



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne

BIFAO 26 (1926), p. 1-13

Noël Aimé-Giron

Note sur les inscriptions de Ahiram.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711707	????? ?????????? ?????? ??? ?? ????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
????? ??? ?? ??????? ?????? ?? ??????? ?????????? ????????????		
????????? ??????? ?????? ?? ??????? ?? ??? ??????? ????????		
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

NOTE SUR LES INSCRIPTIONS DE AHIRAM

PAR

M. NOËL AIMÉ-GIRON.

Le présent travail était terminé le 30 septembre 1924 et déjà le 29 août j'en avais communiqué l'essentiel à M. Dussaud dans une note qui doit paraître prochainement dans *Syria*. Pour livrer à l'impression le manuscrit de la présente note, j'attendais, afin de la terminer, de recevoir un estampage de l'inscription. Ne l'ayant pas encore obtenu par suite d'un malheureux concours de circonstances et ayant appris que l'article publié dans *Syria*⁽¹⁾ par M. Dussaud avait déjà donné lieu à diverses études, notamment en Allemagne, j'ai pris le parti de ne pas attendre davantage et de soumettre à la critique, sans plus tarder, les quelques observations qui suivent et qui ne tiennent compte que de la traduction de M. Dussaud, la seule dont j'aie eu connaissance jusqu'à présent.

*
* *

INSCRIPTION N° 1 :

ארם פעל אַתְכַּלְתָּבֵן אַחֲרָם אַמְלָךְ גְּבָל אַחֲרָם אַבְהָא כְּשַׁתָּה בְּגָלָם

Sarcophage qu'a fait Ithoba'al, fils de Ahiram, roi de Gébal pour Ahiram, son père, comme sa fondation d'éternité.

Ici, *ו* ne semble pas être le pronom démonstratif, mais le relatif. On a déjà noté que le démonstratif était surtout employé lorsque l'inscription est gravée *en dehors ou à côté* de l'objet nommé et qu'il est rare de le rencontrer quand l'objet lui-même porte l'épigraphie⁽²⁾. Le trait de séparation placé entre ארם

⁽¹⁾ Tome V, p. 135-137. — ⁽²⁾ CLERMONT-GANNEAU, *Études d'Archéologie orientale*, 1, p. 32.

Bulletin, t. XXVI.

et יְהֹוָה ; confirme, je crois, cette manière de voir. Il réunit, en un seul groupe, le verbe et le relatif qui lui sert de complément. L'emploi de ; relatif en phénicien ancien est à rapprocher de l'emploi parallèle de « en araméen.

לְהֹבֵא. Je crois qu'il convient de lire Ithoba'al avec M. Montet⁽¹⁾ le nom du fils de Ahiram. Outre que le sens de לְהֹבֵא « Ba'al fait cesser »⁽²⁾, qui serait un nom nouveau, ne semble pas très satisfaisant, la reproduction de l'estampe publiée dans *Syria* laisse voir après le *lamed* de יְהֹוָה et l'espace nécessaire au trait de séparation, les restes d'un x très semblable par la forme à l'*aleph* qui commence l'inscription. Cette lettre, dont on distingue assez nettement la branche horizontale inférieure recourbée à droite et en bas, tient tout l'espace qui précède le caractère lu x par M. Dussaud et ne laisse pas de place pour un y. Quant au signe transcrit *samek*, ce qui en subsiste se rapproche plus des *tav* que des *samek* de l'inscription.

Remarquer que dans les expressions מֶלֶךְ כָּל־אֲחֵרִים et כָּל־אֲחֵרִים les deux substantifs à l'état construit forment un tout et ne sont pas séparés par un trait. Il faut peut-être voir là l'indication graphique d'une prononciation rapide qui, pour certaines expressions courantes, faisait presque un mot composé de deux termes fréquemment accolés par le sens.

מלך. Le nom de Ahiram n'est pas suivi de la qualification de roi de Gébal. Ce titre n'aurait pas été omis si le père de Ithoba'al avait régné. Nous devons en conclure que le dédicant n'était pas de sang royal et devait probablement son accession au pouvoir à une révolution ou à l'appui du Pharaon régnant alors en Égypte, qui l'aurait imposé aux Giblites. Les rois d'Égypte paraissent, en effet, avoir joui, à l'époque de Ithoba'al, d'une espèce de droit de suzeraineté sur les princes de Byblos. Ce droit, ils le possédaient certainement au temps des lettres d'El-Amarna et allaient même parfois jusqu'à « sacrer »⁽³⁾ les rois des petits États syriens qu'ils reconnaissaient. Je crois même que les Pharaons avaient conservé ce privilège jusqu'au temps de Sésonq et qu'on en

⁽¹⁾ MONTET, *Comptes Rendus des Séances de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, séance du 14 mars 1924.

