LE DIEU SOLAIRE SHAMASH DANS LE MONDE PHÉNICO-PUNIQUE

Corinne Bonnet

Dans le monde sémitique, la figure du dieu solaire revêt divers aspects qui en font une divinité d'importance. La documentation phénico-punique, dont la parcimonie n'est plus à souligner, fait une place au dieu solaire Shamash, plus importante sans doute que les spécialistes n'ont tendance à le supputer, mais néanmoins discrète et malaisée à préciser. Nous voudrions présenter ici une synthèse actuelle des connaissances sur le sujet et faire bénéficier ce dossier, naturellement susceptible de révisions, d'une perspective prudemment comparatiste.

1. Les attestations de Shamash dans le monde phénico-punique.

a) Le terme šmš "soleil".

Avant d'examiner ses occurrences, il faut relever la forme *šmš* qui diffère du terme correspondant en ugaritique et en sud-arabique, *špš*, qui résulte d'une évolution de *šmš* [1]. De ce terme, nous possédons diverses attestations phénico-puniques avec le sens de "soleil", sans qu'il s'agisse apparemment d'une entité divine[2].

La formule de malédiction qui clôt la première partie de l'inscription sidonienne d'Eshmunazor (fin du VI^e^ siècle av. J.C.)[3] énumère une série de malheurs qui frapperont l'éventuel profanateur "parmi les vivants sous le soleil" (*bḥym tḥt šmš*). Une signification semblable est également attestée dans l'inscription du sarcophage de Tabnit (VI^e^ siècle av. J.C.)[4] ou sur la première amulette d'Arslan Tash, d'authenticité contestée[5]. Le terme *šmš* entre aussi en composition dans diverses expressions servant à désigner deux points cardinaux, l'Est, le lieu où le soleil se lève, et l'Ouest, qui le voit se coucher. C'est le cas à Karatepe (VIII^e^ siècle av. J.C.)[6], à Maʿṣūb (222 av. J.C.)[7] ou encore à Carthage (*ca* III^e^ siècle av. J.C.)[8] où *mbʾ hšmš* et *mṣʾ hšmš* désignent respectivement le coucher et le lever du soleil, soit l'Ouest et l'Est[9].

À ce groupe d'attestations, il convient de rattacher l'utilisation de *šmš* dans la toponymie. Des légendes monétaires figurant sur certaines émissions de la ville phénico-punique de Lixus[10] présentent en effet en alternance les formes *LKŠ* et *MQM ŠMŠ*, c'est-à-dire "Lixus" et "lieu du soleil"[11]. Pareille appellation se réfère naturellement à la situation de Lixus, aux confins occidentaux du monde, là où le soleil se couche[12]. Dans une inscription phénicienne d'Égypte, *qrt šmš* correspond au nom grec de la "Ville du Soleil", Héliopolis[13]. On connaît encore une cité de Phénicie du nom de Samsimuruna[14] et Stéphane de Byzance signale l'existence d'une ville de Phénicie qu'il appelle Σάμφη[15]. Avant de passer aux attestations de Shamash comme entité divine, il faut signaler un papyrus conservé au Caire, si fragmentaire que son interprétation défie tout effort: *šmš* y figure dans un contexte tout à fait obscur qui empêche d'en fixer le sens et la portée[16].

b) Shamash, le dieu-Soleil dans l'épigraphie phénico-punique.

Dès les inscriptions de Karatepe, au VIII^e^ siècle av. J.C., *Šmš* désigne une entité divine; on ne s'étonnera guère de voir le nom commun désignant le soleil érigé tel quel en nom divin. Les quelques textes que nous allons examiner sont les seuls à nous fournir quelque indication sur les contours de la personnalité de ce Shamash.

Le roi Azitiwada de Karatepe, pour se prémunir contre les éventuels agissements d'un usurpateur désireux de substituer son propre nom à celui du roi sur la stèle commémorant ses entreprises, fait appel à la protection de plusieurs divinités[17] :

18 : "Que Baal des Cieux (*bʿl šmm*) et El créateur de la Terre (*ʾl qn ʾrṣ*)

19 : et le Soleil d'éternité (*Šmš ʿlm*) et toute la collectivité des fils des dieux (*kl dr bn ʾlnm*) effacent ce royaume et ce roi ".

L'énumération renferme de toute évidence deux groupes de divinités. Le premier est formé de trois divinités primordiales, le dieu du Ciel, celui de la Terre et le dieu du Soleil; le second groupe associe tous les fils des dieux, peut-être précisément les enfants issus de la "triade" primordiale. La caractéristique majeure de Shamash est ici, d'après *ʿlm* qui le caractérise, la pérennité. Or, pareille qualification est tout à fait traditionnelle: l'omniprésence du Soleil divin est un trait marquant et perdurant de sa personnalité.

Une lettre d'El-Amarna, émanant du roi de Tyr Abimilki, présente le pharaon comme un Soleil éternel (d*Šamaš dārītum*)[18] et, dans un document épistolaire d'Ugarit[19], la déesse solaire Shapash est

flanquée du qualificatif *ʿlm*. Ces deux paroles étaient à ce point associées qu'elles servirent à la formation de noms propres et de formules magiques. Dans une inscription latine d'Algérie, on relève en effet un personnage du nom de Smsala[20]. Quant au grec Σεμεσιλαμ, il apparaît dans une *tabella defixionis* de Carthage[21], dans un papyrus magique grec[22] et sur des amulettes gréco-égyptiennes[23] pour désigner une entité surhumaine. Le don d'ubiquité de Shamash, sa capacité de voir tout et partout, en faisait donc un intercesseur privilégié dans les pratiques magiques. D'après les textes d'Ugarit, Shapash, la déesse solaire, combat le mal et les démons nocturnes; elle fait et défait les liens qui exercent une pression contraignante sur la vie des hommes.

C'est encore la même qualité qu'invoque Azitiwada sur le socle du lion de Karatepe[24] :

"Mais que le nom d'Azitiwada soit pour l'éternité comme le nom du Soleil et de la Lune" (*lʿlm km šm šmš wyrḥ*)[25].

