signifier « à côté de »²⁶. Nous suivons la majorité des commentateurs qui va dans le sens de « bassin » ou de « récipient »²⁷. Le terme est repris dans la seconde partie du poème : c'est « près de l'*āgn* » que le dieu El rencontre et prend les *mšt ltm*, les femmes qui donneront naissance à Šaḥar et Šalim (l. 31-36).

Venons-en maintenant au terme qui nous occupe principalement : *dḡt*. Celui-ci n'apparaît que quatre fois dans le reste de la littérature ougaritique : KTU 1.19 IV 23, 24, 30, 31 (cf. *infra*).

Bref historique de l'interprétation

Les premiers commentateurs se sont logiquement tournés vers les langues sémitiques. A partir de l'arabe *dagaša*, « être obscur », Ch. Virolleaud pensait à un sacrifice nocturne. G. Driver restituait *dḡ[st.ys]qt*, qu'il traduisait non sans hésitation par « fresh water is poured », en citant l'arabe *dāḡiṣatu*. Un tournant dans l'histoire de l'interprétation est opéré par H. A. Hoffner jr.²⁸ : il propose aussi de lire *dḡt*, mais écarte l'origine sémitique du mot pour privilégier la piste anatolienne en faisant le lien avec les termes hittites *tuḫḫui-* / *tuḫḫuwai-*, « fumée », et *tuḫḫuessar* qui désigne une substance cultuelle de purification (cf. HEG, s.v. *tuhhuessar*). J. C. de Moor²⁹ rejoint Hoffner sur l'origine étrangère du mot, mais n'est pas convaincu du lien avec *tuḫḫuwai-*, signalant que rarement un terme emprunté acquiert un sens plus spécifique dans la langue de réception que dans la langue d'emprunt. Il propose le lien avec la racine *tuḫs-*, qu'il traduit par « to purify oneself ritually (in an unknown way) »³⁰, pour rendre *dḡt* par « encens »³¹. On peut néanmoins se poser la question de la nécessité d'emprunter à une langue étrangère un mot dont le sens existe déjà plus ou moins dans un autre terme sémitique, en l'occurrence *qtr*, « offrande de fumée »³². Pour B. Margalit³³, le lien avec le hittite n'est pas aussi évident, l'équivalence phonétique entre *t* hittite et *d* ougaritique restant à prouver ; il doute avec J. C. de Moor du rapport avec *tuḫḫui-* / *tuḫḫuwai*, termes qui n'ont pas de connotation cultuelle ou sacrificielle, ainsi qu'avec *tuḫḫuessar* dont la traduction par « encens » est plus ou moins probable en fonction du contexte, mais pas certaine. Néanmoins, B. Margalit reconnaît la validité de l'origine anatolienne et d'une étymologie indo-européenne³⁴, reflétant selon lui *duḫḫuis* ; il traduit finalement *dḡt* par « fumée parfumée », mettant l'accent sur le « parfum » plutôt que sur la « fumée ». Cette nuance expliquerait en partie le choix ici de *dḡt*, plus précis sémantiquement que *qtr*. L'histoire de l'interprétation montre donc un certain consensus parmi les spécialistes pour reconnaître l'origine non-sémitique de *dḡt*, même si l'accord n'est pas total.

L'interprétation d'Olmo Lete

Le terme apparaît quatre fois dans la légende d'Aqhat : *yš'ly . dēhm . bšmym . dēt hrnmy . b[k] bkbm* : « il fait monter leur *dēt* dans le ciel, le *dēt* de l'homme de Harnam jusqu'aux étoiles » (KTU 1.19 IV 23-24), et *š'ly . dēh . bšmym . dēt hrnmy . bkbm* : « il a fait monter son *dēt* dans le ciel, le *dēt* de l'homme de Harnam jusqu'aux étoiles » (KTU 1.19 IV 30-31). Dans tous les cas, *dēt* est complément d'objet d'un verbe de la rac. 'ly dont le sujet est Danel, le père d'Aqhat ; à la forme causative (schème Š), 'ly signifie « faire monter » ou « offrir » (cf. DLU, p.78). Cette racine sémitique est régulièrement associée à des pratiques rituelles, notamment des offrandes et des sacrifices. Mais il semble que la plupart éprouvent des difficultés à préciser le sens de *dēt* à partir des données ougaritiques en notre possession : D. Pardee (CS) ne traduit pas, signalant simplement qu'il s'agit d'un type d'offrande, et DLU ponctue « offrande de parfum » d'un point d'interrogation. G. del Olmo Lete n'a pas suivi les pistes habituelles et suggère le recours au hurrite *taḥaši*, « virilité ». Il signale aussi l'existence en hittite du terme *taḥḥasse*, un type de sacrifice attesté dans la liturgie du Hatti avec le sens de « Männlichkeit »³⁵. Dans la légende d'Aqhat, le sacrifice intervient à la fin d'une période de sept ans de deuil pour la mort du fils de Danel, et impliquerait, selon l'ougaritologue espagnol, un compromis, une décision familiale (*hrnmy*) qui est exécutée. L'offrande met fin à une période de tabou et ouvre la porte à un processus lié à la mort d'Aqhat, celui de la vengeance qui sera perpétrée par la fille de Danel, Puḡat. Mais comme « la vengeance du sang » est normalement une affaire d'hommes, un sacrifice de « virilité » s'avérerait nécessaire.

