



Typhon et Baal Saphon

Corinne Bonnet

► To cite this version:

Corinne Bonnet. Typhon et Baal Saphon. Phoenicia and the East Mediterranean in the first millennium B.C., Nov 1985, Louvain, Belgique. pp.101-143. hal-02021686

HAL Id: hal-02021686

<https://hal.science/hal-02021686>

Submitted on 16 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

STUDIA PHOENICIA

*Bijdragen van de Interuniversitaire contactgroep
voor Fenicische en Punische studies
(National Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek)*

*Travaux du Groupe de contact interuniversitaire
d'études phéniciennes et puniques
(Fonds National de la Recherche Scientifique)*

Editorial Board

Director: E. LIPÍŃSKI

Secretaries: C. BONNET and E. GUBEL

- Volume I-II : Redt Tyrus / Sauvons Tyr — Histoire phénicienne /
Fenicische geschiedenis.
- Volume III : Phoenicia and its Neighbours.
- Volume IV : Religio Phoenicia.
- Volume V : Phoenicia and the East Mediterranean in the First
Millennium B.C.
- Volume VI : Carthago.
- Volume VII : E. GUBEL, Phoenician Furniture.
- Volume VIII : C. BONNET, Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclys
tyrien.

ORIENTALIA LOVANIENSIA
ANALECTA

22

STUDIA PHOENICIA

V

PHOENICIA AND THE EAST MEDITERRANEAN IN THE FIRST MILLENNIUM B.C.

*Proceedings of the Conference held in Leuven
from the 14th to the 16th of November 1985*

EDITED BY

E. LIPÍŃSKI

*Under the auspices of the Belgian National Fund for Scientific Research,
the 'Ministère de la Communauté Française',
the 'Administratie voor Onderwijs en Permanente Vorming van de Vlaamse Gemeenschap',
and the 'Commissariaat-Generaal voor de Internationale Culturele Samenwerking',
with the assistance of the 'Nationale Loterij'/'Loterie Nationale'*

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN
1987

TYPHON ET BAAL ŠAPHON*

C. BONNET

À la mémoire de M. J. Vermaseren

Dans une récente étude sur les origines orientales du mythe de Typhon, F. Vian affirme: «en tout cas, Šaphon n'est à aucun titre la préfiguration du Typhon grec et le problème de la transposition du nom phénicien ne se pose pas»¹. Je me propose de rouvrir ici le dossier, bien plus fourni que ne le laisse présumer la même étude de F. Vian, et de rassembler les données éparses touchant aux civilisations ougaritique, hittito-hurrite, biblique, phénico-punique, araméenne, égyptienne et gréco-romaine.

Le point de départ de cette recherche est presque «anecdotique». Dans le cadre de ma thèse sur Melqart, j'ai été confrontée à la légende de la mise à mort du dieu tyrien par Typhon, en Libye, suivie de sa résurrection suscitée par le fumet de caillies rôties². J'ai donc entrepris de remonter à la source, aux origines de ce Typhon, mais il n'est pas de recherche linéaire et les pistes se sont diversifiées. Il me semble toutefois qu'Ougarit s'impose comme borne en amont. Par souci d'exhaustivité, il faut toutefois signaler un texte administratif d'Ébla, isolé, donc d'interprétation fort délicate. Un inventaire d'objets est en effet clos par une

* Je tiens à remercier vivement E. Lipiński et P. Xella de la gentillesse qu'ils ont eue de prêter attention à ce travail.

¹ F. VIAN, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, p. 27-37, pour la citation p. 28.

² EUDOXE DE CNIDE fr 284 a Lasserre (= ATHÉNÉE IX 392 D); ZENOBIOS, *Cent.* V 56 (Leutsch Schneidewin I, 143); EUSTATHE, *ad Od.* XI 600. Athénée et Eustathe identifient cet Héraclès comme le fils de Zeus et d'Astéria; or CICÉRON, *De Nat. deor.* III 42 donne la même généalogie pour l'Héraclès tyrien. Zenobios, quant à lui, le qualifie explicitement de «tyrien». Eudoxe de Cnide, qui vécut au IV^e siècle av. J.-C., est l'auteur d'une Γῆς ἱστορία; il a séjourné quelque temps en Égypte où il a recueilli des prêtres locaux diverses traditions. À propos des caillies rôties, M. SZNYCER, *Ougarit*, dans *Dictionnaire des Mythologies*, Paris 1981, p. 226, indique qu'à Ougarit aussi un oiseau rôti semble servir de reconstituant sexuel lorsque le dieu El est frappé d'impuissance. Cf. A. CAQUOT - M. SZNYCER - A. HERDNER, *Textes ougaritiques I, Mythes et légendes* (cité *TOut*), Paris 1974, p. 374, ll. 36-49 (= KTU 1.23, ll. 36-49): «mais la verge d'El s'abaisse, la tension de son membre languit. Alors, il tire un trait vers le ciel, il tire dans le ciel sur un oiseau. Il le plume, le met sur le charbon. El! Comme les femmes sont belles!» (ce motif est répété à plusieurs reprises dans le récit de «La Naissance des dieux»). Il faut aussi garder présent à l'esprit le fait qu'Ortygia, nom dérivé d'ὄρνις, la caille, est un surnom d'Astéria, la mère de l'Héraclès tyrien et un toponyme méditerranéen assez répandu.

indication chronologique: «année au cours de laquelle Mamilum d'Ébla résida à *Ša-pi-nūm*³». Le toponyme semble unique dans la documentation éblaïte, pour autant, bien entendu, que la lecture de G. Pettinato se confirme et que la prononciation retenue, susceptible de varier, soit la bonne. Il paraît très peu probable qu'il s'agisse d'une désignation du Šaphon, puisque *Ša-pi-nūm* s'applique ici à une ville, non à une montagne. Par ailleurs, la vocalisation de la deuxième syllabe semblerait supposer une évolution phonétique déjà accomplie de *ā* en *ō*, ce qui n'est guère concevable à si haute époque.

A. BAAL ŠAPHON

1. *Ougarit*

A. Dans le corpus mythologique⁴

Le Šaphon est la *résidence* de Baal: il y construit son palais, puis envoie un message à Anat et l'invite: «viens, dit-il, et moi je te le dévoilerai sur ma montagne, le divin Šaphon, dans mon sanctuaire, sur la montagne de mon patrimoine, dans le (lieu) plaisant, sur la hauteur majestueuse»⁵. Il est étroitement lié à la *souveraineté* de Baal⁶: dès la mort du dieu, le prétendant à sa succession, le Tyran 'Ahtar, «monte dans les replis du Šaphon. Il s'assied sur le trône du Très Puissant Baal»⁷; puis, s'apercevant de son inaptitude au pouvoir, il exprime ses regrets: «je ne régnerai pas dans les replis du Šaphon»⁸. Et lorsque Mot a provisoirement vaincu Baal, Anat «le remonte dans les replis du Šaphon. Elle le pleure et l'enterre»⁹. Dans *Keret*, la «montagne de Baal» est comparée à une «citadelle sainte, puissante et spacieuse»¹⁰. Mais il

³ G. PETTINATO, *MEE* I, Naples 1979, p. 90, n° 1080 = TM. 75.G.1642. Tous mes remerciements vont au Professeur H. Limet qui a bien voulu me fournir des éclaircissements sur ce texte.

⁴ Cf. l'édition et la traduction française dans *TOu* (op. cit., n. 2).

⁵ *TOu*, p. 166, lignes 26-28 (= *KTU* 1.3, III, 29-31).

⁶ *Ibid.*, p. 169, ligne 45 (= *KTU* 1.3, IV, 1).

⁷ *Ibid.*, p. 257, ligne 57 (= *KTU* 1.6, I, 62).

⁸ *Ibid.*, p. 257, ligne 62 (= *KTU* 1.6, I, 62).

⁹ *Ibid.*, p. 254, ligne 16 (= *KTU* 1.6, I, 16).

¹⁰ *TOu*, p. 550, lignes 6-9 (= *KTU* 1.16, I, 6-9); p. 559, lignes 106-108 (= *KTU* 1.16, II, 45-47). L'interprétation du terme *hl* est cependant conjecturale, selon M. Szymer. P. XELLA, *Gli Ateniati di Dio*, Vérone 1982, p. 174-175, le rend par «rocca», «fortezza», dans le même registre. Il faut rejeter l'interprétation de W. F. ALBRICHT, *Baal-Zephon*, dans *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, p. 1-14, qui y décelait une allusion à un Phénix et associait le dieu à une barque; M. DAHOOD, *Höl «Phoenix» in Job 29:18 and in Ugaritic*, dans *CBQ* 36 (1974), p. 85-88. La bibliographie relative à Baal Šaphon est

n'est pas sûr que l'on puisse en parler comme de l'Olympe ougaritique, car seul Baal, et accessoirement Anat, sur la base des textes mythologiques, y siègent; l'assemblée divine, pour sa part, sous la direction d'El, se réunit sur le mont Luli¹¹. Cependant, Baal représenté, dans le panthéon d'Ougarit, le principe efficient de sorte que le Šaphon, son fief, apparaissait sans doute comme la montagne sacrée par excellence. La postérité du Šaphon, dans les civilisations périphériques, en est un indice majeur.

B. Dans le corpus rituel¹²

La question principale que soulève cette catégorie de documents est l'éclaircissement de la multiplicité des appellations faisant intervenir le Šaphon.

Certes, comme dans les textes littéraires, le Šaphon fait figure de résidence de Baal¹³, mais on rencontre surtout diverses entités divines: *špn*, *il špn*, *b'il špn*, sans compter une *nt špn* et une *ilt špn* qui sont sans doute identiques à la sœur et fidèle alliée de Baal¹⁴.

Dans la liste de dieux *KTU* 1.47, *il špn* vient en tête, suivi de *il'ib*, *il dgn* et, en cinquième position, *b'il špn*, tandis que le *špn* apparaît un peu plus bas¹⁵. Dans un document similaire, la liste *KTU* 1.118, *il špn* est omis: la liste s'ouvre sur *il'ib* et les deux autres noms divins comprenant le Šaphon y figurent bien¹⁶. P. Xella pense pouvoir rétablir cette

considérable, on en retiendra: O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle 1932; C. VIROLLEAUD, *La montagne du Nord dans les poèmes de Ras Shamra*, dans *Babyloniaca* 17 (1937), p. 145-155; R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra — Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament II*, Gembloux-Paris 1945, p. 217-244; W. F. ALBRICHT, art. cit., p. 1-14; E. LIPINSKI, *El's Abode. Mythological Traditions related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia*, dans *OLP* 2 (1971), p. 13-69; R. CLIFFORD, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge Mass. 1972, p. 57-79; *Ras Shamra Parallels II*, Rome 1975; III, Rome 1981; P. VAN ZUILL, *Baal. A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics* (AOAT 10), Neukirchen-Vluyn 1972, p. 332-336; H. Y. PRIEBATTSCH, *Wanderungen und Wandelungen einer Sage. Von Ugarit nach Hellas*, dans *UF* 16 (1984), p. 257-266; J. DE SAVIGNAC, *Le sens du terme šaphon*, *ibid.*, p. 273-278.