L'association du Soleil et de la Lune n'a rien d'original puisqu'elle est courante dès les textes accadiens[26]. Le problème majeur que posent toutefois ces attestations de Shamash à Karatepe, c'est celui du degré de pertinence de celles-ci dans le cadre de la civilisation phénicienne. L'inscription d'Azitiwada, en langue et en écriture phéniciennes, témoigne certes d'une forte influence, sinon d'une implantation phénicienne en Anatolie, au même titre que toute une série d'indices[27], mais les croyances qu'elle reflète émanent en définitive d'un milieu non-phénicien, où les influences hittites, hourrites ou mésopotamiennes peuvent avoir joué un rôle non négligeable. Les recoupements proposés précédemment prêchent, il est vrai, en faveur d'une certaine cohérence culturelle, ouest-sémitique pour le moins.

De Shamash, nous retrouvons trace des siècles plus tard, à Chypre peut-être, au IV^{e} siècle av. J.C. et dans deux inscriptions de Carthage, sans doute approximativement de la même époque. Il va sans dire que l'écart chronologique qui sépare les différentes manifestations de Shamash incite à la plus grande prudence. En l'espace de quatre siècles, une figure divine évolue, sollicitée par les tendances historiques qui touchent naturellement le sacré, tout autre qu'immuable. Dans le cas de Shamash, la documentation est à l'évidence trop fragmentaire pour prétendre présenter, comme je l'ai fait par exemple, non sans difficulté, pour Melqart, une reconstitution un tant soit peu organique et une interprétation d'ensemble cohérente.

L'hypothétique attestation chypriote de Shamash provient de l'inscription incisée à la pointe sur une coupe en bronze publiée par N. Avigad et J.C. Greenfield[28], réétudiée par A. Catastini[29], M.G. Amadasi Guzzo[30] et C. Grottanelli[31]. Acquise sur le marché suisse des antiquités et donnée comme libanaise, elle présente un formulaire inusuel que M.G. Amadasi Guzzo a ingénieusement rapproché des formules dédicatoires occidentales, particulièrement grecques, d'où la proposition prudente d'une possible origine chypriote à laquelle la paléographie ne s'oppose pas. Shamash est du reste, nous le verrons, bien présent dans l'onomastique théophore de Chypre.

Le texte de l'inscription, *qbʿm ʾnḥn ʿrbt lmrzḥ šmš*, peut se traduire: "Nous sommes les deux coupes, objets appréciés/'symbola', pour le *mrzḥ* de Shamash". Elle indique que les objets, dont un a apparemment disparu, faisaient partie du patrimoine du *mrzḥ* de Shamash. L'hypothèse défendue par C. Grottanelli, selon laquelle *ʿrbt* serait un équivalent sémitique du grec σύμβολον, mérite d'être prise en considération. Rapprochée de la coupe jumelle, perdue, l'objet aurait alors fonctionné comme un signe de reconnaissance, une tessère pour les membres du cercle honorant Shamash. L'objet, qui semble en tout cas remonter au premier tiers du IV^{e} siècle av. J.C., est une coupe à boire, véritable symbole des "thiases" phénico-puniques qu'étaient les *mrzḥ*. Ces associations cultuelles célébraient en effet leur divinité de prédilection par des libations, des banquets et des festivités joyeuses, peut-être aussi licencieuses, à l'intérieur même des lieux sacrés. Cette institution est connue dès Ébla, puis à Ugarit[32], mais elle a aussi laissé quelque trace dans le monde phénico-punique[33]. Même si les textes de Palmyre révèlent l'existence dans cette cité d'un thiase de Shamash, celui de la coupe de bronze est le seul dans le monde phénico-punique. Nous ignorons les motivations qui ont poussé les membres du thiase à faire pareil choix, mais de l'ensemble des données en notre possession, et en dépit de leur vaste extension dans le temps, on peut penser que le *mrzḥ*, terme qui désigne autant la communauté que la fête qu'elle célèbre, exaltait la vitalité, la fertilité, parfois à travers des pratiques de type "orgiastique", en connexion avec le culte des morts et surtout la récupération en faveur de la collectivité de la charge négative liée au décès, selon une typologie bien connue, sur des bases comparatives[34]. Or, le Soleil est une puissance chthonienne qui disparaît quotidiennement dans les profondeurs infernales et resurgit de l'au-delà chaque matin. Du reste, à Ugarit, lors d'un *mrzḥ* qui réunit la collectivité des dieux, El se livre à la

boisson et son état d'ébriété, de transe, lui fait accomplir un voyage comparable à la visite de l'au-delà[35].

La première inscription carthaginoise relative à Shamash est une dédicace très fragmentaire[36]. Il y est question à la ligne 2 d'un temple d'Eshmun[37] que desservait probablement le dédicant ou un membre de sa famille. À la ligne 3, intervient un *[ʿb]d bt Šm[š]*, soit un "serviteur du temple de Shamash". La restitution semble raisonnable, en dépit de la mention à la ligne précédente d'Eshmun. La photo du CIS ne favorise en effet pas une restitution *Šm[n]*, avec chute de l'*aleph* initial comme cela est attesté par ailleurs[38]. L'apport essentiel de ce document, si sa lecture est valide, serait alors de nous apprendre l'existence d'un temple de Shamash à Carthage.

La seconde inscription punique n'est pas d'interprétation plus aisée. Au moins deux lignes sont entièrement illisibles au début. La partie mieux conservée est cependant bien énigmatique[39]. Le CIS lit:

...dt šmš skn bʿl ...
š kšmʿ qlʾ ybrk
yʾ

À première vue, outre la formule finale de bénédiction, on semble avoir affaire à une énumération de divinités, Shamash, Sakon, Baal, sans que l'on perçoive bien la cohérence de cette courte liste. La lecture du CIS paraît fiable, à ceci près que le *daleth* initial pourrait fort bien être en *beth*. L'on aurait alors la seconde mention d'un *bt Šmš*, c'est-à-dire d'un temple de Shamash. Il est peut-être trop audacieux d'émettre l'hypothèse que Sakon "habitait" le même temple, lui qui possédait par ailleurs le sien propre[40]. L'inscription qui en révèle l'existence qualifie précisément le dieu Sakon de *bʿl qdš*, expression que l'on pourrait, avec la plus extrême prudence, proposer de lire dans CIS I, 4963, après le nom de Sakon: Baal se lit clairement et la première lettre du mot suivant pourrait être un *qoph*. Cette inscription, si étrange, pourrait dès lors être interprétée comme l'émanation d'un personnage travaillant, lui-même ou un de ses ascendants, au service du temple de Shamash-Sakon, le Baal saint. Pareille association n'aurait rien de choquant vu que Sakon est le dieu-pierre, le bétyle érigé en dieu, et que, comme nous l'indiquerons ultérieurement, le culte de Shamash va parfois de paire avec la vénération d'un bétyle[41]. L'analyse récemment présentée par P. Xella[42] du nom de personne *ʾbnšmš*, qui pourrait signifier "Shamash est pierre (=bétyle)", renforcerait cette interprétation, mais tout ceci doit conserver un caractère nettement hypothétique.