Cette explication pourrait-elle convenir pour notre passage ? Il est évident que l'idée de vengeance n'apparaît pas ici. Il ne s'agit pas non plus d'un sacrifice familial. Mais l'explication à partir du hurrite *taḥaši*, « virilité », n'est pas sans intérêt. Il faut rappeler que le rituel a lieu devant le récipient

agn, et c'est précisément à cet endroit que le dieu El rencontrera et prendra les *mšt'ltm*, les partenaires avec lesquelles se fera la procréation de Šaḥar et Šalim dans la seconde partie du poème. Nous savons que la pratique rituelle du Hatti atteste l'existence d'un type d'offrande appelé « Männlichkeit » (« masculinité », « virilité »). Dans un entretien privé, R. Lebrun signale que ce type de sacrifice était pratiqué pour « donner un supplément de virilité aux hommes frappés d'impuissance ». À la lumière de ces éléments, on peut envisager de comprendre *dēt* comme une offrande visant à « assurer la virilité » du souverain des dieux avant l'acte sexuel décrit dans la seconde partie du poème. Il faut garder à l'esprit que les mythes ougaritiques décrivent El comme un vieillard ; de plus, plusieurs expressions dans la seconde partie du poème semblent avoir un sens métaphorique pour rendre compte de l'impuissance du chef du panthéon d'Ougarit. Il nous semble donc qu'une offrande de « virilité » convient bien dans un contexte où il est principalement question de procréation divine. Cette pratique devant l'*agn* est effectuée « de nouveau sept fois », comme l'exprime le terme *šb'dm* : adjectif numéral « sept » + -*īd* + enclitique -*m*, « de nouveau », « encore une fois »³⁶.

À partir des explications données ci-dessus, nous proposons pour les lignes 14-15 la vocalisation et la traduction suivantes :

<i>'alē/ā 'īšiti šaba'ida</i>	Sur le feu, sept fois
<i>gāzrūma gi ṭābi</i>	les <i>gāzrm</i> à la belle voix (chantent) :
<i>[ga]du bi ḥalabi</i>	« la menthe dans le lait »
<i>ananiḥu bi ḥamati</i>	« la coriandre dans le beurre »
<i>wa'alē/ā 'āgani šaba'idama</i>	sur l' <i>agn</i> , encore sept fois :
<i>daḡa [ṭu]]t</i>	« une offrande de viri[lité] »