¹¹ *TOu*, p. 128, ligne 14 (= *KTU* 1.2, I, 14). E. LIPINSKI, art. cit. (n. 10), p. 43; R. DU MESNIL DU BUISSON, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes hérités de Canaan*, Leyde 1973, p. 204.

¹² L'ouvrage de référence est celui de P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit - I*, Rome 1981 (cit. *TRU*).

¹³ *TRU*, p. 224, ligne 9 (= *KTU* 1.100).

¹⁴ *TRU*, p. 45 ss., ligne 14, 17 (= *KTU* 1.122); p. 55 ss., ligne 17 (= *KTU* 1.46); p. 101 ss., ligne 13 (= *KTU* 1.13); p. 120, ligne 21 (= *KTU* 1.81).

¹⁵ *TRU*, p. 325 ss. (= *KTU*, 1.47).

¹⁶ *Ibid.*, p. 325 ss. (= *KTU*, 1.118).

mention de *'il špn* en tête du règlement du prestigieux sacrifice *dbh* en l'honneur du Šaphon, en raison de l'ordre des destinataires d'offrandes, quasiment calqué sur la liste divine *KTU* 1.47, en tout cas pour les cinq premières divinités, mais cela reste hypothétique¹⁷.

Les hasards de notre documentation ont voulu que l'on dispose, pour *b'l špn* et *špn*, les deux entités que nous comprenons d'emblée, de traductions accadiennes sur lesquelles nous reviendrons¹⁸, mais *'il špn* n'est pas concerné. Il semble qu'il faille rejeter l'interprétation en «El du Šaphon»¹⁹ : restent dès lors deux hypothèses à envisager. À deux reprises dans le poème de *Baal et Anat*²⁰, *'il špn* désigne «le divin Šaphon», c'est-à-dire la montagne considérée comme entité sacrée. Cependant, on comprend mal, alors, ce que représenterait le *špn* des textes rituels et ce qui le différencierait de *'il špn*, d'autant qu'ils figurent ensemble dans les mêmes règlements. On se heurte à une objection du même ordre si l'on considère qu'il s'agit en l'occurrence du dieu du Šaphon par excellence, c'est-à-dire Baal, puisque *'il špn* et *b'l špn* cohabitent à l'intérieur des mêmes textes. Confronté à ce problème, J.-M. de Tarragon, sans exclure la possibilité que *'il špn*, dans la liste divine, soit une ajoutée (ce qui ne résoud pas le problème), le rapproche de *'il'ib* qu'il précède et qui représente une divinité archaïque, ancestrale et anonyme, que les textes accadiens rendent par *DINGIR a-bi*²¹. *'il špn* ne serait-il pas, alors, un hypothétique **DINGIR Ša-pa-nu*, divinité archaïque et anonyme du Šaphon, un génie de la montagne sacrée, fusionné, plus tard, avec Baal? Les textes rituels nous livreraient alors des «strates» chronologiques, des états plus ou moins avancés du panthéon ougaritique, que la mise par écrit aurait figés. L'auteur remarque cependant lui-même que les *textes de la pratique* ne sont peut-être pas les plus indiqués pour renfermer de tels archaïsmes²². Il faut d'ailleurs se demander si ces listes divines traduisent une hiérarchie

¹⁷ *TRU*, p. 91 ss. (= *KTU* 1.148); *contra*, J. F. HEALEY, *The Akkadian «Panthéon» List from Ugarit*, dans *SEL* 2 (1985), p. 115-125.

¹⁸ Cf. *infra*, p. 109-110.

¹⁹ Elle est proposée par R. DU MESNIL DU BUSSON, *op. cit.* (n. 11), p. 21.

²⁰ *TOu*, p. 166, lignes 26-28 (= *KTU* 1.3, III, 29-31); p. 170, lignes 63-64 (= *KTU* 1.3, IV, 19-20).

²¹ J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit* (CRB 19), Paris 1980, p. 149 ss., surtout p. 152-153. Cf. W. G. LAMBERT, *Old Akkadian Ilaba = Ugaritic Ilb?*, dans *UF* 13 (1981), p. 299-301; J. NAVÉH, *Writing Scripts in Seventh-Century B.C.E. Philistia: The New Evidence from Tell Jemmeh*, dans *IEJ* 35 (1985), p. 8-21 et pl. 2, A, présente le sceau portant la mention «appartenant à 'Abd'el'ab».

²² «L'hypothèse fait de toute façon allusion à un stade ancien de l'histoire religieuse...»

dans le panthéon local ou si des préoccupations rituelles, indépendantes de l'importance intrinsèque des divinités, ne s'y reflètent pas aussi, comme le souligne P. Xella²³. Dans cette perspective, les doublets ne sont peut-être pas aussi insolites qu'il n'y paraît. Ne trouve-t-on pas, juxtaposés dans un même texte, Baal Šaphon et Baal d'Ougarit : le même dieu, déterminé par son lieu de culte²⁴? *Špn* est donc évidemment une épithète *locative*; en conséquence de quoi, il n'est pas valide de rechercher l'étymologie de ce terme dans les fonctions du dieu qu'elle accompagne. Les textes accadiens rendent bien Baal Šaphon par «Hadad du Mont Hazi (*hursān ha-zi*)»²⁵. En définitive, l'hypothèse la plus solide est que l'expression *'il špn* désigne «les dieux du Šaphon» comme titre de liste divine — qu'il s'agisse ou non d'une ajoutée postérieure — et J. Healey a raison d'insister sur le fait que ces *'il špn* ne sont jamais objet de culte, donc qu'il s'agit d'une expression générique et non d'une entité divine en soi. Dans cette hypothèse, le Šaphon ne serait plus seulement le terrain propre de Baal, comme l'indiquent les récits mythiques, mais aussi le principal domaine sacré d'Ougarit, le théâtre par excellence des manifestations divines.

De même que le temple d'Ougarit a été exhumé entre 1929 et 1934²⁷, des traces de culte ont été repérées par Cl. Schaeffer au sommet du Djebel el-Aqra', puisque telle est, aujourd'hui unanimement acceptée, l'identification du Mont Šaphon²⁸, préconisée dès 1932 par O. Eissfeldt. Situé à environ 40 km à vol d'oiseau au nord de Ras Shamra, il barre l'horizon nord-syrien. À quelque 1800 mètres d'altitude, un tertre de 55 mètres de diamètre et de 8 mètres de haut, exploré en 1939, s'avéra être,

²³ *TRU*, p. 327.

²⁴ Ils apparaissent ensemble dans *TRU*, p. 49 ss., lignes 9, 10, 11, 16, 29, 33, 34, 35, 36 (= *KTU* 1.109); p. 55 ss., lignes 4, 7, 12, 16 (= *KTU* 1.46); p. 56 ss., lignes 33, 34, 35, 42 (= *KTU* 1.41); p. 70 ss., lignes 27, 36, 37, 38, 46 (= *KTU* p. 1.87); p. 101 ss., lignes 10, 22, 23, 24, 25 (= *KTU* 1.130). Baal Šaphon apparaît en outre dans *TRU*, p. 91 ss., lignes 1, 2, 6, 10, 27, 29 (= *KTU* 1.148), et peut-être dans *TRU*, p. 355 ss., lignes 5-6 (= *RIH* 78/4). Sur cette qualification *locative* de Baal, M. J. MULDER, art. *ba al*, dans *ThWAT* I, Stuttgart 1973, col. 712-713. Le même procédé est utilisé, de nos jours, pour les multiples Vierges du monde chrétien.

²⁵ Cette démarche inadéquate est notamment celle de J. DE SAVIGNAC, art. *cit.* (n. 10), p. 257-266. En ce qui concerne l'orthographe du toponyme Hazi, les documents offrent l'alternative *Ha-zi* ou *Ha-az-zi*.

²⁶ J. F. HEALEY, art. *cit.* (n. 17), p. 115-125.

²⁷ P. XELLA, *La terra di Baal*, Rome 1984, p. 60 ss.; M. YON, *Sanctuaires d'Ougarit, dans Temples et Sanctuaires*, Lyon 1984, p. 37-50.

²⁸ C. F. A. SCHAEFFER, *Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit, neuvième campagne (printemps 1939). Rapport sommaire. XII. Fouilles sur le sommet du Djebel Akra et aux ruines du couvent de Saint-Barlaam*, dans *Syria* 19 (1938), p. 323-327.

en réalité, un amoncellement de cendres et de pierres rougies par des foyers. À deux mètres de profondeur, le sondage avait atteint le niveau hellénistique, mais un violent orage mit prématurément un terme à cette exploration.

C. L'épiphanie de Baal

Dans cette «description poétique»²⁹, Baal apparaît sur sa montagne sacrée pour dispenser la pluie, garantie de fertilité, au peuple d'Ougarit. Le texte est de lecture, donc d'interprétation difficiles. Il semble que, du haut du Šaphon, en proie à un orage, Baal manie la foudre : «sa tête est dans la tempête, dans les cieux». C'est donc sous son aspect de dieu de l'orage que Baal apparaît ; le Šaphon, dont la cime semble régulièrement émerger d'une couronne de denses nuages, est à la fois le berceau et l'instrument de son pouvoir. Trônant sur sa montagne sacrée, Baal est décrit tout puissant, au travers d'une métaphore le fusionnant avec le Šaphon. Rien ne permet toutefois de conférer, sur la base de ce texte, comme le propose B. Margalit³⁰, une connotation cosmique au Šaphon. L'auteur va jusqu'à considérer le Šaphon comme le véritable acteur de l'épiphanie et le siège d'un arbre cosmique touchant le firmament, d'une sorte d'Éden comparable au Dilmun mésopotamien. Les textes n'étaient pas, à notre sens, cette hypothèse, même si effectivement, dans les mythes, la montagne sacrée fait souvent figure d'*axis mundi*.

D. Une lettre du roi d'Ougarit

Cette lettre, du XIV^e siècle av. J.-C., est adressée au pharaon égyptien³¹. Le contenu de l'échange nous importe peu ici, mais les deux dynastes prennent à témoin de leurs engagements leurs dieux nationaux : Baal Šaphon d'une part, Ammon de l'autre. La lecture de cette ligne de la

²⁹ KTU 1.101; E. LIPÍŃSKI, *Épiphanie de Baal-Haddu* RS. 24.245, dans *UF* 3 (1971), p. 81-92; W. H. IRWIN, *The Extended Simile in RS 24.245* *obv.*, dans *UF* 15 (1983), p. 53-58; M. DIETRICH - O. LORETTZ, *Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101)*, dans *UF* 17 (1985), p. 129-146. Dans cet article, que le Professeur O. Lorettz m'a si aimablement communiqué avant sa parution, les différentes interprétations relatives au texte sont passées en revue et une clarification est apportée tant au sens qu'à la portée religieuse du poème. Les auteurs mettent en outre en évidence la possibilité d'un rapprochement entre Baal Šaphon et un serpent (cf. *infra*, p. 136-137).

³⁰ B. MARGALIT, *Welbaum und Weltberg in Ugaritic Literature: Notes and Observations on RS. 24.245*, dans *ZAW* 86 (1974), p. 1-23.