⁽²⁾ DUSSAUD, *Syria*, t. V, p. 138.

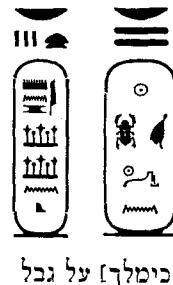
⁽³⁾ KNECHTZON, *Die el-Amarna Tafeln*, p. 1103,

où est également cité le texte de Thoutmès III relatant que le Pharaon pourvoyait aux vacances qui se produisaient en Syrie en nommant des successeurs aux rois défunt, choisis parmi les otages qu'il gardait à Thèbes.

peut trouver trace dans l'inscription de Abiba'al⁽¹⁾. Le fait est d'autant plus important pour appuyer l'hypothèse proposée ici, au sujet de Ithoba'al, que je considère que ce roi n'est pas aussi antérieur à Abiba'al qu'on le croit généralement. Je compte revenir plus tard sur cette question de chronologie dont l'intérêt est considérable pour fixer approximativement l'époque de la diffusion de l'alphabet en Phénicie.

Pour essayer d'établir ce que j'avance, je vais exposer aussi brièvement que possible de quelle manière ce texte me paraît devoir être interprété. Il y a lieu de remarquer tout d'abord que l'inscription de Abiba'al, comme M. Montet l'a reconnu le premier⁽²⁾, est gravée sur le siège d'une statue assise. Ce monument, demi-grandeur nature, est de style égyptien et provient certainement d'Égypte : le granit noir dans lequel il est taillé ne se rencontrant pas en Syrie. L'inscription phénicienne comprend trois lignes disposées verticalement — deux à gauche, à lire de haut en bas, et une à droite, à lire de bas en haut — de part et d'autre des cartouches de Šešonq. On pourrait supposer que la statue qui portait ces textes était une Hathor vouée par le roi Abiba'al et le Pharaon dans le temple de la Dame de Gébal. Il faut cependant, je crois, y voir, avec M. Montet⁽³⁾, non une statue de déesse, dont la robe aurait laissé des adhérences dont on pourrait retrouver les traces sur la partie antérieure du siège qui nous est conservée, mais l'image du roi Šešonq lui-même. Ceci admis, je proposerai de joindre le texte hiéroglyphique au texte phénicien⁽⁴⁾ et de lire l'ensemble ainsi : d'où la traduction : « *A offert (ou analogue), Abiba'al, roi de Gebal devenu roi (?) de Gébal en Égypte, à son maître — le seigneur des deux terres : Brillant est le devenir de Râ, élu de Râ, le seigneur des couronnes : Šešonq, aimé d'Amon⁽⁵⁾ — parce qu'il l'a établi roi sur Gebal* ».

טַנְנָא אַכְבָּעַל מֶלֶךְ נַכְל
; מֶלֶךְ נַכְל אַכְמַצְרָס לַבְּעַל נַכְל



כִּיטְלָן עַל נַכְל

⁽¹⁾ Étudiée en dernier lieu par M. DUSSAUD dans *Syria*, 1924, p. 145-147. Le monument est au Musée de Berlin (VA. 3361).

⁽²⁾ *Syria*, loc. cit., p. 146.

⁽³⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁾ Je crois avoir déjà démontré l'existence

d'un assemblage de même nature sur une statuette d'Imhotep appartenant au Louvre, *Bulletin de l'Institut français d'Archéol. orient.*, t. XXIII, p. 4-5.

⁽⁵⁾ Les mots entre tirets rendent le texte hiéroglyphique.