Avant d'envisager l'onomastique théophore de Shamash, un mot de l'inscription carthaginoise CIS I,6000 *bis*, dans laquelle on a cru jadis lire le nom de Shamash[43]. S'agissant d'une inscription funéraire - on la désigne souvent comme "l'épitaphe de Milkpillès" - une mention de Shamash n'eût pas détoné. Il faut toutefois retirer cette pièce du dossier de Shamash car le terme qui figure à la ligne 5[44] est désormais interprété comme une forme verbale signifiant "servir", par rapprochement avec l'araméen *šmš*.

c) Shamash comme élément théophore dans l'onomastique.

Le nombre d'anthroponymes formés sur Shamash n'est pas élevé, mais leur répartition géographique n'est pas dénuée d'intérêt[45]. L'Afrique du Nord renferme 2, peut-être 3 noms: *šmššlk* [46] et *ʿbdšmš* [47] à Carthage, ainsi qu'un douteux *šmšk* (=*šmš[šl]k* ?) à Lixus[48], sans compter les transcriptions latines de noms puniques dont nous allons traiter sous peu. L'Égypte, sans doute en tant que lieu privilégié du culte solaire, a livré 4 noms: *ʾbnšmš* [49], *ʿbdšmš* [50] et *bdš[mš* [51], à Abydos, *ʿbdšmš* [52] à Memphis. On doit encore signaler le nom *ʾšmnšmš* à Memphis[53], de lecture valable, mais qui est peut-être une erreur pour *ʾšmnšmr*, "Eshmun sert". Chypre et la Grèce connaissent 7 anthroponymes formés sur Shamash: à Kition, *ʾdnšmš* [54] et *brkšmš* [55], *ʾdnšmš* [56] à Idalion, *brkšmš* [57] à Larnaka-tès-Lapéthou, *yknšm[š]* [58] à Amathonte et deux *ʿbdšmš* [59] à Athènes. En Phénicie, on connaît deux *ʿbdšmš* [60] à Sidon et un nom de Phénicien cité dans les sources assyriennes du VII[e] siècle: *ab-di-dsa-am-si*, un Tyrien, équivalent à *ʿbdšmš* [61]. On ajoutera enfin à ces attestations un nom propre de Sardaigne, figurant sur une lamelle d'argent provenant de Tharros qui pourrait être lu *šmšy* [62].

Les éléments nominaux ou verbaux qui accompagnent Shamash sont, pour la plupart, fréquemment attestés avec d'autres théophores. Seul émerge du lot *ʾbn* sur lequel nous ne reviendrons pas, pas plus que sur l'hypothétique *ʾšmn*, qui pourrait être suivi de *šmr* et non de *šmš*.

À ce matériel, il faut ajouter les noms en transcription latine, ainsi que les noms grecs correspondant aux noms phéniciens dans les inscriptions bilingues. Des deux *ʿbdšmš* d'Athènes, l'un est rendu par Ἡλιοδῶρος[63], l'autre n'est pas traduit dans la partie grecque qui se contente de renseigner le nom du défunt et son ethnique, Νουμήνιος Κιτιεύς, dont *ʿbdšmš* était le grand-père[64]. La souche de cette famille devait en tout cas se situer à Chypre, tandis que dans le cas précédent, il s'agit de Sidoniens. D'autres Héliodoros phéniciens sont connus par l'épigraphie grecque: deux Tyriens à

Athènes[65] et à Délos[66]; quatre Sidoniens, en Béotie[67], à Démétrias de Thessalie[68], à Delphes[69] et à Amathonte[70]; un Bérytain, enfin, à Délos[71], autant d'attestations qui confirment l'implantation phénicienne de Shamash assez peu évidente d'après l'onomastique en langue phénicienne.

Les inscriptions latines d'Afrique du Nord ne renferment pas, à ma connaissance, de "traductions" ou d'"interprétations" de Shamash, mais bien des transcriptions[72]: *Sampsuricus, Samsera, Samsucia, Smsala*, sans compter le grec Σεμεσιλαμ[73] qui nous indiquent tous une vocalisation en *Sha/emshu* ou *Sa/emsu*. À mi-chemin entre traduction et transcription, signalons enfin le cas de ces deux anthroponymes attestés en Phénicie, à Bou Sheeib, non loin d'Arqa: Λισαμσος et Αυνοσαμσος. Il s'agit de noms théophores formés sur Shamash probablement d'origine arabe[74]. On leur trouve du reste un parallèle dans une bilingue de Palmyre où, dans la partie grecque, figure un Ἡλιοδῶρος ὁ καὶ Λισαμσος et, dans la partie palmyrénienne, Lišamš[75].

*d) L'*interpretatio *de Shamash.*

L'équivalence entre Shamash et Hélios est bien documentée et parfaitement logique. Sa diffusion dans la diaspora phénicienne de Grèce, à l'époque hellénistique, pourrait, selon M.-F. Baslez, reposer en partie sur la fonction de guide et protecteur des marins exercée par Hélios[76]. Quasi automatique dans le cadre de l'onomastique, l'interprétation de Shamash ne pourrait-elle varier dans d'autres conditions? Divers auteurs classiques rapportent que, près de l'agora de Carthage, c'est-à-dire probablement Byrsa[77], s'élevait un temple d'Apollon, divinité éminemment solaire, renfermant une statue d'or ravie par les Romains en 146 et exposée ensuite au Circus Maximus[78]. On serait enclin à reconnaître dans cet Apollon un Rashap, conformément à une équivalence bien établie en Orient, tout spécialement à Chypre[79]. Mais cette équivalence semble ancrée dans un contexte culturel bien précis et la diffusion de Rashap en Occident paraît très limitée. Les quelques 7000 inscriptions de Carthage renferment un seul anthroponyme théophore formé sur Rashap[80]. On connaît toutefois l'existence d'un temple de Rashap à Carthage[81], de sorte qu'il demeure probable que les sources latines fassent allusion à ce dernier, et non au temple de Shamash, dont l'existence nous est également connue. La présence d'Apollon, aux côtés de Zeus et d'Héra, dans le premier groupe de divinités invoquées dans le fameux serment d'Hannibal[82], pose également un problème dont la solution ne va pas de soi. On se souviendra ici du

témoignage de Pausanias relatif à l'Apollon phénicien[83]. Rencontrant un Sidonien dans le sanctuaire d'Asklépios en Achaïe, le Périégète apprend que, pour les Phéniciens, Apollon est le père d'Asklépios, entendons Eshmun. Et le Sidonien de poursuivre: "Apollon, c'est le soleil", le soleil qui contribue à la pureté de l'air et, par conséquent, à la santé que garantit d'ordinaire Eshmun/Asklépios. Il n'y a pas de doute que l'Apollon auquel songe ce Phénicien est Rashap puisque Cicéron appelle le père d'Eshmun Arsippus[84].