³¹ KTU 2.23; O. EISSFELDT, *Ba'al Šaphon von Ugarit und Amon von Ägypten*, dans *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1968, p. 53-57. Cf. aussi KTU 2.44 (lettre du roi de Byblos [?] au roi d'Ougarit), où Baal Šaphon apparaît à la ligne 10.

lettre a, en réalité, longtemps fait problème. P. Xella a reconstitué l'histoire de ce déchiffrement et a établi, après révision du cliché de la tablette, la lecture suivante : *l.pn.b[il].špn.b'ly*³². Dans ce document officiel, Baal Šaphon apparaît donc bien comme le dieu protecteur du royaume et du roi d'Ougarit, celui qui exprime le mieux, à l'étranger, la spécificité de cette communauté proche-orientale.

E. L'onomastique

Špn intervient naturellement comme élément théophore dans un anthroponyme, *ššpn*, dont le sens précis est cependant incertain³³. Mais évidemment, les anthroponymes formés sur *b'ly* sont, de loin, les plus attestés à Ougarit. Il faut enfin annoncer, car nous y reviendrons ultérieurement, deux noms théophores formés sur l'équivalent hourrite du Šaphon, le *Ḫazi*³⁴.

F. Les monuments figurés

Dans l'aire sacrée de Baal, à Ras Shamra-Ougarit, fut découverte une stèle fragmentaire en grès rouge de type égyptien, dédiée par Mami, le scribe et trésorier du pharaon, au début de la XIX^e Dynastie, à «Seth Sapuna», comme l'indique l'inscription hiéroglyphique³⁵. On y reconnaît sans peine Baal Šaphon, identifié au dieu égyptien Seth, phénomène que nous examinerons à propos de l'implantation du culte de Baal Šaphon en Égypte³⁶. Le dieu est représenté debout, coiffé d'une haute tiare, un sceptre dans la main gauche, devant un autel. Face à lui, un adorant portant un pagne à l'égyptienne.

Enfin, il est bon de rappeler un type particulier d'offrandes à Baal que les fouilles d'Ougarit ont mis au jour³⁷. Je veux parler des nombreuses ancres de pierre, d'un poids variant entre 25 et 600 kilos; certaines avaient été incorporées dans les murs du temple de Baal; d'autres sont en

³² P. XELLA, *Baal Šafon in KTU 2.23. Osservazioni epigrafiche*, à paraître dans *RSF*.

³³ F. GRÖNDHAL, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Rome 1967, p. 189.

³⁴ Cf. *infra*, p. 109-112.

³⁵ *L'édito princeps* est celle de C. F. A. SCHAEFFER, dans *Syria* 12 (1931), p. 10-11 et pl. VI. On a pu considérer que la stèle dite du Baal au foudre représentait, sous les pieds de Baal et sous la forme de deux bandeaux marqués d'une ligne ondulée, le Mont Šaphon, siège du dieu. Cependant, M. YON, *Baal et le roi*, dans *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de Jean Deshayes*, Paris 1985, p. 177-190, surtout p. 180, incline plutôt à y reconnaître une évocation de l'élément aquatique que Baal avait aussi dans ses attributions.

³⁶ Cf. *infra*, p. 120-123.

³⁷ Sur les ancres sacrées : C. DAVARAS, *Une ancre minoenne sacrée?*, dans *BCH* 104 (1980), p. 47-71.

rapport avec des structures funéraires. Elles datent du Bronze Moyen (2100-1650 av. J.-C.) et témoignent du rôle de protecteur de la navigation exercé par Baal³⁸. Le récit de la victoire de Baal sur Yam, représentant des forces chaotiques de l'élément aquatique, est la traduction mythique des attributions marines de Baal. Y aurait-il là un élément éclairant le fait que les Grecs, lorsqu'ils fondèrent une cité au pied du Djebel el-Aqra', sur le site de l'actuelle Râs el-Bassit, la baptisèrent Posideion³⁹? Le Mont Şaphon, d'où Baal dispense également la fertilité, constitue, il est vrai, un remarquable point d'observation sur les régions environnantes et la mer. Baal Şaphon est, en outre, le régulateur des agents atmosphériques qui influencent directement les conditions de navigation. D'une manière générale, d'ailleurs, Baal apparaît comme le champion de l'ordre face au chaos, personnalisé par Yam et Mot qu'il affronte et parvient à redimensionner, affirmant du même coup sa souveraineté également sur l'au-delà⁴⁰.

G. L'étymologie

L'hypothèse, à nos yeux, la mieux argumentée consiste à rattacher le Şaphon à une racine *šph*, signifiant «observer»⁴¹. Le Djebel el-Aqra' est en effet une cime dominant toute la région et fournissant un point de vue exceptionnel; ensuite, son équivalent hourrite, *ḥuẓi*, pourrait se rattacher à une racine au sens apparenté et, dans la mythologie hourrite, le Mont Ḥazi est précisément l'endroit d'où l'on voit le monstre Ullikummi⁴².

D'autres hypothèses rattachent plutôt le Şaphon à l'hébreu *šāpan*, «cacher», pour désigner une région obscure ou obscurcie par le vent⁴³, ou encore au verbe hébraïque *šāp*, «flotter», de sorte que Baal Şaphon serait le «dieu flottant», par référence à ses fonctions marines⁴⁴.

J. de Saviagnac, dans deux études sur le sujet⁴⁵, considère que Baal

³⁸ Pour la survivance de ce symbolisme, cf. *infra*, p. 131-132.

³⁹ HÉRODOTE III 91.

⁴⁰ P. XELLA, *Les mythologies du Proche-Orient ancien d'après les découvertes récentes*, dans *ÉtCI* 53 (1985), p. 311-329.

⁴¹ J. DE SAVIGNAC, *Étude sur l'équivalence Baal-Seih-Typhon-Şaphon*, dans *La Nouvelle Clio* 5 (1953), p. 216-221; E. LIPINSKI, *art. cit.* (n. 10), p. 58-64; M. C. ASTOUR, dans *Ras Shamra Parallels II*, Rome 1975, p. 318-324; C. GRAVE, *The Etymology of North-West Semitic šāpanu*, dans *UF* 12 (1980), p. 221-230; H. Y. PRIEBATSCHE, *art. cit.* (n. 10); J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 10).

⁴² Cf. *infra*, p. 111, 140 et C. GRAVE, *art. cit.* (n. 41), p. 224-225.

⁴³ Cf. R. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.* (n. 11), p. 47, n. 6, qui parle de «nuée ténébreuse».

⁴⁴ E. LIPINSKI, *art. cit.* (n. 10).

⁴⁵ J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 10 et 41).

Şaphon servit à désigner la montagne, et non l'inverse — ce qui nous paraît indéfendable⁴⁶ —; dans cette perspective, il cherche à expliquer le terme Şaphon par les caractères propres du dieu, maître d'un vent chargé de pluies et d'éclairs, dérivant de *šāpan*, «cacher».

La chaîne sémantique du Şaphon se complice du fait que ses attestations vétéro-testamentaires révèlent un sens à l'évidence dérivé, celui de «nord». Certains sont cependant enclins à y chercher le sens premier. Ainsi C. Grave, sur la base de textes d'El Amarna, considère que le Şaphon est, originellement, le vent du nord, puis par extension le nord, la région montagneuse située au nord et, enfin, comme *pars pro toto*, le Mont Şaphon⁴⁷. Baal Şaphon, pour sa part, serait le dieu du ciel clair, nettoyé par le vent du nord, d'où, aussi, son patronage de la navigation.

Nous continuons, pour notre part, à considérer Şaphon comme une épithète *locative* de Baal et à nous interroger sur la validité de la démarche qui consiste à prendre les archives égyptiennes pour un cellier du sens originel du Şaphon. Ne serait-il pas plus raisonnable de considérer que le Mont Şaphon, au sens d'«observatoire», était situé au nord pour les Hébreux, eux mêmes qui désignaient, conformément à une logique identique, le sud par le terme *negeb*? Le sens «nord» serait donc plutôt secondaire, lié aux peuples vivant au sud d'Ougarit auxquels n'échappaient sans doute pas la charge mythologique de cette désignation⁴⁸.

H. L'interprétation par le Ḥazi hittito-hourrite

Avant de quitter la documentation ougaritique, il reste à envisager les textes bilingues, qui nous fournissent une première clé, d'un grand intérêt, vers d'autres univers.

Dans les version accadiennes, Baal Şaphon est rendu par *ʿadad be-el ḥuršan ḥa-zi*⁴⁹. L'identité Hadad-Baal est logique: l'un et l'autre

⁴⁶ Tout indique en effet, et notamment la traduction accadienne, que *špn* est une épithète *locative*: c'est le Baal du Mont Şaphon.

⁴⁷ C. GRAVE, *art. cit.* (n. 41), et la réponse à cet article par J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 10).

⁴⁸ J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 41), estime que le Mont Hermon est plus proche et plus élevé, et que le Mont Şaphon n'est pas visible de Palestine. Mais il est clair que, dans la Bible, il véhicule bien plus qu'un point de repère purement géographique, ce que néglige l'auteur.

⁴⁹ J. NOUGAYROL, *Le panthéon d'Ougarit*, dans *Ugaritica V*, Paris 1968, p. 42 ss. (*PRU* III, p. 70 = *RS* 16.276, 21; p. 76 = *RS* 16.144, 12; p. 84 = *RS* 16.157, 27; p. 108 = *RS* 16.238, 18; *PRU* IV, p. 257); M. DIETRICH - O. LOREITZ, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I)*, dans *UF* 13 (1981), p. 63-100, surtout p. 67; J.-F. HEALEY, *art. cit.* (n. 17), p. 115-125.

constituent des manifestations typiques du dieu oriental de l'orage. Ce Hadad du Mont Hazi, c'est-à-dire Baal Šaphon, est invoqué au XIII^e siècle av. J.-C. à Ougarit par Tudhaliya IV, dans le cadre d'un accord de portée internationale⁵⁰.

Le Šaphon, pour sa part, est traduit *ḥuršan ḥa-zi* indiquant bien la sacralité de la montagne comme telle, mais sans doute en raison de son rapport à Baal⁵¹. Les annales assyriennes du VIII^e siècle av. J.-C. connaissent aussi un *Ba-li-ša-pu-na*, massif montagneux apparemment plus vaste que le Šaphon⁵². Le Hazi est une divinité hourrite bien connue⁵³. Il s'agit d'une montagne sacrée, généralement associée au Mont Namni⁵⁴. Sur les bas-reliefs de Yazılıkaya, le dieu hittite de l'orage, Teshub, repose sur deux divinités-montagnes, l'échine courbée, dans lesquelles on a reconnu la paire Hazi-Namni⁵⁵. Elles sont aussi associées à Šerri et Hurri, les taureaux sacrés du dieu de l'orage⁵⁶. Diverses tablettes de Boghazköy font allusion à un rituel local adressé au Hazi, qui figure en outre souvent comme garant des traités hittites⁵⁷. Sa nature évidente de *montagne divinisée* fournit certainement une indication importante du biais par lequel il convient d'aborder le problème du statut et de l'étymologie du Šaphon⁵⁸.

⁵⁰ PRU IV, p. 137, RS 18.06+17.367.

⁵¹ J. NOUGAYROL, *op. cit.* (n. 49), p. 42 ss.