Je ne discuterai pas ici cette traduction par le menu, ayant voulu seulement indiquer en gros dans quel sens je crois qu'il faut chercher à rétablir l'inscription de Abiba'al. Je dirai seulement que le terme *beli*, mon seigneur, couramment employé dans les lettres d'El-Amarna en parlant au Pharaon, peut expliquer dans une certaine mesure la présence ici de בֶּלְעָד au lieu de בֶּלְעָן qu'on attendrait. Cependant, au point de vue du sens, le terme בֶּלְעָד convient admirablement, car ce mot indique chez les Cananéens «l'idée vague d'une possession légitime, acquise, incontestée»⁽¹⁾ d'un dieu sur un endroit, une cité. La suzeraineté que Pharaon, *dieu vivant*, exerçait sur Gébal ne saurait être plus heureusement exprimée. Il faut enfin ne pas oublier que si, comme on l'a proposé, la statue avait été vouée dans le temple de la Dame de Byblos⁽²⁾ par Abiba'al et son suzerain, nul doute que le Pharaon n'ait été nommé avant le roi de Gébal dans le texte phénicien. Si l'on n'accepte pas le sens général proposé, il faudrait alors chercher dans une toute autre direction et voir dans notre statue un trophée relatant une victoire sur Šešonq et la destruction par Abiba'al d'un monument où le roi d'Égypte avait placé son image. Mais, dans ce cas, il semblerait extraordinaire qu'on n'ait pas martelé les noms du Pharaon. La disposition insolite du texte phénicien semble indiquer le contraire et laisse supposer une préoccupation évidente de ne pas toucher au nom sacré du Pharaon.

Que l'on accepte ou non l'interprétation, peut-être un peu aventurée, que je viens de proposer pour le texte de Abiba'al, la rédaction de l'inscription n° 2 de Ahiram suffirait à appuyer l'hypothèse émise plus haut sur l'origine obscure de Ithoba'al. Au lieu, en effet, de lancer ses imprécations contre «quiconque» ouvrirait le sarcophage, comme c'est le cas, par exemple, dans l'épitaphe de Tabnit (l. 3), le rédacteur de l'inscription n° 2 laisse deviner qu'il redoute l'intervention d'«un roi», peut-être l'héritier légitime dépossédé ou d'un adversaire détrôné. Dans l'inscription d'Ešmounazar, Clermont-Ganneau avait déjà relevé une préoccupation du même ordre⁽³⁾ dans les menaces répétées adressées à «tout roi» כָּל מֶלֶךְ qui violerait la tombe. Ici, on se pré-

⁽¹⁾ LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, 2, p. 84.

⁽²⁾ Étant donné l'hypothèse proposée, je crois que la statue de Šešonq ne s'élevait pas dans un

temple, mais dans un lieu profane tel qu'une place publique ou devant le palais royal.

⁽³⁾ *Recueil d'Archéologie orientale*, t. V, p. 245-246.

munit également contre l'hostilité éventuelle d'un roi, mais on prévoit, en outre, le cas où la violation serait le fait d'un «gouverneur», autrement dit d'un fonctionnaire désigné par un pouvoir étranger⁽¹⁾ qui, à cette époque, ne peut être que l'Égypte, ou enfin d'un «chef(?) d'armées», c'est-à-dire, d'un rival tenté d'imiter l'usurpation de Ithoba'al et qui s'en prendrait par représailles à la sépulture de son père.

כשתחכגלו. Comme le dit M. Dussaud, le mot **נש** dérive de la racine **נש** «placer, passer, établir», mais il est peut-être préférable de chercher dans l'expression entière traduite «fondation d'éternité» un sens plus terre à terre rappelant ce que nous appelons «une concession à perpétuité». Il faut se garder d'étendre à la *forme* **נש** la correspondance pour l'*idée* avec l'égyptien *s-t*, signalée par M. Montet. Il ne faut pas se laisser abuser par la ressemblance apparente qui existe entre **נש** et **js** ou plutôt *js-t*. M. Montet n'attire l'attention que sur l'analogie des deux expressions, non sur leur dépendance linguistique. Le signe **I**, qui sert aussi à écrire le nom de la déesse Isis est, en effet, toujours rendu en sémitique par **ס**, orthographié avec un *samek* et non avec un *šin*.

*
* *

INSCRIPTION N° 2. --- Je propose de grouper le texte et de le traduire ainsi :

בְּנֵי גָּבֵל (4) { (1) וְאַלְמָלְקָדְמָלְכָתָן (2) וְסִכְרָא/כְּסָכָתָן (3) וְהַמָּאַמְּהַנְּתָן

וַיְגַלְּאַרְנוּ A'.

תְּחַתְּסִף/חַטְרָא/מִשְׁפְּתָה (1) { (2) תְּחַתְּפָקָדָא/מָלְכָה (3) וְנַחַתָּתְבָרָחָעַלְגָּבֵל

וְהַאֲזִימָה... C.

⁽¹⁾ Voir plus loin, p. 6, ce qui est dit au sujet du **סִכְרָא**.