Il n'est donc pas question de prêcher en faveur d'une équivalence systématique entre Shamash et Apollon. Mais il est établi que l'*interpretatio* est un processus tout autre qu'automatique. Par ces connotations solaires, Apollon pouvait faire songer à Shamash: chaque cas mérite donc un examen spécifique.

e) Shamash dans le nom du mois zbḥšmš.

Le mois de *zbḥšmš*, littéralement "sacrifice (pour le) soleil/(pour) Shamash" est attesté dans trois inscriptions. À Kition[85], sur une base fragmentaire inscrite de *ca* 300 av. J.C., ce mois sert à dater la dédicace adressée à *l'm h'zrt*, expression pour laquelle E. Lipiński a proposé l'interprétation "la mère au sein maternel"[86]. Il apparaît encore dans une inscription de Lapéthos, du III^e^ siècle av. J.C., avec une erreur de gravure, sous la forme *zbḥššm*[87] et, enfin, dans la fameuse bilingue de Pyrgi[88] qui situe au mois de *zbḥšmš* l'offrande de Tibérie Vélianas, roi de Caere, à Astarté-Uni[89]. On s'est à plusieurs reprises interrogé sur la position de ce mois dans l'année[90]. À côté d'interprétations irrecevables[91], l'opinion sans conteste la plus fondée consiste à avouer notre ignorance sur le sujet[92]. On ne peut en tout cas douter que pareille dénomination renvoie à une célébration sacrificielle de prestige en l'honneur du dieu Soleil, dispensateur de divers bienfaits, comme le révèle, pour le monde est-sémitique, l'hymne babylonien qui lui est adressé[93]. De ce rite, nous n'avons toutefois aucune autre trace que le nom de ce mois.

f) L'iconographie phénico-punique du Soleil.

Sur les stèles puniques[94], comme sur les rasoirs[95], le disque solaire est un symbole fréquent qui renvoie sans doute au Soleil divinisé. C'est aussi le cas des représentations de barques qui servaient au dieu solaire pour atteindre l'au-delà où il passait la nuit et où il conduisait les défunts. La dimension eschatologique de ces représentations n'échappe à personne, même si aucun texte ne vient, pour le monde phénico-punique en tout cas, appuyer cette

interprétation[96]. On notera, au passage, l'origine égyptienne de ce motif iconographique qui confirme la part importante de l'Égypte dans les cultes solaires phéniciens. Le Soleil enfin pouvait, en particulier à basse époque, se manifester sous la forme d'un bétyle[97].

g) Les cultes solaires en Phénicie aux époques tardives.

Depuis les travaux de Franz Cumont[98], l'idée d'une "solarisation" prononcée des cultes en Syrie à basse époque a fait nombre d'adeptes. En brassant un imposant matériel, écrit et figuré, H. Seyrig s'est toutefois efforcé de nuancer cette thèse[99]. Il a justement attiré l'attention sur un processus global de transformation des divinités poliades en divinités cosmiques, présentant une personnalité polymorphe, selon une évolution énothéiste bien connue en cette fin de paganisme. L'aspect solaire est dès lors une facette des nouvelles puissances cosmiques, voire leur manifestation par excellence. L'étude de Seyrig met en outre en lumière deux influences assez déterminantes dans ce processus: celle des mouvements philosophiques, qui puisaient souvent aux conceptions orientales, et celle des cultes solaires d'origine arabe qui se répandent nettement vers le Nord.

Cela dit, l'importance des cultes solaires, même revue à la lumière des remarques de Seyrig, reste significative d'une région qui semble avoir eu une certaine prédilection pour ceux-ci. Évaluer dans quelle mesure cette tendance est l'évolution naturelle des cultes phéniciens d'époque antérieure, en particulier de celui de Shamash, est chose délicate. On ne doit certainement pas exclure une part de continuité, mais des éléments nouveaux interviennent qui se superposent à la tradition.

D'Arabie en Syrie du Nord, en passant par la Palmyrène, le Hauran, la Palestine et la Phénicie, innombrables sont les témoignages de cultes solaires impliquant soit Shamash-Hélios, soit d'autres divinités ayant acquis des connotations solaires, tels Hadad, Baal Shamim ou leur correspondant classique Zeus/Jupiter. On signalera, dans le cadre de cette étude, un autel des environs de Tyr, présentant sur la face gauche un buste radié[100]. À Beyrouth ou dans sa région, relevons un temple avec un buste radié sur la façade et une dédicace grecque à Kronos-Hélios[101]. Les environs de Byblos ont livré un autel dédié au "dieu Hélios"[102] et, dans la vallée du Nahr Ibrahim, deux autels avec le buste du Soleil sur la face antérieure. Les monnaies de Tripoli montrent le temple de Zeus frappé, au fronton, de l'emblème solaire tandis qu'à Arados,

Balanée, Carnè, Gabala et Laodicée, Hélios figure également sur le monnayage.

Il est évidemment impossible de déterminer dans quelle mesure ces traces concernent Shamash dont le domaine était en quelque sorte convoité par divers "concurrents". Un passage de Philon de Byblos est à cet égard significatif. Il montre en effet que Baal Shamim, le Baal des Cieux[103], héritier du dieu syrien de l'orage, était assimilé au Soleil[104]. Hélios, à basse époque, dans nos sources, peut donc recouvrir un Baal-Zeus, autant que Shamash, peut-être passé au second plan en raison précisément de la récupération par d'autres de ses fonctions spécifiques. Zeus Kasios, héritier du Baal Şaphon syro-phénicien[105], revêt ainsi une forte connotation solaire. À l'instar du dieu solaire d'Émèse, il était symbolisé par une idole bétylique, à Séleucie de Piérie, ville fondée par Séleucos au IV^e^ siècle av. J.C., sous les auspices de Zeus Casios[106].