⁵² P. ROST, *Keilschrifttexte Tiglat-Pileers III.*, Leipzig 1893, vol. I, p. 20-21, ligne 127; vol. II, pl. XXI, ligne 6; A. G. LIE, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria I. The Annals*, Paris 1929, p. 38-39, ligne 230. Dès les inscriptions royales d'Adad-Nirari II, au X^e siècle av. J.-C., apparaît une URU *ša-pa-(a)-nu/i*: S. PARPOLA, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1970, p. 304. Sur la variation de finale *-u/-i* à Ougarit, cf. E. LIPINSKI, *art. cit.* (n. 10), p. 61.

⁵³ À son sujet: E. LAROCHE, *Recherche sur les noms des dieux hittites*, Paris 1947; E. VON SCHULER, *art. Hazi*, dans H. W. HAUSSIG (éd.), *Wörterbuch der Mythologie* 1/1 Stuttgart 1965, p. 171-172; H. GONNET, *Les montagnes d'Asie Mineure d'après les textes hittites*, dans RHA 26 (1968), p. 146-147; W. RÖLLIG, *art. Hazi*, dans RLA IV, Berlin-New York 1972-75, p. 241-242; G. F. DEL MONTE - J. TISCHLER, *Repertoire géographique des textes cunéiformes*, 6. *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Wiesbaden 1975, p. 106-107; E. LAROCHE, *Glossaire de la langue hourrite II*, dans RHA 35 (1977), p. 100; V. HAAS, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz am Rhein 1982, p. 115-125.

⁵⁴ R. CLIFFORD, *op. cit.* (n. 10), p. 32, insiste sur la distinction entre le Namni (*Na-am-ni*) et le mont Amanus (*Ha-ma-nu*) que les sources n'identifient nullement. Cette identification, retenue par certains modernes, est tenue pour incertaine par H. GONNET, *art. cit.* (n. 53), et E. LAROCHE, *art. cit.* (n. 53), p. 178.

⁵⁵ M. RIEMSCHEIDER, *Le monde des Hittites*, Paris, 1955, p. 64, pl. 34.

⁵⁶ H. GONNET, *art. cit.* (n. 50). Sur cette base, P. MERLAT, *Observations sur les Castores Dolichéniens*, dans Syria 28 (1951), p. 229-249, en fait les antécédents possibles des acolytes de Jupiter Dolichenus.

⁵⁷ Pour les références, cf. G. F. DEL MONTE - J. TISCHLER, *op. cit.* (n. 53), p. 106-107.

⁵⁸ À notre avis, le Šaphon, comme le Hazi, est une montagne sacrée, qui donna ensuite

Enfin, le Hazi apparaît dans le mythe hourrite de Kumarbi, dans le cadre de la Geste d'Ullikummi, puisque c'est de son sommet que Teshub aperçoit le monstre de diorite, vivant dans la mer et suscité par son père Kumarbi pour le venger après la perte de sa souveraineté⁵⁹. Il est primordial de ne pas négliger la dimension mythique du Hazi, qui l'apparente plus intimement au Šaphon. Ils sont tous deux le cadre, pour ainsi dire, d'épisodes agonistiques entre un dieu de l'orage, Baal ou Teshub, et un adversaire «anormal», Yam, Lotan, Tannin ou Ullikummi. Leur possible signification originelle, «point d'où l'on voit», et une fonction similaire dans leurs mythologies respectives rapprochent donc parfaitement le Šaphon et le Hazi.

Cela étant clarifié, il est nécessaire de revenir un moment à Ougarit. On y découvre sans surprise des noms théophores formés sur Hazi, comme on en trouve aussi à Alalah⁶⁰. Mais surtout, il faut envisager une hypothèse d'E. Laroche qui reconnaît, dans le *b'l ḥlb* ou *tḥb ḥlbg* des textes ougaritiques, notre Baal Šaphon⁶¹. Cinq documents mentionnent en effet une *ḥlb* ou *ḥlp*, toponyme fort commun signifiant «la blanche», dont l'exemple le plus fameux est l'Alep de Syrie du Nord qui fut précisément un important centre du culte de Teshub⁶². Cependant, deux textes permettent de localiser une «Alep» sur le Šaphon ou à proximité⁶³: ils mentionnent une *Ḥalpa hur-sag Hazi* pour l'un, une *Ḥlb-špn*, pour l'autre. Or, dans le passage en hourrite du rituel *dbḥ* en l'honneur du Šaphon, figurent l'épithète *ḥlbg*, «de Alep», et, un peu plus bas dans le texte, la mention de *b'l ḥlb*⁶⁴.

L'objection formulée à l'hypothèse de Laroche, selon lequel donc il s'agirait de Baal Šaphon, a trait au fait que le même texte cite aussi *b'l špn* et que dans le document RS 26.142, de la même façon, *ʿadad ḥal-pi* son nom à Baal Šaphon. C'est donc à l'oronyme qu'il faut chercher une étymologie valide et non à l'épithète qui en dérive.

⁵⁹ H. G. GÜTERBOCK, *Kumarbi*, Zürich-New York 1946, p. 19, 70-72, 92, 100; Id., *art. Kumarbi*, dans RLA VI, Berlin-New York 1983, p. 324-330.

⁶⁰ F. GRÖNDHAL, *op. cit.* (n. 33); EN-ḥa-zi (PRU IV, p. 201 = RS 18.02, 6); *ḥa-zi-ya* (PRU III, p. 169 = RS 16.145, 21); à Alalah: J. NOUGAYROL, *op. cit.* (n. 49), p. 51.

⁶¹ E. LAROCHE, *Documents hourrites de Ras Shamra*, dans *Ugaritica V*, Paris 1968, p. 518 ss.; Id., *Glossaire de la langue hourrite I*, dans RHA 34 (1976), p. 90. Du même avis, P. BORDREUIL, *Arrou Gourou et Šapanou: circonscriptions administratives et géographie mythique du royaume d'Ougarit*, dans Syria 61 (1984), p. 1-10, en particulier p. 8 ss.

⁶² *Ibid.* Sur ce dieu: H. KLENGEL, *Der Wettergott von Ḥalah*, dans JCS 19 (1965), p. 87-93.

⁶³ RS 11.830 et RS 11.716. Cf. *Ugaritica V*, Paris 1968, p. 684 ss.

⁶⁴ TRU, p. 91 ss., lignes 13 et 26 (= KTU 1.148). Ce *b'l ḥlb* apparaît aussi dans TRU, p. 49 ss., ligne 16 (= KTU 1.109); p. 101 ss., ligne 11 (= KTU 1.130); p. 136 ss., ligne 7 (= KTU 1.134).

côtoie *'adad ha-zi'*⁶⁵. La mention, dans la traduction hourrite d'une liste divine ougaritique perdue, d'un *ṭib ḥlbḡ*, en troisième position, n'apporte guère d'élément décisif⁶⁶. Nous avons pu nous rendre compte qu'un même dieu peut figurer, selon les exigences du rituel, à plusieurs reprises dans une seule énumération, et à fortiori s'il est pourvu d'épithètes locales différentes. Le rituel semble en outre répondre à des exigences immédiates liées au cadre géographique du royaume d'Ougarit. L'hypothèse d'E. Laroche ne peut donc, à notre sens, être écartée aussi promptement : il n'est pas exclu que l'Alep du Šaphon ait été, comme Ougarit-ville, le centre d'un sanctuaire et le lieu d'un rituel particulier destiné à Baal.

2. L'Univers biblique⁶⁷

Le *špn* apparaît dans l'Ancien Testament, avec la vocalisation *šepōn* ou *šāpōn*, comme en témoigne aussi la transcription de la Septante en *σεφών* ou *σεπφών*. Ce terme désigne d'abord une localité de la tribu de Gad⁶⁸, mais aussi, sous la forme *Ba'al šepōn*, un toponyme égyptien sur lequel nous reviendrons, demeuré connu comme lieu de campement indiqué par Dieu à Moïse, lors de l'Exode⁶⁹. Il témoigne de l'implantation en Égypte du culte de Baal Šaphon, qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur. Šaphon est aussi présent dans l'onomastique d'Israël. La Bible connaît plusieurs Sophonie dont le plus illustre est le prophète du VII^e siècle av. J.-C.⁷⁰. Le même nom figure sur une empreinte hébraïque découverte à Lakish,

⁶⁵ A. HERDNER, *Nouveaux textes alphabétiques de Ras-Shamra. Liste de dieux*, dans *Ugaritica* VII, Paris 1978, p. 1 ss., surtout p. 19, n. 69; J. MILIK, *ibid.*, p. 135.

⁶⁶ E. LAROCHE, *op. cit.* (n. 58), p. 520 : il s'agit du Corpus 166.

⁶⁷ Voir, en particulier, O. EISSFELDT, *op. cit.* (n. 10); A. LAUHA, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, t. XLIX), Helsinki 1944; R. DE LANGHE, *op. cit.* (n. 10), p. 217-244; W. F. ALBRIGHT, *art. cit.* (n. 10); J. DE SAVIGNAC, *Note sur le sens du terme šaphōn dans quelques passages de la Bible*, dans *VT* 3 (1953), p. 95-96; M. J. MULDER, *Ba'al in het Oude Testament*, 's Gravenhage 1962; R. CLIFFORD, *op. cit.* (n. 10); *Ras Shamra Parallels II*, Rome 1975; III, Rome 1981; J. DAY, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the old Testament*, Cambridge 1985.

⁶⁸ *Gen.* 46,16; *Nombres* 26,15; *Juges* 12,1; *Josué* 13,27. Sur sa localisation R. CLIFFORD, *op. cit.* (n. 10), p. 136 s.; A. LEMAIRE, *Galaad et Makir*, dans *VT* 31 (1981), p. 38-61, surtout p. 56.

⁶⁹ *Exode* 14,2 et 9; *Nombres* 33,7. Cf. *infra*, p. 123.

⁷⁰ *Jérémie* 21,1; 26,24; 37,3; 52,24; *II Rois* 25,18; *I Chr.* 6,21; *Zacharie* 10,14. Cf. G. B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londres 1896; M. LIDZBARSKI, *Ephe-meris für semitische Epigraphik* III, Giessen 1915, p. 258; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, p. 178; L. SABOTTKA, *Zephania. Versuch einer Neubearbeitung mit philologischem Kommentar*, Rome 1972, p. 1-3.

dans le niveau de la fin de l'âge du Fer⁷¹. Cet anthroponyme signifie sûrement *špn yḥ*, soit «Šaphon est Yahvé», comme en témoigne le Σοφονίας de la Septante dont la vocalisation rappelle l'anthroponyme punique *Sophonibaal*. Toutefois, dans un second temps, à une époque où le rapprochement entre le dieu cananéen et le dieu d'Israël n'était plus perçu, le nom fut réinterprété sur la base de l'autre sens de la racine *špn* : «cacher», soit «Yahvé cache, protège»⁷².

Mais le Šaphon est avant tout, dans l'Ancien Testament, la désignation traditionnelle du nord⁷³. Le Djebel el-Aqra' constitue en effet une barrière septentrionale et son arrière-plan mythologique convient bien au nord, souvent chargé de références merveilleuses. On aurait donc affaire, selon la reconstruction que nous avons défendue précédemment, à un sens dérivé⁷⁴.

Plus intéressants et plus délicats sont les passages où le terme Šaphon renvoie plus ou moins explicitement au Mont Šaphon ou à son Baal, exécuté de l'Ancien Testament.