A. $\left\{ \begin{array}{l} (1) \text{ Si un roi d'entre les rois,} \\ (2) \text{ un gouverneur d'entre les gouverneurs,} \\ (3) \text{ un chef (?) d'armées} \end{array} \right\} (4) \text{ s'empare de Gébal}$

A'. et ouvre ce sarcophage

B. $\left\{ \begin{array}{l} (1) \text{ que soit brisé le sceptre de sa justice,} \\ (2) \text{ que soit renversé le trône de sa royauté,} \\ (3) \text{ et que la ruine s'abatte sur Gébal} \end{array} \right.$

C. et quant à celui qui. . . .

D'après la division adoptée ci-dessus, toute l'inscription doit se traduire en une seule phrase, dont l'ensemble A, A' exprime la protase qui peut se résumer : si telles personnes commettent tels actes.

A 1 débute comme un passage biblique par un *ו*. Ce *ו* est suivi de *וְ* qui, comme M. Dussaud l'a reconnu, n'est pas la particule prohibitive qui devrait être suivie d'un verbe. Il faut donc, avec lui, lire *illou* et traduire «si» en rapprochant ce mot de l'hébreu *וְ* et de l'arabe *و*, indiquant que l'action exprimée par le verbe de la phrase est possible, conditionnelle. Cette particule est suivie des trois sujets composés A 1, 2, 3 de la première proposition. Ils sont reliés entre eux par un *ו* qui se traduit mieux par une virgule que par «et».

Les deux sujets A 1 et A 2 sont suivis de leur complément introduit par *וְ* : *Si un roi d'entre les rois, un gouverneur d'entre les gouverneurs*. Il faut voir simplement là une manière d'exprimer : «*si un roi, un gouverneur*» quelconque. Cette tournure correspond à la formule plus habituelle *כִּי מִלְחָמָה*, etc. A remarquer que dans l'expression *בְּכָבְדָּךְ* le lapiçide a sauté le *ך*⁽¹⁾. Cette observation nous permettra plus loin d'invoquer une omission de même nature.

Quant au mot *רָבִישׁ*, nous avons dit plus haut qu'il paraissait désigner un fonctionnaire nommé par le Pharaon. Cette manière de voir acquiert une certaine vraisemblance si l'on se rappelle que dans les lettres de Tell-el-Amarna le mot akkadien *rabišu*, employé pour désigner le préfet égyptien, est glosé, en

⁽¹⁾ Il est piquant de noter que dans l'épithète de Tabnit (l. 7) deux *kaf* de suite ont été sautés et un dans l'inscription d'Ešmounazar (l. 11 couvercle). Cette lettre se confondait donc souvent avec les caractères à hampe oblique de forme voisine.

cananéen, une fois par *zu-ki-ni*⁽¹⁾ et une fois par *zu-ki-nā*⁽²⁾ ainsi orthographié, comme Winckler l'a reconnu depuis longtemps, pour rendre 𐎢. Le mot était déjà connu en phénicien par l'inscription de la coupe vouée à Ba'al Libnan⁽³⁾ où il désigne un « préfet » nommé à Chypre, par un roi de Sidon. On en peut tirer la conclusion que le *soken Šebna* contre lequel Isaïe lance sa prophétie (xxii, 15) était probablement un partisan de l'alliance avec l'Égypte à la cour d'Ézéchias. Le nom de *soken* lui serait donné par dérision et pour indiquer combien il est inféodé à la politique de l'étranger. La fin du verset visé serait alors à comprendre : « Va vers ce préfet (étranger) Šebna qui est préposé au palais (royal) ». Quoi qu'il en soit de ce dernier exemple, unique dans l'Ancien Testament, il semble que le mot 𐎢, à l'époque de notre inscription, ait désigné un fonctionnaire qui tenait ses pouvoirs du dehors.

A 3, le troisième sujet composé, rompt la symétrie, son régime n'est pas introduit par כ. 𐎢 must do it doit être un nom singulier qui régit 𐎢, substantif au pluriel qui suit. Il faut lire, je crois, *mahnāt*. Quant à 𐎢, il semble qu'êtant précédé de כ, ce mot ne puisse faire fonction de verbe dans la phrase comme le veut M. Dussaud. Force nous est de chercher autre chose. J'avoue que le cas est embarrassant et qu'on ne sait à quelle racine rattacher ce vocable. Je crois seulement qu'il signifie « chef » et que l'ensemble est à comprendre « chef de troupes ». Ce mot est-il à rapprocher d'une racine comme l'arabe ٰٰ ou ٰٰ ? Dans les deux cas on se heurte à de grandes difficultés.