Une pénétration identique des cultes solaires est bien documentée en Palestine où, en dépit des interdits yahvistes, une dévotion au Soleil a laissé des traces. Présenté dans la Bible comme un "instrument entre les mains de Yahvé", le Soleil apparaît parfois comme un concurrent du dieu unique[107]. Ceci nous amène à nous tourner vers des aires culturelles voisines de la Phénicie qui ont pu contribuer à la formation du Shamash phénico-punique ou peuvent en éclairer l'étude.

2. Le dieu solaire dans le monde sémitique non phénicien.

Le monde égyptien avec sa "théologie" solaire a très certainement influencé les croyances du monde sémitique, en particulier de la Phénicie qui entretint avec l'Égypte des relations si étroites[108]. Tout l'Ancien Empire est imprégné du culte de Ré. On a souvent soutenu l'idée que le prétendu "monothéisme" solaire d'Akhénaton au XIV^e^ siècle av. J.C., phénomène qui est du reste plutôt une radicalisation de la théologie héliopolitaine, avait eu quelque impact sur le monothéisme mosaïque. L'Égypte a en tout état de cause contribué à faire une place de choix aux cultes solaires, y compris sans doute dans les cités phéniciennes.

Les antécédents directs de Shamash, tel qu'il apparaît dans le monde phénico-punique, mais aussi dans les domaines voisins dont nous ne traiterons pas ici (domaines araméen, palmyrénien, hatréen, sud-arabique, etc.) doivent cependant être cherchés en direction de la Mésopotamie et de la Syrie de l'âge du Bronze. L'idéogramme cunéiforme qui désigne Shamash en akkadien, ^{d}Utu,

est un disque émergeant entre deux montagnes. Au sommet de la stèle de diorite sur laquelle est gravé le code d'Hammurapi, le dynaste législateur est représenté rendant grâce au Soleil qui lui a inspiré cette œuvre de justice. Tel est en effet le profil du dieu solaire d'après l'hymne babylonien qui lui est adressé. Long de 200 lignes et composé à l'époque cassite, il loue tous les mérites de l'action du Soleil, "illuminateur de la Terre, juge des cieux, pasteur d'en haut et d'ici-bas"[109]. Dieu du droit et de l'équité, à qui rien n'échappe, il brille partout et toujours, perçant tous les secrets du présent et du futur qu'il transmet parfois à travers des oracles. Pour cette raison, il est le patron des devins. Tout en n'étant pas un dieu majeur, son universalité et sa constance lui assurèrent un culte sans discontinuité, imprégné de connotations chthoniennes car il est un familier du royaume des morts qu'il habite durant la nuit. Le poème de Gilgamesh nous montre le héros invoquer le dieu Utu pour l'aider dans sa quête[110].

Des caractéristiques similaires apparaissent à Ugarit où la divinité solaire est féminine: Shapash (ou plutôt Shapshu) est fille du dieu El[111]. Dans le mythe comme dans le rite, elle est associée à la sphère funéraire, aux Rephaïm, indiquant par là une communauté de tradition avec la culture mésopotamienne. Qualifiée de *nrt ʾilm*, "lumière des dieux", Shapash est la messagère des dieux, sans doute en raison de son omniscience et de son don d'ubiquité. C'est elle, pour les mêmes raisons, qui recherche le corps de Baal mort afin de lui assurer une sépulture. Sa fonction de divinité psychopompe en fait simultanément une entité positive, luttant contre les forces malfaisantes et déliant les charmes néfastes[112].

À Emar, le dieu Shamash est plus d'une fois mêlé à des cérémonies, souvent en couple avec le dieu Lune, Sîn, mais le texte des rituels ne permet guère de préciser davantage les contours de sa personnalité[113].

De ce brassage de données, on peut conclure que le Shamash phénico-punique s'inscrit dans la lignée des dieux solaires du II^e^ millénaire av. J.C. Dieu-Soleil, dont la présence est implacable, il est le justicier divin[114], le protecteur des serments, le maître des charmes et des oracles. Sa course quotidienne l'amène à fréquenter régulièrement les profondeurs de la terre où l'on situait l'au-delà. D'où sa familiarité avec le domaine des morts et ses habitants, son rôle de psychopompe et de purificateur des forces néfastes[115]. La pauvreté du matériel phénico-punique nous empêche toutefois de percevoir en pleine lumière les spécificités du milieu qui nous intéresse ici, tant pour les périodes reculées qu'aux époques

tardives, théâtre de développements complexes qui débordent largement le cadre phénico-punique.

Son nom, qui correspond tout simplement à celui de l'astre solaire, montre que nous avons affaire à une entité naturelle divinisée. La prégnance de son action et la force de ses pouvoirs expliquent aisément pareil phénomène. Mais la figure de Shamash, à la lumière surtout du matériel comparatif, présente davantage de relief que celle d'un simple astre érigé en dieu. Ses qualités funéraires et juridiques diversifient sa personnalité et multiplient les appels à ses faveurs. Il faut en outre tenir présent à l'esprit le fait que Shamash ne monopolise pas à lui seul les connotations solaires que nous lui avons vu partager avec quelques divinités d'envergure, Rashap notamment, mais aussi les leaders des panthéons poliades qui, en tant que protecteurs attitrés de la population d'une cité, veillaient à son bien-être auquel le soleil pouvait contribuer; de là, une coloration solaire qui vint s'ajouter à leurs déjà nombreuses prérogatives. On terminera par la mise en évidence de deux courants qui interviennent dans la genèse du culte solaire en Phénicie: la marque de l'Égypte, pour l'importance accordée au culte du Soleil, et le moule syro-mésopotamien qui en a fixé les modalités.

---

1 La forme *špš* résulte d'une évolution de *šmš* > **šmpš* > *špš* de sorte que le lien génétique entre les deux formes est incontestable, contrairement à ce qu'affirmait M. Dahood, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, 90-91. Voir à ce sujet, A. Caquot, *La divinité solaire ougaritique* : *Syria*, 36 (1959), 90-101, en particulier note 1. La vocalisation Shamash que nous utilisons dans ce texte est traditionnelle et conventionnelle; une vocalisation Sha/emshu serait sans doute plus conforme à la réalité.

2 DISO, 310; R.S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, Missoula 1978, 325-26; M.J. Fuentes Estañol, *Vocabulario fenicio*, Barcelona 1980, 240.