Dans son oracle contre Babylone, Isaïe invective le souverain orgueilleux en ces termes : «Toi qui disais : je monterai aux cieux, plus haut que les étoiles d'El, je dresserai mon trône; je siégerai sur la montagne de l'assemblée, à l'extrême cime du Šaphon; je monterai sur les hauteurs des nues; je me ferai l'égal d'Elyon»⁷⁵. Bien des traductions rendent *špn* par son sens traditionnel de «nord», à commencer par la Septante et la Vulgate, mais les exégètes modernes ont bien mis en évidence la trame cananéenne du motif⁷⁶. Isaïe ne dit-il pas au verset précédent, au même

⁷¹ Y. AHARONI, *Chronique archéologique. Lakish*, dans *RB* 75 (1969), p. 402.

⁷² L. SABOTTKA, *op. cit.* (n. 70), p. 1-3. On peut en outre remarquer que le père du prophète porte le nom de Kushi, qui signifie «Éthiopien», «Nubien». Cet anthroponyme pourrait peut-être trahir une origine égyptienne de la famille de Sophonie et, dans cette hypothèse, il faudrait plutôt rattacher l'élément théophore de son nom au Šaphon du Sud. Nous verrons en effet que la région du Lac Sirbonis, de Péluse et de Tahpianhès (dont le nom rappelle aussi la Nubie) rendait un culte à Baal Šaphon. Mais E. LIPINSKI, dans son compte rendu de l'ouvrage de A. S. KAPELRUP, *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas*, Oslo-Bergen-Tromsø 1975, dans *VT* 25 (1975), p. 688-691, a bien montré que le nom de Kushi est aussi attesté pour des Araméens et des Phéniciens ayant des relations commerciales avec l'Égypte ou ayant participé à des campagnes assyriennes dans ce pays. On ne peut donc rien en déduire de sûr quant à l'origine de Sophonie.

⁷³ Voir, par exemple, *Jérémie* 6,1. Pour un recensement, consulter A. LAUHA, *op. cit.* (n. 67).

⁷⁴ Telle est la thèse défendue par E. LIPINSKI, *art. cit.* (n. 10), et R. CLIFFORD, *op. cit.* (n. 10), entre autres.

⁷⁵ *Isaïe* 14,12-15.

⁷⁶ P. GRELOT, *Isaïe XIV, 12-15 et son arrière-plan mythologique*, dans *RHR* 149 (1956), p. 18-48; J. MACKAY, *Helel and the Dawn Goddess*, dans *VT* 20 (1970), p. 451-464; P. C. CRAIGIE, *Helel, Athar and Phaeton* (*Jes.* 14. 12-15), dans *ZAW* 85 (1973), p. 223-225;

personnage: «Ta Majesté a dû descendre sous terre ... Comment es-tu tombé du ciel, Helel, fils de Šahar?»⁷⁷. Les allusions sont multiples, pas toujours parfaitement lumineuses, mais les faisceaux convergent.

Le roi apostrophé a voulu s'égaliser à Baal Šaphon, régulièrement appelé «chevaucheur de nuées», lui dont la dimension dynastique est évidente. L'expression *b⁶yark⁶tē šāpōn* semble faire écho à la formule ougaritique *šrt špn*, les «replis du Šaphon». La déchéance du roi impie se traduit par la chute vertigineuse d'un personnage, Helel, fils de Šahar, en qui certains ont cru pouvoir reconnaître Athtar⁷⁸, celui-là même qui, profitant de l'éclipse momentanée de Baal, tenta vainement d'établir sa royauté sur le Šaphon. Il constituerait en somme, pour Isaïe, le prototype du roi raté, déchu. Cependant, Athtar est généralement qualifié de fils d'El et les arguments avancés par les tenants de cette identification, comme l'interprétation de son épithète de «terrible» en «lumineux», ne convainquent pas. Seules les déesses Kotharôt sont invoquées comme filles de Helel⁷⁹, la vraisemblable personification du croissant lunaire⁸⁰.

On notera enfin que l'image du Šaphon a été quelque peu gauchie. On a le sentiment que, dans le passage d'Isaïe, se superposent des traits empruntés à El et à Baal et que le Šaphon fait un peu figure d'Olympe cananéen, ce qu'il n'est pas vraiment à l'origine. Il continue de symboliser la souveraineté, mais par suite de la focalisation de l'intérêt répulsif d'Israël pour Baal, il a été surdimensionné.

Dans un tout autre passage, Job lance à son Dieu des paroles qui ne sont pas exemptes de rancœur⁸¹:

«C'est lui qui étend le *špn* sur le vide,
qui suspend la terre sur le néant,
qui stocke les eaux dans ses nuages
sans que la nuée crève sous elles,
qui dérobe la vue de son trône
en étendant sur lui sa nuée ...

O. LORETZ, *Der Kanaanäische-biblische Mythos von Sturz des Šahar-Sohnes Hēlēl* (Jes. 14, 12-15), dans *UF* 8 (1976), p. 133-136; J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'Apocalypse, Isaïe I-XXXV*, I, Paris 1977.

⁷⁷ *Isaïe*, 14, 11-12.

⁷⁸ P. XELLA, *Il mito di Šīr et Šīm. Saggio sulla mitologia ugaritica*, Rome 1973, p. 108.

⁷⁹ *Tou*, p. 392, ligne 6 (= *KTU* 1.24, 6); p. 425, lignes 26-27 (= *KTU* 1.17, II, 26-27): «Kotharôt, filles de Hīlal, les hirondelles».

⁸⁰ A. CAQUOT, dans *Syria* 17 (1936), p. 214.

⁸¹ *Job* 26, 7-13 Cf. R. DE LANGHE, *op. cit.* (n. 10); O. MOWAN, *Quatuor montes sacri in Ps. 89, 13?*, dans *Verbum Domini* 41 (1963), p. 11-20; J. M. ROBERTS, *Šāpōn in Job 26.4*, dans *Biblica* 56 (1975), p. 554-557.

Par sa force, il a fendu l'Océan,
par son intelligence, il a brisé le Rahab.
Son souffle a balayé les cieux,
sa main a transpercé le serpent fuyard».

On peut sans doute admettre, avec J. J. M. Roberts, que le sens «nord» ne convient pas, la valeur cosmique de ce point cardinal n'étant effectivement pas documentée. Certains exégètes conçoivent ce passage comme une sorte de genèse, décrivant sommairement les principales créations de Dieu: la terre, les eaux et le ciel que désignerait le Šaphon. Mais ce sens n'est pas véritablement attesté et résulterait d'une dérivation sémantique hypothétique: nord → vent du nord → vent chargé de pluie → ciel pluvieux.

Nous serions plus enclin à considérer, après Roberts, que le Šaphon désigne ici la montagne sacrée que Job décrit poétiquement comme une cime transperçant les nuages et apparemment suspendue dans les airs. D'ailleurs, Yahvé, qui dissimule son trône dans les mêmes nuées, apparaît comme le maître des éléments aquatiques et de ses suppôts monstrueux, tout comme Baal subjugué Yam et ses auxiliaires. Yahvé est donc l'héritier de la mythologie du Baal cananéen et le Šaphon participe à cette évolution.

De la même façon, un passage du *Psaume* 89 a donné lieu à diverses interprétations en rapport avec le Šaphon⁸². S'adressant à Yahvé, l'orant affirme (verset 13):

«Tu as créé *šāpōn w⁶yāmīn*

Tabor et Hermon se réjouissent de ta présence».

À une traduction des deux termes intéressants par «le nord et le sud», qui rompt le parallélisme avec la seconde partie du verset, W. F. Albright préférerait déjà la traduction «Šaphon et Amanus» que M. Dahood, notamment, fait sienne. La création serait alors résumée par quatre oronymes majeurs du Proche-Orient. Dans cette hypothèse, le terme *ymn* demanderait à être corrigé en *im* ou plutôt *hmn*. Cependant, J. de Saviagnac, sur la base de la traduction de la Septante en *θάλασσιν*, propose plutôt de corriger en *ymn*, «les mers»⁸³. L'ensemble serait alors

⁸² O. MOWAN, *art. cit.* (n. 81), p. 11-20; M. DAHOOD, *Psalms* II, New York 1968, p. 314.

⁸³ J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 67), p. 95-96. Quoi qu'il en soit de ce problème précis, ce passage infirme, à nos yeux, l'hypothèse que tend à défendre B. Margalit (lors de sa conférence à la K.U.L., le 12 février 1986), selon laquelle originellement le terme Šaphon désignait le Mont Hermon et ne fut qu'ensuite transféré au Djebel el-Aqra. On aurait alors un doublet inexplicable dans le *Psaume* qui nous occupe, comme d'ailleurs dans un passage d'Eusèbe, examiné ci-dessous p. 117, qui mentionne le Kasios et l'Antiliban.

à comprendre: «tu as créé le ciel nuageux et la mer», ce qui repose toujours sur la même interprétation hasardeuse du terme *špn*.

Il est évidemment tentant, étant donné le parallélisme avec la deuxième partie du verset, d'y reconnaître deux montagnes. Nous avons vu que dans la documentation hittito-hourrite, le Hazi fait couple avec le Namni. L'interprétation du Namni comme l'Amanus semble cependant fort incertaine, nous privant ainsi d'un antécédent au texte biblique. On peut, par contre, anticiper sur les attestations phéniciennes du Šaphon, parmi lesquelles on compte une amulette, sans doute du VI^e siècle av. J.-C., dédiée à Baal Šaphon et à Baal Hamon, le Baal de l'Amanus⁸⁴. Le couple Šaphon-Amanus n'est donc pas sans parallèle.

Une autre solution peut venir des textes bibliques parallèles. Divers passages vétéro-testamentaires utilisent en effet le cliché de la création des quatre points cardinaux par Yahvé, ainsi chez *Isaïe* 49,12 ou dans le *Psaume* 107,3. Or, *špn* est régulièrement associé à *yam*, de sorte qu'on se trouverait en présence d'une expression stéréotypée, certes amputée d'une partie importante, celle qui crée le parallélisme, mais néanmoins identifiable. Le Šaphon serait alors, dans ce Psaume, un point cardinal. Un autre Psaume (*Ps.* 48, 2-3) ne suscite aucune hésitation⁸⁵:

«Il est grand le Seigneur, il est comblé de louanges, dans la ville de notre Dieu, sa montagne sainte. Belle et altière, elle réjouit toute la terre.

Le Šaphon, c'est la montagne de Sion, la cité du grand roi».

Ainsi donc, de siège de la royauté de Baal, le Šaphon c'est métamorphosé en montagne sainte de Yahvé: il ne s'est pas désacralisé, mais a été récupéré par le monde yahviste et ce n'est pas le moindre indice de son rayonnement persistant. Du reste, un papyrus d'Égypte, en langue araméenne et en écriture démotique, daté du II^e siècle av. J.-C., conserve une version paganiée du *Psaume* 20 où le Šaphon a pris la place de Sion et Horus-Baal, celle de Yahvé⁸⁶.

3. Le monde phénico-punique

Même si la portée historique de la traditionnelle rupture de 1200 av. J.-C. doit être estimée avec beaucoup de nuance⁸⁷, il faut aussi,

⁸⁴ Édité par P. BORDREUIL dans *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, p. 82-86.