Nous arrivons à A 4 qui, d'après moi, contiendrait le verbe et le complément de la première proposition dont nous venons d'examiner les sujets. ְּ doit être considéré comme un parfait à la troisième personne masculin singulier équivalant à l'hébreu ְּ. Ce n'est pas une préposition; le ְ final ferait, en effet, difficulté en phénicien où nous connaissons seulement jusqu'ici la préposition sous les formes ְּ et ְּ. La difficulté pour faire de ce mot une préposition est d'autant plus sérieuse que nous allons rencontrer plus loin, dans B 3, la préposition rendue par ְּ. Quant à l'objection qu'on attendrait une préposition après le verbe ְּ, je crois qu'on peut y répondre en citant le passage des *Proverbes*, xxii, 22, ְּ, où ce verbe se construit directement.

⁽¹⁾ KNUDTZON, *Die el-Amarna Tafeln*, n° 256,
l. 9.

⁽²⁾ Tablette du Louvre A. O., 7093.
⁽³⁾ CIS, I, n° 5.

Ici, le complément de ce verbe est le nom même de la ville de Gébal. Je vocalise Gébal comme on en a pris l'habitude, bien que je sois persuadé que la vraie prononciation de ce nom aux hautes époques ait été *Goubal*. Les transcriptions des lettres d'El-Amarna *Gubla* et *Gula*, et même le grec *Γύβλος* nous l'enseignent. La transcription grecque laisse même supposer qu'à l'époque où elle a été faite le *guimel* de ce nom était à peine articulé, puisqu'à la faveur d'un calembour avec le nom du papyrus⁽¹⁾ on a fait de *Gubla*, *Γύβλος*.

Suit une seconde proposition A' ayant les mêmes sujets que A et toujours régie par נ. Elle commence par un *wau* conversif précédant l'imparfait נִיּ; ce verbe, identique à l'hébreu נִלּוּ, peut être lu au *qal* comme dans *Job*, xxxvi, 10, ou au *piel* comme dans *Nombres*, xxii, 31, et il devrait être à la forme apocopée, mais l'orthographe défective employée dans l'inscription empêche d'être affirmatif sur ce point. On aurait plutôt attendu נִנְבָּד, comme dans les inscriptions de Tabnit et d'Esounazar. Cependant le mot de notre texte semble plus précis que נִנְבָּד, qui a le sens général *d'ouvrir* tout ce qui est fermé; נִלּוּ veut dire au contraire ouvrir d'une certaine façon, *en levant ce qui cache un objet*, le *découvrir* au sens propre.

Vient ensuite la première partie de l'apodose B, qui indique trois effets qui se produiront si les conditions de la protase sont remplies. Elle comprend trois propositions optatives, dont les deux premières B₁ et B₂ laissent voir un parallélisme évident et voulu, dans les termes comme dans les idées; cette étroite dépendance a empêché qu'on les joigne par la préposition ו. Au point de vue grammatical chacune d'elles contient un verbe à l'*hiphtaél* suivi d'un sujet accompagné de son complément déterminatif.

Selon la judicieuse remarque de M. Dussaud, nous avons dans cette forme *hiphtaél* la forme primitive qui deviendra plus tard en cananéen *hitpaél*. En B₁, la lecture נִנְבָּד, en un seul mot, est indiquée par le texte lui-même, qui donne ce groupe comme un tout en le plaçant entre deux traits de séparation. Ce verbe se rattache à la racine נַבַּד, attestée seulement en hébreu, par un dérivé du *pealal* (*Exode*, xvi, 14) dont le sens n'est pas très bien établi. Cette racine est au contraire bien attestée en arabe par حَسْف (س = ح) qui exprime une idée

⁽¹⁾ Peut-être favorisé parce que de ce port obtenait de l'Égypte par voie d'échange contre partaient les exportations de papyrus que Gébel les bois du Liban.

de *division*, de *brisure*, particulièrement à la vii^e forme, **אַخֲסֵף** que le *Lisân* explique **اَخْسَفَ الشَّىْءَ فِي يَدِى اَنْفَتَ**. Ici nous avons affaire à une forme correspondant à la viii^e forme arabe qu'il faut traduire par le passif : « que soit brisé ».