3 KAI 14, ligne 12.

4 KAI 13, ligne 7.

5 TSSI III, n° 23, ligne 26.

6 KAI 26 I, 4, 19, 21; II, 2.

7 KAI 19, ligne 1.

8 KAI 78, lignes 5-6.

9 Pour des expressions similaires en ugaritique, on consultera P. Xella, *Le «formule» rituali ugaritiche relative al sole* : UF, 16 (1984), 339-49.

[10] Sur les traditions relatives à Lixus phénico-punique, je renvoie à mon *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (*Studia Phoenicia*, 8), Leuven-Namur 1988, 198-200.

[11] J. Mazard, *Corpus Nummorum Numidiae Mauritaniaeque*, Paris 1955, 191-92, n° 639-40.

[12] *MQM* pourrait avoir une connotation funéraire, l'Ouest étant précisément l'endroit où, en raison du coucher du soleil, on localisait les Enfers. Cf. plusieurs contributions du volume P. Xella (éd.), *Archeologia dell'Inferno*, Verona 1987.

[13] RÉS 1515, ligne 2.

[14] Cf. ANET, 287, 291, 294.

[15] Stéphane de Byzance, *s.v.*; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, *passim*, signale plus d'un toponyme qui pourrait remonter à *Šmš*.

[16] KAI 51, vs. 4.

[17] KAI 26 III, 18-19. Sur les textes de Karatepe, voir l'excellent commentaire de F. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, Paris-Genève 1979, en particulier 121, 187-88.

[18] EA 155, 6, 47. La désignation du pharaon comme "soleil" est bien connue, cf. L. Milano, *Gli epiteti del Faraone in una lettera ugaritica da Ras Ibn Hani : Studi orientalistici in ricordo di F. Pintore*, Pavia 1983, 139-58.

[19] KTU 2.42:7.

[20] ILAlg 2.1187.

[21] CIL VIII 12511.

[22] K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae* II, Leipzig 1928, 69-70 (XII 169); H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London 1986, 159.

[23] C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, 58-59: la forme est dans ce cas Σεμεσειλαμψ.

[24] KAI 26 IV, 2-3.

[25] Pour une expression du même ordre, cf. la partie phénicienne de l'inscription de Pyrgi (ICO App. 2, lignes 9-11): *wšnt lm'š 'lm bbty šnt km hkkbm 'l*, avec divers parallèles dans E. Lipiński, *From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenician Miscellanea* : RSF, 2 (1974), 59-61.

[26] En dernier lieu, les rituels d'Emar associent parfois Shamash et Sîn. À ce sujet, cf. *infra*, p. 107.

[27] Cf. E. Lipiński, *Phoenicians in Anatolia and Assyria, 9th-6th Centuries B.C.*: OLP, 16 (1985), 81-90. On ajoutera à la documentation rassemblée dans cette étude l'inscription phénicienne

récemment publiée par P.G. Mosca-J. Russell, *A Phoenician Inscription from Cebel Ires Dağı* : EpAn, 9 (1987), 1-27.

28 N. Avigad-J.C. Greenfield, *A Bronze* phialē *with a Phoenician Dedicatory Inscription*: IEJ, 32 (1982), 118-28.

29 A. Catastini, *Una nuova iscrizione fenicia e la "Coppa di Yahweh"*: *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1986, 111-18.

30 M.G. Amadasi Guzzo, *"Under Western Eyes"*: SEL, 4 (1987), 121-27.

31 C. Grottanelli, *Of Gods and Metals. On the Economy of Phoenician Sanctuaries* : *Scienze dell'Antichità*, 2 (1988), sous presse. Je remercie l'Auteur de m'avoir communiqué son texte dès avant sa parution. On y trouvera une argumentation étymologique sur le sens de *ʿrbt* et la mention de textes parallèles, sans compter l'insertion du document dans la problématique d'ensemble traitée par l'Auteur.

32 J.C. Greenfield, *The Marzeaḥ as a Social Institution*: *AAASH*, 22 (1974), 451-55; J.M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, Paris 1980, 144-47; M.H. Pope, *The Cult of the Dead at Ugarit*: G.D. Young (éd.), *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake 1981, 168-79; O. Loretz, *Ugaritisch-biblisch* mrzḥ *"Kultmahl, Kultverein" in Jer 16,5 und Am 6,7. Bemerkungen zur Geschichte des Totenkultes in Israel* : L. Ruppert-P. Weimar-E. Zenger (éd.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Joseph Schreiner zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1982, 87-93; M.G. Amadasi Guzzo, *Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche* : C. Grottanelli-N.F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, 97-122.

33 KAI 60 pour le *mrzḥ* des Sidoniens du Pirée et KAI 69, ligne 16, le célèbre "Tarif de Marseille" où apparaît un *mrzḥ ʾlm*, en l'occurrence du dieu Baal Ṣaphon qui figure en tête du document; pareille association apparaît encore à Mactar (KAI 145). Sur ces associations cultuelles, surtout le *mayumas*, comparé par certains auteurs au *mrzḥ*, R.M. Good, *The Carthaginian* MAYUMAS: SEL, 3 (1986), 99-114.

34 Sur ces pratiques, V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti* : SMSR, 24-25 (1953-54), 163-88.

35 À ce sujet, P. Xella, *Studi sulla religione della Siria antica. I. El e il vino* : SSR, 1 (1977), 229-61.

36 CIS I,3780, pl. XVIII.

37 Sur les mentions du temple carthaginois d'Eshmun, P. Xella, *Una menzione del tempio di Eshmun a Cartagine (CIS I, 2362, 6)* : RSF, 16 (1988), 21-23.

38 F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972, 279 (noms tels que *bdšmn*, *ʿbdšmn*, *ʾmšmn*).

39 CIS I,4963, pl. LXXXIV, 2.

40 Sur Sakon, C. Bonnet, *L'élément Sakon dans l'onomastique méditerranéenne* : ACFP 2, sous presse. Son temple est mentionné dans CIS I,4841.

41 Cf. *infra*, p. 106.

42 P. Xella: UF, 20 (1988), sous presse.

43 Le CIS fournit la bibliographie jusqu'aux années '50. On y ajoutera J. Ferron: SM, 1 (1966), 67-79, avec la pl. I pour une excellente photo; J.G. Février: AION, 28 (1968), 195-97; Id.: *Hommages A. Dupont-Sommer*, Paris 1971, 193-94; G. Garbini: SM, 6 (1974), 16; A. Van den Branden: BeO, 23 (1981), 155-59; H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage*, Paris 1982, 230-31, n° 84; G. Garbini, *Venti anni di epigrafia punica nel Magreb (1965-1985)*, Suppl. RSF, 14 (1986), 28.