⁸⁵ *Psaumes* 48,2-3; M. DAHOOD, *Psalms* I, New York 1966, p. 289-294; J. DAY, *op. cit.* (n. 67), p. 132.

⁸⁶ C. F. NIMS - R. C. STEINER, *A Paganized Version of Psalm 20: 2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script*, dans *JAOS* 103 (1983), p. 261-274.

⁸⁷ À ce sujet, C. BAURAIN, *Portées chronologique et géographique du terme phénicien*, dans *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, p. 7-28.

évidemment, évaluer avec clairvoyance le fossé chronologique qui sépare les attestations ougaritiques de Baal Šaphon, au II^e millénaire, de sa réapparition, à Tyr, au VII^e siècle av. J.-C.

Une continuité de fond transparaît dans un texte d'Eusèbe de Césarée qui puise à l'«Histoire phénicienne» de Philon de Byblos dont les sources demeurent problématiques⁸⁸. Dans sa théogonie, il mentionne quatre montagnes sacrées: le Casios, le Liban, l'Antiliban et le Brathy. Or, le Casios est la version grecque du Hazi, c'est-à-dire du Šaphon; il conserve donc son caractère de montagne sacrée, insérée dans un contexte mythique.

Baal Šaphon intervient, au VII^e siècle av. J.-C., dans le traité passé entre le roi de Tyr, Baal, et le souverain assyrien, Asarhaddon. G. Pettinato propose d'en dater la conclusion des années 675-671⁸⁹. Pour la partie phénicienne figurent comme garants de l'accord, au second rang, une triade composée de Baal-Shamim, Baal-Malage et Baal-Šaphon. Il leur incombera, en cas de félonie, de «susciter un vent mauvais contre vos bateaux, qui détruise leurs amarrages, déracine leurs pieux, de susciter une vague gigantesque qui les coule au fond de la mer, une tempête furieuse qui [s'abatte] sur ...».

Les trois divinités font donc figure de maîtres des éléments ouraniens et aquatiques, de protecteurs de la navigation; ce en quoi le Baal Šaphon de Tyr conserve le même profil que son homologue d'Ougarit. On peut remarquer, d'ailleurs, qu'à la même époque, en 660 av. J.-C., l'éponyme assyrien porte le nom de *Giri-ša-pu-nu* (etc.)⁹⁰.

La vénération de Baal Šaphon à Tyr est en outre documentée par l'amulette récemment publiée par P. Bordreuil⁹¹. Cette minuscule plaque de lapis-lazuli, provenant de la région de Tyr et pouvant être portée autour du cou, porte une inscription au recto et au verso, répartie sur cinq lignes: «À Baal Hamon et à Baal Šaphon pour qu'ils me bénissent vraiment».

⁸⁸ EUSÈBE, *Prép. évang.* I 10, 9. Cf. A. I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary* (ÉPRO 89), Leyde 1981, p. 153-155. Sur l'identification du Brathy, E. LIPINSKI, *art. cit.* (n. 10), p. 59.

⁸⁹ R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (Afo, Beiheft 9), Graz 1956, p. 107-109; G. PETTINATO, *I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del «Trattato tra Asarhaddon e Baal»*, dans *RSF* 3 (1975), p. 145-160.

⁹⁰ R. ZADOK, *Phoenicians, Philistines and Moabites in Mesopotamia*, dans *BASOR* 230 (1978), p. 57-65, en particulier p. 58. Cf. aussi K. L. TALLQVIST, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1914, p. 81 et aussi p. 205 un certain *ša-pa-nu*, connu par un document de Ninive de 679 av. J.-C.

⁹¹ P. BORDREUIL, *Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Šaphon à Tyr*, dans *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, p. 77-86 (voir p. 82-86).

Son éditeur la date approximativement, faute de contexte archéologique, du VI^e siècle av. J.-C. Nous nous démarquons cependant de son interprétation historico-religieuse du document. P. Bordreuil rattache en effet le Baal Šaphon de Tyr à celui d'une cité d'Égypte Tahpanhès, dont il dirige le panthéon et qui n'est en réalité, comme nous allons le voir, qu'une succursale du culte proche-oriental. Il propose ensuite de considérer Baal Hamon, que son nom rattache à l'Amanus, comme la borne septentrionale de la Méditerranée et Baal Šaphon, dont le centre du culte serait aux confins de l'Égypte, comme la borne méridionale. C'est un audacieux renversement de la tradition sémitique qui avait choisi le Šaphon comme désignation du nord, ne se trompant pas sur la primauté du culte syro-palestinien.

L'association Baal Hamon - Baal Šaphon sur cette amulette renvoie plutôt à la Syrie, peut-être comme pays d'origine du propriétaire de l'objet, à moins que le rapprochement n'ait une base fonctionnelle que notre ignorance de la nature originelle de Baal Hamon nous interdit de mieux appréhender.

Pour retrouver Baal Šaphon dans le monde phénico-punique, il faut faire un bond considérable dans le temps et l'espace. Il réapparaît à la fin du III^e siècle av. J.-C. en tête du célèbre Tarif de Marseille⁹². Découvert en deux fragments en 1844 dans le port de Marseille, ce tarif rituel provient très certainement de Carthage, ce type de documents étant typiquement punique⁹³. La lecture la plus probable de la première ligne, qui précède le tarif des offrandes, est : *bt b'l špñ*, « temple de Baal Šaphon ». Il existait donc à Carthage un temple de Baal Šaphon où l'inscription était exposée. La localisation de ce sanctuaire est pour l'instant impossible à préciser.

Avant d'examiner le témoignage de l'anthroponymie, on ne peut manquer de s'interroger sur l'extrême discrétion de Baal Šaphon dans le monde phénico-punique, même si l'on tient compte de la sélection documentaire. Certes, son nom même le désigne comme un « rescapé » de la civilisation syrienne du II^e millénaire, mais sans doute peut-on penser que le processus de diversification du polythéisme phénico-punique a multiplié les instances susceptibles d'exercer telle ou telle prérogative jadis concentrée dans les mains de Baal. Baal Shamim est un dieu ouranien, Melqart un dieu poliade et dynastique, teinté d'attributions en

rapport avec la navigation et l'expansion maritime. Enfin, il faut prendre en considération diverses divinités marines, comme celles qui figurent sur les monnaies de Tyr ou d'Arados, ou encore sur une série de documents puniques analysés par M. Fantar⁹⁴. Certaines d'entre elles sont d'ailleurs, significativement, interprétées par les sources classiques en Zeus, le dieu souverain, et non en Poséidon⁹⁵.

Dans le domaine de l'onomastique, on relèvera un nom théophore d'interprétation délicate. Au VII^e siècle av. J.-C., un contrat néo-babylonien mentionne un certain *Ḫa-ru-ša-pu-nu*⁹⁶, soit, selon R. Zadok, **Har-šapōn*, dans lequel l'élément initial, comme dans *Ḫrb'l*, ne désignerait pas Horus, mais la « montagne ». Nous aurons cependant l'occasion d'étayer une interprétation de ce nom théophore comme «Horus (est) Šaphon»⁹⁷. Il est possible que ce personnage soit originaire de Syrie du Nord : son père, *Ug-ga-a*, porte un nom inexplicable, mais attesté au VI^e siècle av. J.-C. à Hamath, en Syrie, et son frère, *Na-bt-e-id*, renvoie plutôt à l'anthroponymie araméenne.

Mis à part ce cas, *špn* est un élément théophore assez fréquent dans l'onomastique punique de Carthage⁹⁸ qui joue un rôle de réservoir des piétés traditionnelles, adaptées en fonction des réalités nouvelles des sociétés et des cultures du I^{er} millénaire. Les sources classiques et l'épigraphie gréco-romaine d'Afrique du Nord attestent nombre de Saphonis, Sophonibas et autres⁹⁹. La popularité de ces noms semble

⁹⁴ M. FANTAR, *Le dieu de la mer chez les Phéniciens et les Puniques*, Rome 1977.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 29; M. F. BASLEZ, *Les dieux phéniciens dans les ports de l'Égée : l'interprétation des divinités marines*, dans *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, p. 289-305. Selon M. L. BARRE, *The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia*, Baltimore-Londres 1983, p. 80-82, en écho à une hypothèse de Movers, le Poséidon du traité d'Hannibal serait Baal Šaphon; il est difficile de se prononcer, tant les jeux d'équivalences sont subtils et variables.

⁹⁶ R. ZADOK, *art. cit.* (n. 90), p. 59.

⁹⁷ Cf. *infra*, p. 124. En ce qui concerne *Ḫar*, comme variante régionale de *Hur*, cf. E. EDEL, *Neue deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*, Vienne 1980, p. 25-28.

⁹⁸ F. L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions* (Studia Pohl 8), Rome 1972, p. 177 et 401; M. SZNYCER, *A propos du nom propre punique 'bd'l'y*, dans *Semitica* 13 (1963), p. 21-30, surtout p. 10; G. HALFF, *L'onomastique de Carthage*, dans *Karthago* 12 (1963-64), p. 63-146.

⁹⁹ Cf. par exemple, DIODORE XXVII 7; APPIEN Pun. V 27; TITE LIVE XXX 12, 11. F. VATTIONI, *Antroponimi fenicio-punici nell'epigrafia greca e latina del Nordafrica*, dans *Annali del seminario di studi del mondo classico, sezione di archeologia e storia antica* I, Naples 1979, p. 153-191, surtout p. 186, n° 224 (rattachés à *špn*, «cacher»), et p. 188, n° 251-252 (rattachés à *špn*, «protéger») : *špn b'l* = «il a protégé Baal»!; K. JONGELING, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984, p. 202, 246.

⁹² *CIS* I, 165 = KAI 69 = M. G. GUZZO AMADASI, *ICO*, App. 3.

⁹³ P. XELLA, *Quelques aspects du rapport économie-religion d'après les tarifs sacrificiels puniques*, dans S. LANCEL (éd.), *Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord*, II^e Colloque International (Grenoble 5-9 avril 1983), Paris 1985, p. 39-47.

d'ailleurs avoir largement débordé des limites du monde punique : outre l'Égypte, sur laquelle nous reviendrons, on ne peut manquer de faire référence à Sappho, la poétesse grecque dont le nom a été mis en relation avec le Saphon¹⁰⁰.

4. L'Égypte

Les archives d'El Amarna documentent en détail les relations diplomatiques et commerciales entre l'Égypte et Ougarit¹⁰¹. Nous avons déjà mentionné cette lettre du XIV^e siècle av. J.-C. destinée à être envoyée par le roi d'Ougarit au pharaon et où il prend à témoin « Baal Saphon, mon Seigneur »¹⁰². C'est au demeurant le trésorier du pharaon qui, à la même époque, dédie la stèle inscrite à Baal Saphon d'Ougarit¹⁰³. Dans le Hauran, près de Sheikh Sa'ad, Ramsès II fit ériger une stèle en l'honneur d'un dieu dont le nom doit sans doute être lu Adon Saphon¹⁰⁴.