הַטְּרָכָת. — Le premier mot de cette expression, bien qu'employé presque exclusivement⁽¹⁾ en araméen avec le sens de « sceptre », paraît cependant devoir être pris ici dans cette acception. Il ne peut représenter le nom de la déesse Hathor dont la présence, au point de vue logique, serait fort embarrassante ici. Les exemples du nom de la déesse allégués par M. Dussaud dans *CIS*, n°s 253, 254, et l'inscription de Maktar ne sont pas concluants. Pour ce dernier texte, du reste, M. Lidzbarski préfère traduire **טְלִיךְ חַטְרָה** par « *der König mit dem Scepter, Dreizack* », opinion à laquelle R.E.S. n° 2221 semble se ranger. Mais il y a plus, le nom de la déesse Hathor, en égyptien *H-t Hr*, est rendu en araméen au v^e siècle avant J.-C. par **טְהַתְּ** : il s'agit du mois d'Athy⁽²⁾ nommé d'après la déesse. Il semble donc impossible que **טְ** plus **טְ** ait donné **טְ**, même en cananéen, à l'époque de Ahiram.

Le mot **טְשֵׁטָה** suivi du pronom **טְ** ne présente aucune difficulté; il faut donc traduire « le sceptre de sa justice ». Pour l'idée, on peut rapprocher de notre texte, par exemple le passage de *Jérémie*, xlvi, 17, où, à propos de la ruine de Moab, il est dit : « Comment a été brisé un bâton si fort, un sceptre si magnifique⁽³⁾? ». Le sceptre de la justice indique un des droits régaliens et doit être rapproché du **טְשֵׁטָה המֶלֶךְ** « le droit de la royauté » de *I Samuel*, x, 25. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Passons à B₂, qui fait pendant à B₁, comme nous l'avons déjà vu. Le verbe qui commence la phrase est comme dans B₁ à l'*hiptéal* et doit se traduire également par le passif. Il se retrouve dans l'Ancien Testament mais au *qal*, engagé dans des expressions absolument semblables à celle qui est employée ici : *Aggée*, II, 22 et **הַפְּנֵת כָּסָא מֶלֶכֹתָה** « je renverserai le trône des royaumes »⁽⁴⁾.

טְ, fréquent en hébreu, était déjà connu en phénicien par l'inscription de Kalamou, l. 9. Ce mot, que l'hébreu considère comme un masculin, est ici du féminin comme l'indique le verbe. On peut rappeler, à ce propos, que

⁽¹⁾ Plusieurs fois dans l'inscription de Hadad. L'assyrien *hūtaru hūtaru* est aussi employé quelquefois dans ce sens, tandis que l'hébreu **טְשֵׁר** et l'arabe **خَطَّر** signifient « verge, rameau ».

⁽²⁾ Cowley, *Aramaic papyri*, n° 28, l. 1.
⁽³⁾ Cf. Malédicitions de l'épilogue du Code de Hammurabi.
⁽⁴⁾ Cf. *Sirah*, X, 14. **כָּסָא נָאִים הַפְּנֵת אֱלֹהִים**.

l'akkadien traite le mot *kussu* tantôt comme un masculin, tantôt comme un féminin⁽¹⁾. On avait cru autrefois voir le duel de ce mot dans כְּרָסִים des inscriptions phéniciennes de Chypre⁽²⁾, Lidzbarski semble avoir établi⁽³⁾ qu'en réalité c'est un mot différent. Le cananéen ne connaît donc pas, comme l'araméen et l'arabe, la forme qui n'assimile par le *res̄* au *samek* qui suit.

כְּסָא מֶלֶךְ devrait être traduit par «le trône de son roi». Il semble cependant préférable de supposer qu'il manque dans מֶלֶךְ un *tav* avant le pronom possessif⁽⁴⁾. La faute commise par le lapicide en A 2 nous autorise à faire cette addition, et l'expression «le trône de sa royauté» devient alors absolument parallèle à celle de «le sceptre de sa justice». L'Ancien Testament nous offre des images semblables dans *II Samuel*, VII, 13 כְּסָא מֶלֶךְ «le trône de son royaume» et *I Rois*, I, 46, כְּסָא הַמֶּלֶךְ «le trône de la royauté».