44 On notera que si elle se défend, paléographiquement, mais surtout par le contexte, la lecture *šmš* n'est pas évidente, car le support est déterioré à cet endroit. Une lecture *šmy* pourrait être envisagée, comme à la ligne 6.

45 F.L. Benz, *op. cit.*, 422.

46 CIS I,1273, 3.

47 CIS I,4630, 3.

48 J. Février, *Inscriptions puniques et néopuniques*, dans *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris 1966, 125-28, n° 123, ligne 3. Il s'agit plus probablement d'un nom indigène à lire *bzšk* ou *nzšk*, contrairement à ce qu'avait proposé J.-M. Solá-Solé, *La inscripción púnica-líbica de Lixus* : *Sefarad*, 19 (1959), 371-78.

49 RÉS 1357, 1. Cf. note 42.

50 RÉS 1328 = KAI 49, 29.

51 RÉS 1341.

52 RÉS 1,3 = KAI 48.

53 J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqâra*, London 1983, 143-44, n° XVIII, pl. 37. Il s'agit bien d'un ostrakon en écriture phénicienne.

54 CIS I,88, 4, 6 = IK F 1.

55 CIS I, 57 = IK B 2.

56 CIS I, 88, 4.

57 Larnax-tès-Lapéthou III, cf. A.M. Honeyman: *Le Muséon*, 51 (1938), 285-98; J.C. Greenfield: *Studia Phoenicia*, 5 (1987), 391-401.

58 A. Hermary: BCH, 109 (1985), 969-70, fig. 7; M. Sznycer: BCH, 111 (1987), 133-36; Id., *Une inscription phénicienne d'Amathonte* : *Studia Phoenicia*, 5 (1987), 389-90. Il s'agit d'un fragment de coupe attique à vernis noir.

59 CIS I,116, 2 = KAI 53 = TSSI III,40 et CIS I,117,2 = KAI 55.

60 A. Vanel: BMB, 20 (1967), A.12 et B.3 (le second est incertain : cf. BÉS 1972, 432, n° 109-110).

61 R. Zadok, *Phoenicians, Philistines and Moabites in Mesopotamia*: BASOR, 230 (1978), 58. Cf. aussi, F. Israel, *Osservazioni formali all'onomastica fenicia della madrepatria* : ACFP 1, vol. III, Roma 1983, 669.

62 ICO Sard. 31 = RÉS 21 et 1593. Cf. G. Garbini: AION, 42 (1982), 462-63; M.G. Amadasi Guzzo: *Bollettino d'Arte*, 39-40 (1986), 106 et n. 115.

63 IG II², 10270 (= KAI 53).

64 IG II², 9034. Dans cette inscription, datée du IVe-IIIe siècle av. J.C., *bnḥdš* est "fils de *ʿbdmlqrt*, fils de *ʿbdšmš*, fils de *tgnṣ*, le Kitien". Or, on connaît une inscription funéraire de Rhodes, datée du IIIe-IIe siècle av. J.C., d'un certain *ʿbdmlqrt*, fils de *ʿbdssm*, fils de *tgnṣ*, qualifié en grec de Kitien (P.M. Fraser: BSA, 65 [1970], 31-32). S'il est vrai que l'on connaît bien plus d'un *ʿbdmlqrt*/Hérakleidès (cf. IG II² 9032, 9033), *tgnṣ* est un nom tout à fait rare, d'origine peut-être chypriote ou plus probablement anatolienne, attesté seulement dans ces deux textes, de sorte qu'une confusion entre *ʿbdšmš* et *ʿbdssm* n'est peut-être pas à écarter, les lectures étant incontestables. Cf. déjà sur ces recoupements BÉS 1972, 212, n°120.

65 IG II², 10469. À ce sujet, M.-F. Baslez, *Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce les divinités marines* : *Studia Phoenicia*, 4 (1986), 304.

66 ID 2599, 5-6.

67 IG VII 4262.

68 O. Masson, *Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique* : BCH, 93 (1969), 683, n° 6, fig. 4.

69 Inscription retrouvée sur un bloc de calcaire de la Voie Sacrée, près du Trésor des Athéniens et renfermant un décret de proxénie héréditaire en faveur d'Héliodoros, fils de Dionysios, le Sidonien de Beyrouth: BCH, 22 (1898), 409; E. Bourguet, *Fouilles de Delphes* III. *Épigraphie* fasc. 1. *Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris 1929, n° 435, p. 259. Cf. déjà Ch. Clermont-Ganneau, *Les Phéniciens en Grèce* : RAO III, Paris 1900, 142-47.

70 I. Michaelidou-Nicolaou, *Inscriptiones Cypriae Alphabeticae 1960-1961, I* : *Berytus*, 14 (1963), 141 n°11: il pourrait s'agir d'un mercenaire du IIIe-IIe siècle av. J.C.

71 ID 2611,a,29.

72 F. Vattioni, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica* : *Annali del seminario di studi sul mondo*

classico, sezione di archeologia e storia antica, Napoli 1979, n° 221, 237, 250.

73 Cf. *supra*, p. 99.

74 J.-P. Rey-Coquais, *IGLS VII, Arados et régions voisines*, Paris 1970, n° 4060-4061. Le premier signifierait "Appartenant à Shamash" et le second "Shamash est secours, assistance". Le nom du père a en tout cas des allures araméennes.

75 J. Cantineau: RB, 1930, 546-47, n°13. Cf. J.-P. Rey-Coquais, *Onomastique et histoire de la Syrie gréco-romaine* : D.M. Pippidi (éd.), *Actes du VIIe Congrès International d'épigraphie grecque et latine*, Bucarest-Paris 1979, 171-83.

76 On ne peut manquer de rappeler ici l'anecdote relatée par Hérodote IV,42 à propos du périple de l'Afrique accompli par les Phéniciens au service du pharaon Néchao. Au retour, ils avaient, dit Hérodote avec beaucoup d'incrédulité, le soleil à leur droite.

77 Sur la question délicate du sens et de la localisation de Byrsa, voir en dernier lieu S. Lancel, *Les fouilles de la mission archéologique française à Carthage et le problème de Byrsa*: *Studia Phoenicia*, 6 (1988), 61-89.