En retour, très logiquement, le dieu s'est aussi implanté en Égypte. Le papyrus Sallier IV, dont le verso, fort endommagé, reçut un texte au XIII^e siècle av. J.-C., cite dans une liste de divinités de Memphis, « Baaltis, Qudshu et la barque de Baal Saphon »¹⁰⁵. Cette expression insolite fait vraisemblablement allusion à un rite processional du dieu protecteur de la navigation.

La cité de Memphis fut effectivement le centre égyptien des cultes étrangers¹⁰⁶. Le sanctuaire de Ptah, fondé au XIII^e siècle av. J.-C., abritait une chapelle de Reshef, un temple d'Astarté, appelée « la maîtresse de Perou-Nefer », le port de Memphis, et assimilée à Isis-Hathor. Elle est la parèdre de Ptah, celle-là même qu'Hérodote appelle « Aphrodite étrangère »¹⁰⁷. Enfin, ce sanctuaire renferme un domaine

¹⁰⁰ G. ZUNTZ, *On the Etymology of the Name Sappho*, dans *Museum Helveticum* 8 (1951), p. 12-35.

¹⁰¹ W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1962, *passim*.

¹⁰² Cf. *supra*, p. 106-107.

¹⁰³ Cf. *supra*, p. 107.

¹⁰⁴ ANET, p. 249.

¹⁰⁵ W. F. ALBRIGHT, *art. cit.* (n. 10); R. STADELMANN, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leyde 1967, p. 32 ss.; *Id.*, *art. Baal*, dans *L'Ag IV*, Wiesbaden 1975, p. 590-591; ANET, p. 249-250.

¹⁰⁶ C. M. ZIVIE, *art. Memphis*, dans *L'Ag IV*, Wiesbaden 1982, col. 24-41.

¹⁰⁷ HÉRODOTE II 112. À ce sujet, R. REBUFFAT, *Hélène en Égypte et le Romain égaré (Hérodote II, 115 et Polybe, III, 22-24)*, dans *REA* 68 (1966), p. 245-263; J. LECLANT, *art. Astarté*, dans *L'Ag I*, Wiesbaden 1975, col. 499-509. Cf. aussi R. GIVEON, *Ptah and Astarte on a Seal from Accho*, dans *Studi sull'Oriente e la Bibbia*, Gênes 1967, p. 147-153, qui présente un sceau, sans doute originaire de Memphis, montrant Ptah, Astarté et Baal.

réservé à Baal Saphon. À proximité, on honorait encore l'Héraclès des Tyriens, Melqart. Hérodote fournit une intéressante description des lieux¹⁰⁸. Au sud du temple de Ptah, il localise le téménos de Protée, qui serait un pharaon originaire de Memphis, celui qui reçut Hélène et Pâris, venant de Sparte et en butte aux vents contraires. Il retint Hélène et congédia Alexandre dont le départ fut de nouveau empêché par les vents.

Il nous paraît raisonnable, avec R. Stadelmann et sur la base de ces données, de considérer le Protée d'Hérodote comme une *interpretatio graeca* de Baal Saphon. Diverses sources classiques associent Protée à la recherche d'Europe, mythe phénicien s'il en est, dans le répertoire grec¹⁰⁹. Fixé en Thrace, il eut des enfants impies, qui refusaient l'hospitalité aux navigateurs¹¹⁰. Mais dès l'*Odyssée*, Protée est un dieu marin, redoutable et polymorphe, moitié homme, moitié poisson, un être igné, hérissé, gigantesque, terré dans une caverne. Il est chez Homère au centre d'un épisode très similaire à celui évoqué par Hérodote : Ménélas, le mari d'Hélène, retenu à Pharos, en Égypte, par des vents contraires, cherche à se le concilier¹¹¹. Hérodote le réinterprète ensuite en roi mi-historique, mi-léendaire.

Cette maîtrise conjointe des éléments ouraniens et aquatiques correspond fort bien à la nature des attributions de Baal Saphon. Le pouvoir imaginaire des Grecs a construit autour de ce noyau une légende plus figurative, plus plastique. On peut noter dès à présent que Protée présente plus d'un trait qui le rapproche de Typhon : son aspect théiomorphe, sa nature ignée et effrayante, la caverne qui l'abrite. Au contact du monde égyptien, Baal Saphon devint un stéréotype du Baal proche-oriental et, comme tel, fut rapproché de Seth¹¹². L'un et l'autre sont des dieux de l'orage et de la tempête. Seth est aussi le seigneur des pays et des peuples étrangers, en particulier des Sémites.

Au VI^e siècle av. J.-C., Baal Saphon apparaît comme le dieu poliade de la bourgade de Tahpanhès. Un papyrus découvert dans les remblais d'un puits de Saqqara, parmi un lot de vieux papiers utilisés pour le cartonnage des momies, conserve le texte d'une lettre en phénicien¹¹³.

¹⁰⁸ HÉRODOTE II 112-119.

¹⁰⁹ R. B. EDWARDS, *Kadmōs the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*, Amsterdam 1979.

¹¹⁰ CONON 26FIJ §32 (= PHOTIOS, *Bibl.* 186); Schol. VIRG., *Géorg.* IV 390; LYC., *Al.*, 126.

¹¹¹ HOMÈRE, *Od.* IV 351 ss.; VIRGILE, *Géorg.* IV 387 ss.; L. SÉCHAN, *Légendes grecques de la mer*, dans *Lettres d'Humanité* 14 (1955), p. 6-9.

¹¹² H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, 2^e éd., Leyde 1977.

¹¹³ KAI 50; N. AIMÉ-GIRON, *Ba'al Saphon et les dieux de Tahpanhès dans un nouveau*

Elle s'ouvre, après les salutations d'usage, sur la mention des divinités auxquelles on rend grâce : « je t'adresse la bénédiction de Baal Şaphon et de tous les dieux de Tahpanhès ».

La tournure indique, grâce au parallèle gblite de l'inscription royale de Yehimilk, que Baal Şaphon était à la tête du panthéon local¹¹⁴, en tout cas de celui de la communauté phénicienne dont Arishot et sa sœur Bisha, filles d'Eshmounyaton, faisaient partie, la seconde résidant plutôt à Memphis.

Tahpanhès apparaît à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament¹¹⁵. Il s'agit d'une bourgade militaire abritant un grand nombre d'émigrés Juifs et Cananéens. Elle jouait le rôle de poste frontière au nord-est de l'Égypte, sur la branche pélusiaque du Nil, à l'emplacement de Tell Defné, la Daphné des sources grecques. Or, c'est de là que provient, selon l'attribution traditionnelle, une stèle anépigraphe du Musée du Caire¹¹⁶. Dans un naos schématiquement rendu, une scène d'adoration est maladroitement sculptée. Sur une estrade, un lion passant, de profil droit, porte un dieu debout, coiffé d'une haute tiare cylindrique, portant de longs cheveux et une barbe, vêtu d'une longue tunique. Dans la main gauche, il arbore un sceptre et, dans la droite, en arrière, un bâton comparable à celui de Shadrafa sur la stèle d'Amrith. Face à lui, un fidèle debout, mais de taille réduite, portant un petit panier dans la main gauche, semble, de la main droite levée, jeter des grains d'encens sur un autel. Un haut coffre est figuré sous ses pieds et un autel, à ses côtés. Audessus de toute la scène, on relève un disque solaire et deux croissants lunaires. Seule la provenance présumée du document permet, hypothétiquement, de rattacher cette figuration au culte de Baal Şaphon. Le dieu adopte ici la position syro-anatolienne du dieu de l'orage, héritée, bien plus tard, par Jupiter Dolichenus¹¹⁷.

Cette zone, située à l'est de la branche pélusiaque du Nil, semble d'ailleurs être un lieu d'implantation privilégié du culte de Baal Şaphon.

papyrus phénicien, dans *ASAE* 40 (1940), p. 433-460; A. DUPONT-SOMMER, *Note on a Phoenician Papyrus from Saqqara*, dans *PEQ*, 81 (1949), p. 52; W. F. ALBRIGHT, *art. cit.* (n. 10); D. PARDEE, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982, p. 165-168; J. C. GREENFIELD, *Notes on the Phoenician Letter from Saqqara*, dans *Orientalia* 53 (1984) = Memorial M. J. Dahood, p. 242-244, qui établit un parallèle avec les inscriptions de Kuntilet 'Ajrud; E. LIPINSKI, *Nordsemitische Texte*, dans W. BEYERLIN (éd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 2^e éd., Göttingen 1985, p. 269-270.

¹¹⁴ KAI 4 : cette inscription est datée du milieu du X^e siècle avant J.-C.

¹¹⁵ Éz. 30,18; Jérémie 2,16; 43,7,8,9; 44,1; 46,14.

¹¹⁶ N. AIMÉ-GRON, *art. cit.* (n. 113), p. 448 ss.

¹¹⁷ A. VANEL, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient jusqu'au VII^e siècle av. J.-C.*, Paris 1965; P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, Paris 1960.

La toponymie locale comprend en effet une localité appelée Baal Şaphon, connue par le récit de l'*Exode*¹¹⁸. On a longtemps discuté sur l'emplacement exact de ce site, mais l'accord semble s'être fait sur le Mont Kasios des sources classiques, le Ras Kasroun¹¹⁹. Une exploration archéologique récente du site a révélé des établissements humains à l'époque du Fer I et II¹²⁰. On peut d'ores et déjà relever que la configuration des lieux, celle d'un promontoire, fait écho au Şaphon du Nord, le Hazi-Kasios¹²¹.

Il faut encore signaler les attestations onomastiques du Şaphon dans l'anthroponymie phénicienne d'Égypte¹²² et dans celle de la communauté araméenne d'Éléphantine¹²³. Mais les Araméens d'Égypte ont laissé d'autres témoignages sur Baal Şaphon. Ainsi un papyrus en langue araméenne et en écriture démotique, daté du II^e siècle av. J.-C., conserve, sur son recto et son verso, une collection de textes culturels, récemment réétudiés¹²⁴. À la col. VII, 1-7 figure une énumération de divinités et de leurs résidences. En voici une traduction provisoire, basée surtout sur la lecture donnée par C. F. Nims et R. C. Steiner¹²⁵.

«[Que tous les dieux] te bénissent de [leurs lieux]!

Que Mari te bénisse d'Arish,

Que Mara te bénisse de Shur!

Que Baal te bénisse de Şaphon,

Que Pidray te bénisse de Raphiah!

¹¹⁸ *Exode* 14,2.

¹¹⁹ H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, dans *RB* 62 (1955), p. 321-364, surtout p. 332-338.

¹²⁰ M. DOTYAN, *Lake Sirbonis*, dans *IEJ* 18 (1968), p. 255-256; Id., *An Archaeological Survey of Mt. Casius and its Vicinity*, dans *Eretz Israel IX* (Albright Volume), Jérusalem 1969, p. 48-59; Id., *Lac Sirbonis*, dans *RB* 76 (1969), p. 579-580.

¹²¹ Selon H. CAZELLES, *art. cit.* (n. 119), p. 335, le Papyrus Anastasi I (27,4) mentionnerait un toponyme *h-t-y-n* qui pourrait être l'équivalent du cunéiforme *Ḥa-az-zi*.

¹²² F. L. BENZ, *op. cit.* (n. 98), p. 177 et 401.