Le sceptre et le trône ont été nommés ici ensemble comme symbolisant la toute-puissance royale. On pourrait même supposer que ces deux attributs rappellent l'époque reculée où le «juge», au sens biblique, devenu «roi» s'est vu attribuer le trône en plus du sceptre qu'il possédait déjà. Quoi qu'il en soit, le sceptre et le trône semblent former, dans la littérature sémitique en général, un tout indivisible en tant qu'attributs de la royauté. Déjà le Poème de la Création, dont l'origine est fort lointaine, y fait allusion. Quand Marduk fut reconnu comme roi par les dieux : «ils lui remirent le sceptre, le trône et le palu»⁽⁵⁾. Le psaume XLV, 7, dit également : «Ton trône, ô Dieu, est établi pour toujours, le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture». Une autre allusion se retrouve, je crois, dans le livre d'Enoch⁽⁶⁾, où elle ressort des variantes présentées par les manuscrits. Le texte adopté par le dernier traducteur — «et nous n'avons (il s'agit des rois qui supplient leur juge) pas loué notre Seigneur, mais notre espérance a été dans la *verge* de notre commandement et dans notre gloire» — peut être modifié dans le sens que nous indi-

⁽¹⁾ MUSS ARNOLT, *sub vocabulo*.

⁽²⁾ CIS, n° 44, l. 2; CIS, n° 88, l. 3.

⁽³⁾ Phönizische und aramäische *krugaufschriften aus Elephantin*, n° 33 a.

⁽⁴⁾ On peut noter aussi qu'en ajoutant un ב, B 1, 2, 3 compteraient chacun treize lettres.

⁽⁵⁾ Tablette IV, 29, *u-uṣ-si-pu-šu* (*isu*) *ḥalṭa* (*isu*) *kussâ u pald-(a)*. On n'est pas d'accord sur

le sens à attribuer au dernier mot, où les uns veulent voir «un anneau», d'autres «un rameau».

⁽⁶⁾ Édition MARTIN, chap. LXIII, § 7, p. 135. Bien que le texte que nous possédons soit en éthiopien, la critique est d'accord aujourd'hui pour y voir une traduction, à travers une version grecque, d'un original hébreu.

quons en tenant compte que le manuscrit Y intercale « le trône » avant le mot « verge » et D, après. Je n'ai malheureusement pas le texte éthiopien sous la main pour examiner de quelle manière on pourrait proposer de rétablir le passage.

L'association du trône et du sceptre a persisté chez les Arabes⁽¹⁾, et l'on sait que le *Khatib* doit paraître au *minbar* en tenant à la main un bâton⁽²⁾. Un seul mot, « les deux morceaux de bois », désigne les deux objets⁽³⁾ et un vers de Farazdaq, cité par Becker⁽⁴⁾, nous apprend qu'ils étaient, avec l'anneau le symbole de la dignité de Khalife. On m'excusera d'avoir insisté un peu sur la question du trône et du sceptre. C'était, je crois, nécessaire pour justifier une fois pour toutes la traduction que je propose pour B 1 et 2.

La proposition B 3 est la dernière du complexe B et, comme telle, reliée à lui par un 1. Elle commence par le mot נִמְמָה, issu de la racine נִמְמָה, dont le sens ici doit être cherché, non en hébreu où cette racine signifie « placer, laisser », mais en akkadien, où *anaxu* « tomber en ruines » se trouve employé très fréquemment en parlant de constructions. Ce sens paraît préférable à celui qu'on obtiendrait en rapprochant le mot qui nous occupe de l'arabe خَلْجَ « gémir », qui nous conduirait au sens de « désolation ».

תְּבִרְחָה vient de la racine בִּרְחָה qui, en hébreu, présente le sens de « fuir, s'ensuir ». Je crois qu'il faut encore s'adresser à l'arabe pour obtenir la signification exacte. En arabe, بَرْج a le sens primitif de « passer », mais pris en mauvaise part. Il désigne le gibier qui, par rapport au chasseur, passe de droite à gauche. Anciennement on en tirait de funestes présages comme l'atteste le *Lisân el-'Arab* (*sub voc.* بَرْج), qui explique le participe actif de ce verbe par : مَنْ مَرَّ مِنْ طَيْرٍ وَلَوْحُوشٍ مِنْ يَمِينِكَ إِلَى يَسِيرٍ وَالْعَرَبُ تَطِيرُ بَرْجَهُ . C'est la même idée qu'on exprime en grec par σκαλος, ἀριστερός, et en latin par *laevus, sinister*. D'où بَرْج expliqué par le *Lisân* par الشَّرْ وَالْعَذَابُ الشَّدِيدُ . Aussi la 2^e forme بَرْج a-t-elle pris le sens de « causer de la peine, affliger ». التَّبَرَّحُ doit donc se traduire en tenant compte de ces rapprochements. Le sens de « fondre sur, s'abattre » paraissent rendre assez bien cette idée, que renforce encore la présence de la préposition על.

⁽¹⁾ Voir BECKER, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*, dans le *Festschrift für Th. Nöldeke*, t. II, p. 331-351.