Manuel CARBALLEDÀ
Université Catholique de Louvain-la-Neuve

* Je tiens à remercier M. Raphaël Gérard pour ses précieuses suggestions suite à la lecture de cet article. Abréviations : AOAT = *Alter Orient und Altes Testament* ; AuOr = *Aula Orientalis* ; AuOr Sup = *Aula Orientalis - Supplementa* ; CAD = Gelb, I. J., et al. (éd.), *Chicago Assyrian Dictionary of The Oriental Institute of the University of Chicago* ; CML² = GIBSON, J. C. L., *Canaanite Myths and Legends*, 2^e éd., Edinburgh, 1978 ; CTA II = HERDNER, A., *Corpus des Tablettes en Cunéiformes Alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. Figures et planches*. Mission de Ras Shamra X, Paris, 1963 ; CS = HALLO, W.W. (éd.), *The Context of Scripture*, vol. I : Canonical Compositions from Biblical World, Leiden, 1997 ; DLU = OLMO LETE, G. (del), SANMARTÍN, J., *Diccionario de la Lengua Ugarítica*, AuOr Sup, vol. I-II, Barcelona, 1996-2000 ; EP (*editio princeps*) = VIROLLEAUD, Ch., « La Naissance des dieux gracieux et beaux », *Syria* 14 (1933), p.128-151 ; GUL = SIVAN, D., *A Grammar of the Ugaritic Language*, Leiden, 1997 ; HALOT = KOEHLER, K., BAUNTGARTNER, W., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, Leiden, 1994 ; HED = PUHVEL, J., *Hittite Etymological Dictionary*, vol. I, Berlin, 1984 ; HEG = TISCHLER, J., *Hethitisches Etymologisches Glossar*, vol. I, Innsbruck, 1983 ; HUCA = *Hebrew Union College Annual* ; KTU¹ = DIETRICH, M., LORETZ, O., SANMARTÍN, J., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits. Teil 1 Transkription*, AOAT 24/1, Neukirchen - Vluyn, 1976 ; KTU² = DIETRICH, M., LORETZ, O., SANMARTÍN, J., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU : second enlarged edition)*, Münster, 1995 ; JNES = *Journal of Near Eastern Studies* ; MLC = OLMO LETE, G. (del), *Mitos y leyendas de Canaan*, Barcelona, 1981 ; RHA = *Revue hittite et asianique* ; RSO = *Rivista degli studi orientali* ; TO I = Caquot, A., Szymer, M., Herdner, A., *Textes ougaritiques*, I. Mythes et légendes, Paris, 1973 ; UF = *Ugarit-Forschungen* ; UG 2000 = TROPPER, J., *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273, Münster, 2000.

¹ Le texte est également cité sous les sigles RS 2.002 = UT 52 = CTA 23 = KTU 1.23.

² Pour le premier élément de la paire, on peut faire le lien avec l'héb. *šahar*, « aurore » ; par analogie, le second membre signifie peut-être « crépuscule ». Le binôme apparaît dans plusieurs textes (KTU 1.100 : 52 ; 1.107 : 43), notamment dans un rituel qui contient une liste de noms divins (KTU 1.123 :

11). On ne connaît pas à Ougarit de culte rendu à Šahar, et le dieu est peu présent dans l'onomastique religieuse. Par contre, on retrouve le nom de *šlm* dans des listes de divinités : il s'agit de la dernière divinité mentionnée dans les deux textes du panthéon d'Ougarit connus jusqu'à présent (KTU 1.47 : 34 ; KTU 1.118 : 33) ; le premier existe aussi dans une version en cunéiforme assyro-babylonien (R.S. 20.24) où on peut lire à la dernière ligne *šā-li-mu* (Ugaritica V, p.45). Il s'agit également de la dernière divinité citée dans un passage sacrificiel répété dans trois textes (KTU 1.39 : 8 ; KTU 1.41 : 17 ; KTU 1.87 : 18). Il n'est pas certain que dans ces textes *šlm* soit le même que celui du binôme, mais l'hypothèse reste plausible (cf. Pardee, CS, pp.274-275). Sur la base des textes ougaritiques, Šahar et Šalim sont des divinités mineures du panthéon.

³ N'ayant pas l'original à notre disposition, cette brève présentation de la tablette est basée sur les photos de CTA II (pl. XXXII-XXXIII), et sur les descriptions faites par les commentateurs.

⁴ Il s'agit de la racine *qr'*, que la plupart ont interprété comme une « invocation », mais qu'on pourrait aussi comprendre comme une « proclamation » ou une « invitation ».

⁵ Traduction de l'expression *ilm n'mm*.

⁶ Trois verbes servent à décrire la destruction de *mt wšr* : *zbr* « émonder », *šmd*, « lier », *qw/yl* (schème Š), « frapper ».

⁷ Le binôme n'apparaît que dans ce texte. La premier membre désigne clairement Aṭirat, la parèdre d'El, le souverain des dieux d'Ougarit. Par contre, on ne sait pratiquement rien de Raḥmay ; il pourrait s'agir d'une divinité que nous refusons d'identifier avec 'Anat, comme plusieurs l'ont suggéré, ou d'une épithète de Aṭirat (contrairement à la l. 26, la finale -y n'apparaît pas à la ligne 13).