78 Valère Maxime, I 1,18; Appien, *Lib.* , 127 et 133; Plutarque, *Flamininus*, I,1.

79 J. Teixidor, *L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon*: RHR, 200 (1983), 233-45. Le caractère chypriote de cette interprétation est justement souligné par M.-F. Baslez, *art. cit.*, 304.

80 CIS I,2628,6. Sur ce phénomène, P. Xella, *D'Ugarit à la Phénicie. Sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun*: WO, sous presse.

81 CIS I,251.

82 Polybe, VII 9, 2-3. À ce sujet, M.-L. Barré, *The God-List in the Treaty Between Hannibal and Philipp V of Macedon*, Baltimore-London 1983.

83 Pausanias, VII 23, 7-8.

84 Cicéron, *De natura deorum*, III 22.

85 IK A 27, pl. VII,3.

86 E. Lipiński: *Studia Phoenicia*, 4 (1986), 163, n.34 (appendice à l'article d'A. Caubet).

87 KAI 43, 4.

88 ICO App. 2, 4-5.

89 Sur ce texte et son interprétation, je renvoie à ma synthèse, *Melqart (op. cit.)*, 278-91. La mention de ce mois, connu seulement à Chypre, avant la découverte de la bilingue, fut un des arguments en faveur d'une connotation chypriote du texte.

90 E. Koffmahn, *Sind die altisraelitischen Monatsbezeichnungen mit den kanaanäisch-phönikischen identisch ?* : BZ, 10 (1966), 197-

219, surtout 202-204; G. Garbini, *Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi* : OA, 4 (1965), 35-52, surtout 40-41; J. Ferron, *Un traité d'alliance entre Caere et Carthage...* : ANRW I/1, Berlin-New York 1972, 189-216, surtout 202.

91 J. Ferron propose par exemple d'identifier *šmš* à Melqart et de voir dans le nom du mois une allusion à la crémation de celui-ci.

92 W. Röllig, *Beiträge zur nordsemitischen Epigraphik (1-4)* : WO, 5 (1969-70), 108-18, surtout 113.

93 Cf. *infra*, p. 106-107.

94 C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage* : Karthago, 17 (1976), 80; 18 (1978), 20-21.

95 E. Acquaro, *I rasoi punici*, Roma 1971, 91, 113-14.

96 Sur les figurations de barques, E. Gubel, *Barques* : Cl. Baurain-C. Bonnet-E. Gubel-V. Krings-E. Lipiński (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique* (*Studia Phoenicia*, 10), Turnhout 1989 (sous presse) (cité DCPP).

97 Cf. *infra*, p. 101-102.

98 F. Cumont, *Deux monuments des cultes solaires* : *Syria*, 14 (1933), 385-95; on peut aussi consulter sa *Théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1913.

99 H. Seyrig, *Antiquités syriennes 95. Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine* : *Syria*, 48 (1971), 337-73.

100 H. Seyrig, *art. cit.*, 356, note à juste titre qu'il ne peut s'agir de Melqart qui ne présente pas de trait spécifiquement solaire. À ce sujet, C. Bonnet, *Melqart*, 106, 107, 109, 299.

101 IGRR III 1076.

102 S. Ronzevalle: RB, 12 (1903), 409. La qualité de dieu, expressément soulignée, laisse présumer que l'on s'adresse à la divinité phénicienne.

103 C. Bonnet, *Baal Shamim*: DCPP, sous presse.

104 Philon de Byblos, *apud* Eusèbe de Césarée, *P.E.*, IX 7.

105 C. Bonnet, *Typhon et Baal Ṣaphon* : *Studia Phoenicia*, 5 (1987), 101-43; P. Chuvin-J. Yoyotte, *Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios* : RArch, 1986, 41-63.

106 H. Seyrig, *Antiquités syriennes 82. Une idole bétylique* : *Syria*, 40 (1963), 17-19; P. Chuvin, *Les fondations syriennes de Séleucos Nicator dans la Chronique de Jean Malalas*, in *Géographie historique au Proche-Orient. Notes et Monographies techniques* 23, Paris 1988, 99-110.

107 M. Smith, *Helios in Palestine* : ErIs (XVI = H.M. Orlinsky Volume), Jérusalem 1982, 199*-214*; H.P. Stähl, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, Fribourg 1985; *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, 1215-16. Le culte du Soleil se pratiquait en particulier en des lieux élevés, par

exemple les toits des maisons ou des sortes de tour. Il semble que ce fut même le cas dans la secte de Qumran. Shamash, en hébreu Shemesh, est présent dans la toponymie: Beth-Shemesh, En-Shemesh, Har-Shemesh.

108 Voir en dernier lieu, E. Bresciani, *Fenici in Egitto* : EVO, 10 (1987), 69-78; J. Leclant, *Égypte* : DCPP, sous presse.

109 W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 121-38; traduction française dans R. Labat-A. Caquot-M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, 267-74. Sur ce dieu, WdM, I/1, 308-309.

110 ANET, 49.

111 À son sujet, A. Caquot, *La divinité solaire ugaritique* : *Syria*, 36 (1959), 90-101; J.F. Healey, *The Sun Deity and the Underworld in Mesopotamia and Ugarit*, in B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia*, København 1980, 239-42. Dans le domaine sud-arabique, le Soleil est aussi une déesse. Dans une lettre d'El-Amarna (EA 323, l.19), *Šmš* semble une entité féminine, tandis qu'en hébreu, le masculin et le féminin s'alternent, le pluriel étant féminin. Sur la relation étymologique entre *Šmš* et *Špš*, cf. *supra*, p. 97 et note 1.

112 À ce sujet, en dernier lieu, B.A. Levine-J.-M. de Tarragon, *"Shapshu Cries Out in Heaven". Dealing with Snake-Bites at Ugarit (*KTU *1.100, 1.107)*: RB, 95 (1988), 481-518.

113 D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/1-3. Textes sumériens et accadiens*, Paris 1985, n° 373, 378, 380, 447, 472, 479.

114 On connaît, de Délos, une inscription émanant du sanctuaire syrien, donc peut-être d'un fidèle d'origine orientale, en forme d'imprécation, adressée à Hélios et à Agnè Théa, contre une femme qui a dérobé de l'argent.

115 Les inscriptions araméennes de Zinjirli (KAI 214 et 215) et de Sfiré (KAI 222) font écho, pour le monde araméen, à des conceptions identiques.