⁽²⁾ Ou encore une épée, une lance ou un arc,

je suppose que ces objets ne sont que des substituts du bâton.

⁽³⁾ BECKER, *loc. cit.*, p. 337.

⁽⁴⁾ BECKER, *loc. cit.*, p. 343.

placée après le verbe et qui précise que l'action s'exerce « contre » Gébal.

Les malédictions contenues dans B annoncent au violateur qu'il verra sa situation détruite et à Gébal qu'elle sera atteinte également pour avoir laissé commettre le sacrilège. C vise peut-être plus particulièrement la personne qui s'attaquerait à l'inscription, mais il ne m'est pas possible d'émettre un avis sur cette question sans posséder l'estampage du monument afin de vérifier la lecture des dernières lettres de l'inscription sur laquelle j'ai quelques doutes.

Le Caire, 30 septembre 1924.

NOTE ADDITIONNELLE.

L'article précédent était à l'impression, quand le Service des Antiquités de Syrie m'a fait parvenir un excellent estampage de l'inscription de Ahiram. Je reconnais que les doutes que j'élevais sur l'exactitude de la lecture matérielle de la fin du texte n'étaient pas fondés, tout au moins en ce qui concerne les deux derniers mots. Après סְפִיר cependant, je crois qu'il faut lire un ה et non un ו, ce qui donne, pour l'ensemble de C, le texte suivant :

וְהִיא יְמִיחַ סְפִירָה לְפָתָח שָׁרֵל

Quant à celui qui effacera son inscription . . .

אָהָר paraît devoir être rapproché de l'expression מִיחַ de l'inscription de Kalamou (l. 15) et comporter le même sens. Le ה qui suit se rapporte probablement au sarcophage, ce qui donne en définitive un sens identique à celui de סְפִיר.

Pour les deux derniers mots, je ne vois pas, pour le moment, quelle signification précise il convient de leur attribuer. Ils énoncent évidemment une menace ou une malédiction contre quiconque effacerait le texte gravé. On peut considérer הַנְּאָז soit comme un verbe (ce qui paraît assez douteux), soit comme un nom précédé de ה. On obtient alors pour la traduction les schémas

suivants : *Celui qui, etc... qu'il soit...*, ou bien *Celui qui, etc... (qu'il soit voué) à...*⁽¹⁾.

Quant à שָׁל — et c'est ce qui m'avait fait douter tout d'abord de la lecture proposée par M. Dussaud — ce mot n'a pas l'aspect d'un vocable sémitique. On peut en effet compter les racines sémitiques terminées par le groupe *rl*⁽²⁾. Je ne connais, pour borner l'examen à l'akkadien, l'hébreu et l'arabe, que *urul(l)-āti*, عُرْلَى qui soit bien attesté. L'akkadien *Arallu* « Hadès »; *erullu* « oiseau »; l'hébreu נָרָל « caillou » et par extension « sort », ainsi que l'arabe جَرْلَى qui lui est apparenté et جَرْلَى, « lézard », semblent être des mots empruntés. Pour cette raison שָׁל lui-même n'est peut-être pas à considérer comme originairement sémitique⁽³⁾. Il s'ensuit que si le mot שָׁל est complet⁽⁴⁾, il a probablement une origine étrangère ou doit alors sa forme insolite à un de ces changements phonétiques qui affectent si fréquemment les *liquides* dans les langues sémitiques.

N. A.-GIRON.

Le Caire, 28 février 1925.

⁽¹⁾ Si ce passage ne contient effectivement pas le nom de divinité qu'on attendrait, on peut y voir peut-être le reflet d'une préoccupation religieuse. On n'aurait pas voulu, par crainte de sacrilège, graver de nom divin sur un sarcophage destiné à recevoir la dépouille d'un mort.

⁽²⁾ Sa présence dans le nom propre נָרָל des inscriptions de Hadad et de Panumu a suffi pour faire considérer ce nom propre comme étranger.

⁽³⁾ J'ai vainement cherché une indication à ce

sujet dans le seul ouvrage à ma disposition : DUORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, où شَل, cependant employé au figuré dans l'Ancien Testament pour désigner l'impureté, n'est pas spécialement étudié.

⁽⁴⁾ L'état de la pierre après le ש ne permet pas de décider, avec certitude, si d'autres caractères étaient gravés à la suite. Je ne distingue pas le trait qu'a lu M. Dussaud et dont la présence certaine, à cette place, lèverait tous les doutes.