⁸ OLMO LETE, G. (del), « El sacrificio *dḡt*, y la 'venganza de la sangre' », AuOr XVI, 1998, pp.129-131.

⁹ RATNER, R., et ZUCKERMAN, B., « A Kid in Milk ? New Photographs of KTU 1.23, Line 14 », HUCA 57, 1985, pp.53-59.

¹⁰ Il faut sans doute séparer le [g] du substantif *ḡrm*.

¹¹ *Idem* Olmo Lete (MLC), qui signale que le [g] est incertain.

¹² Le substantif *ḡr* (pl. *ḡrm*) reste obscur et controversé malgré de nombreuses attestations tant dans les documents administratifs que dans les textes poétiques. DLU donne les significations suivantes : 1° « jeune homme », 2° « héros », 3° « guerrier » (DLU, p.161). Dans les textes

poétiques, le terme apparaît parfois comme épithète de divinités. D'un point de vue étymologique, on a souvent fait le lien entre la racine *g̃zr* et l'héb. 'zr II, « être fort », « être valeureux ». Certains traduisent *g̃zrm* par « sacrificateurs », en s'appuyant sur une inscription funéraire bilingue (latin-punique) de Tripolitaine dans laquelle 'dr 'zrm est traduit *praefectus sacrorum*. Mais la référence à l'inscription punique est à prendre avec précaution étant donné la distance chronologique et géographique qui sépare cette inscription de la société d'Ougarit.

¹³ XELLA, P., *Il mito di Šhr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica*, Roma, 1973, p.161.

¹⁴ La difficulté résulte avant tout du mauvais état de la tablette à cet endroit (cf. *supra*).

¹⁵ HALOT, p.368.

¹⁶ Contre Sivan, GUL, p.41.

¹⁷ Cf. héb. *gad*, « coriandre » (Ex 16,31 ; Nb 11,7)

¹⁸ Dietrich-Loretz-Sanmartin (KTU¹) furent les premiers à proposer une restitution incluant *g* après *g̃zrm*. Depuis lors, la majorité a traduit ce terme par « voix ».

¹⁹ Cf. CS, p.278, n.24 : « No verb of speech is present here but the reference to the 'sweet voice' and the comparison with the text just cited from the Ba'lu cycle (KTU 3) where the sweet-voiced youth is said to sing (*yšr*), are taken as indicators of a speech act of some kind, as most commentators have thought since the reading of the text including *g* 'voice', was first proposed... ».

²⁰ DLU indique que cette traduction est douteuse.

²¹ Cf. BROCKELMANN, G., *Lexicon Syriacum*², Halle, 1928, p.431.

²² Jg 5,25 et Es 7,22.

²³ GORDON, C., *Ugaritic Textbook*, Roma, 1965, p.351.

²⁴ AMADASI GUZZO, M. G., « Noms de vase phéniciens », *Semítica* 38, 1990, pp.21-23.

²⁵ MOSCATI, S., « Plurali interni in ugaritico ? », *RSO* 32, p.341.

²⁶ Cf. CS, p.278, n.23.

²⁷ DLU traduit par « caldera » ou « cuenco ».

²⁸ HOFFNER, jr., H. A., « An Anatolian Cult Term in Ugaritic », *JNES* 23, pp.66-68.

²⁹ DE MOOR, J. C., « Frustula Ugaritica », *JNES* 24, 1965, p.357.

³⁰ Cf. HEG, s.v. *tuhs*.

³¹ *Idem* Gibson, CLM², p.124 ; A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner traduisent par « offrande fumante » (TO I, p.455)

³² Cf. akk. *qutrīnu*, « encens » (CAD Q, pp.323-324).

³³ MARGALIT, B., « Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part II : KTU 1.19) », *UF* 16, 1984, pp.164-165.

³⁴ *Idem* Pardee : « *dgt* is plausibly one of the few Indo-European loanwords in Ug... » (CS, p.354, n.124).

³⁵ Cf. HAAS, V., *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, 1994, p.659 ; le terme dérive du hourrite *taḫe*, « homme », et *taḫaši*, « virilité » (cf. *RHA* XXXV, s.v. *taḫe*).

³⁶ Cf. UG 2000, p.831 : Tropper signale que la particule enclitique *-m* peut exprimer une nuance de répétition ('*l išt šb 'd ... 'l aḡn šb 'd-m*), à l'instar de la particule *-ma* en akkadien d'Ougarit.