¹²³ P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972, n° 2, ligne 11; n° 34, ligne 32; n° 35, ligne 20; n° 89, lignes 7 et 113; W. KORNFIELD, *Onomastica aramæica aus Ägypten*, Vienne 1978, p. 69. Pour la communauté juive, M. H. SILVERMAN, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine* (AOAT 217), Kvelaer-Neukirchen-Vluyn 1985, p. 172-173.

¹²⁴ R. A. BOWAN, *An Aramaic Religious Text in Demotic Script*, dans *JNES* 3 (1944), p. 219-231; S. P. VLEEMING - J. W. WESSELIUS, *An Aramaic Hymn from the Fourth Century B.C.*, dans *BiOr* 39 (1982), p. 501-509; C. F. NIMS - R. C. STEINER, *art. cit.* (n. 86), p. 261-274.

¹²⁵ Cf. R. A. BOWMAN, *art. cit.* (n. 124), p. 227-229; R. C. STEINER - C. F. NIMS, *You Can't Offer Your Sacrifice and Eat It Too: A Polemical Poem from the Aramaic Text in Demotic Script*, dans *JNES* 43 (1984), p. 89-114, surtout p. 112; S. P. VLEEMING - J. W. WESSELIUS, *Studies in Papyrus Amherst 63 I*, Amsterdam 1985, p. 55.

Que Bêl te bénisse de Babylone,
 Que Bêlîl te bénisse de l'Esangila!
 Que Nabû te bénisse de Borsippa,
 Que Nanay te bénisse de l'Ayakkul!
 Que le trône d'Horus et ...».

W. F. Albright y reconnaissait déjà les grands dieux accompagnés de leur parèdre et déterminés par leur lieu de résidence¹²⁶. Cette interprétation ne pose aucun problème puisque Pidray (*Pdry*), connue à Ougarit, entretient avec Baal un rapport ambigu: elle est sa fille, au même titre qu'Arşay ou Talay, mais elle semble être aussi sa parèdre¹²⁷. On remarquera, grâce à ce texte, le rayonnement de Baal Şaphon qui le fait retenir dans cette énumération de divinités sans doute considérées comme les plus significatives du Proche-Orient.

Un autre passage de ce papyrus renferme une prière araméenne parallèle au *Psame* 20, particulièrement intéressante puisque Şaphon y répond à Sion, comme lieu d'où le Seigneur soutient ses fidèles¹²⁸. Le fait que le correspondant de Yahvé soit Horus montre que, pour l'auteur araméen, le Şaphon invoqué est celui d'Égypte. Nous reviendrons ultérieurement sur l'assimilation entre Baal Şaphon et Horus dans la région de Péluse¹²⁹, ici clairement explicitée à la col. XII, 15-16 par la mention de «Baal du Şaphon, Horus»¹³⁰. On est donc en présence d'une version paléenne du *Psame* 20, mise au point dans les milieux syncrétistes d'Égypte ou de Palestine à usage des communautés araméennes, selon toute vraisemblance. Dans cette perspective, on sera donc tenté d'interpréter l'anthroponyme néo-babylonien du VII^e siècle av. J.-C. *Ḥa-ru-ša-pu-nu* comme le reflet de cette assimilation¹³¹.

Enfin, un autre passage de ce papyrus, tout récemment publié¹³², relate un conte historique mettant en scène deux frères, Sarbanapal, soit

¹²⁶ W. F. ALBRIGHT, *art. cit.* (n. 10), p. 1-14.

¹²⁷ F. SARACINO, *Il letto di Pidray*, dans *UF* 14 (1982), p. 191-199: *Pdry* est assimilée à Hebat, la parèdre de Teshub, et intervient dans des rites hiérogamiques.

¹²⁸ S. P. VLEEMING - J. W. WESSELIUS, *An Aramaic Hymn from the Fourth Century B.C.*, dans *BIOr* 39 (1982), p. 501-509; C. F. NIMS - R. C. STEINER, *art. cit.* (n. 86), p. 261-274.

¹²⁹ Cf. *infra*, p. 127-129. L'identification avec Seth, nous l'avons vu, est plus traditionnelle pour Baal. Ce n'est sans doute pas par hasard que la route reliant la Syrie à l'Égypte s'appelait, en égyptien, les «chemins d'Horus».

¹³⁰ C. F. NIMS - R. C. STEINER, *art. cit.* (n. 86), p. 271. On notera la manière dont ce papyrus rend le *š* par *ts* (*isp.n.*).

¹³¹ Cf. *supra*, p. 119.

¹³² C. F. NIMS - R. C. STEINER, *Ashurbanipal and Shamash-Shum-Ukin: A Tale of Two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script*, dans *RB* 92 (1985), p. 60-81, que nous suivons ici. Pour une interprétation différente, cf. S. P. VLEEMING - J. W. WESSELIUS, *op. cit.* (n. 125), p. 31-37, sans mention du Şaphon.

Assurbanipal, et Sarmuge, soit Shamash-shum-ukin, et deux cités, Ninive et Babylone. Dans le cadre de ce travail, nous nous contenterons de relever le fait que dans le prologue (XVII, 1-13), le prêtre, avant d'entamer sa récitation, accomplit un rituel pour inviter Baal à assister à la prestation. Il met en place brièvement le cadre de son histoire, tandis que Baal approche. Pour le mettre en confiance, l'officiant l'assure qu'il se trouve bien dans son sanctuaire, sur le Şaphon, puis commence la narration proprement dite.

Cet ensemble de documents égyptiens, témoins du rayonnement de Baal Şaphon, nous invite tout naturellement à nous intéresser aux formes nouvelles de Baal Şaphon, Zeus Kasios d'abord, Typhon ensuite. On aura compris que désormais c'est la littérature classique qui va fournir matière à analyse.

B. ZEUS KASIOS

Les documents que nous venons d'examiner attestent l'essaimage du culte de Baal, associé à sa montagne sacrée, le Şaphon. Nul doute que ces pérégrinations ont affecté la nature même du dieu, que chaque culte est singulier, car en relation avec une culture spécifique, qu'il est difficile de cerner précisément ce que recouvre ici et là ce théonyme de Baal Şaphon, sans cesse adapté, remanié en fonction du cadre historico-culturel dans lequel il s'insère. Avec la disparition d'Ougarit, évidemment, Baal Şaphon a été coupé d'un support important, vivace, mais les caractéristiques du paysage syrien qui avaient désigné le Mont Şaphon comme sa résidence naturelle, demeuraient. Pour les populations environnantes, il dominait toujours leur horizon, suscitant la dévotion. Malheureusement, l'hiatus chronologique entre Baal Şaphon et son correspondant hellénisé, Zeus Kasios, est si considérable qu'on ne peut exclure une solution de continuité dans l'exercice du culte. L'examen des documents nous permettra de nous faire une idée sur l'évolution plus fondamentale des attributions du dieu.

1. En Syrie

L'épiclèse Kasios dérive, de l'avis général, du nom hourrite de la montagne, le Hazi¹³³; on a donc négligé le radical *şpn*. Quant à

¹³³ Le *h* est généralement rendu en grec par κ: *Hilakku* = Κίλικία. De la même façon que l'on a *Ḥaz(z)i*, on remarque en grec *Kas(σ)ios*: A. SALAC, *Zeus Kasios*, dans *BCH* 46

l'interprétation de Baal en Zeus, elle souligne le caractère ouranien et souverain du dieu. Ne considère-t-on pas d'habitude que c'est le Mont Kasios que le Stadiasme appelle «le trône»¹³⁴, symbolisme déjà présent dans la mythologie ougaritique.

Les témoignages hellénistiques et romains relatifs à Zeus Kasios traduisent l'émergence d'une connotation solaire du dieu, fort en vague en ces époques tardives et perpétuée jusqu'aux époques récentes¹³⁵. Plusieurs empereurs romains firent le déplacement en Syrie pour graver le Mont Kasios, consulter l'oracle de son dieu et y observer un phénomène insolite, une sorte de conjonction du jour et de la nuit¹³⁶.

Les monnaies de Séleucie, le port d'Antioche, montrent aux II^e-III^e siècles ap. J.-C., à l'intérieur d'un temple ou d'une chapelle, une pierre sacrée, un bétyle, symbole de la montagne sacrée selon les uns, simple autel culturel, pour d'autres. C'est la même pierre, peut-être, qui est représentée à l'intérieur d'un édicule à quatre colonnes, avec en outre sur sa face antérieure un bas-relief figurant Hélios et les quatre profils des vents¹³⁷. Des monnaies de même provenance et un témoignage de Jean Malalas sur un sacrifice accompli au III^e siècle av. J.-C. par Seleucos I^{er} Nicator avant la fondation de Séleucie permettent un rapprochement entre Zeus Kasios et Zeus Keraunos¹³⁸. Hadrien n'a-t-il d'ailleurs pas été désigné en ce lieu, par la foudre, comme favori des dieux¹³⁹? Ici apparaît l'héritage du Baal, dieu de l'orage. Il semble, enfin, que les Séleucides aient cherché, pour légitimer leur pouvoir, à récupérer le Kasios, en le faisant passer pour un héros venu de Grèce¹⁴⁰.

(1922), p. 160-189; A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion* II, Cambridge 1925, p. 981.

¹³⁴ *Stadiasmos* 143; Sidonia tiendrait lieu alors de Posidonia.

¹³⁵ PLINIE, *H.N.* V 22, 18; AMMIEN MARCELLIN XXII 14 et 16,3; *Vita Hadriani* 143; STÉPH. BYZ. s.v. Κάσιον. Pour les survivances récentes: F. CUMONT, *Études syriennes*, Paris 1917, p. 352. Un missionnaire a été témoin, sur le Djebel el Aqra', d'un rite solaire, une fête des Nosairis.

¹³⁶ Hadrien: *Vita Hadriani* 14,3; Julien l'Apostat: JULIEN, *Misopogon* 361 D.

¹³⁷ H. SEYRIG, *Antiquités syriennes* 32. Une idole bétélique, dans *Syria* 40 (1963), p. 17-19 et pl. I. La provenance de l'objet est inconnue: il est «apparu» à Alexandrette. Seyrig reste cependant prudent dans l'identification.

¹³⁸ A. SALAČ, *art. cit.* (n. 133), p. 176-177; A. B. COOK, *op. cit.* (n. 133), p. 981; JEAN MALALAS, *Chr.* VIII, p. 201. Le Kasios abritait aussi les fêtes que les Antiochiens célébraient en l'honneur de Triptolème: STRABON XVI 2, 5. Il faut encore signaler l'existence, dans une collection privée, de deux petites amulettes de bronze inscrites aux noms de εἰς Ζεὺς Κάσιος et εἰς Ζεὺς Σάραπις et datant du II^e siècle av. J.-C.: E. WEBER, *Zeus Kasios und Zeus Sarapis. Zwei kleine Amulette mit Inschriften*, dans *Wiener Studien* 8 (1974), p. 201-207. Les cultes déliens aussi attestent une certaine affinité entre ces deux divinités honorées ensemble.

¹³⁹ *Vita Hadriani* 14,3.

¹⁴⁰ *Trans. Am. St. Soc.* Phil. VIII - 201 à 202: on remarque une dévotion des

Pour être complet, il faut encore mentionner l'anthroponyme *Kasios*, attesté à Laodicée, Antioche et Séleucie, près du site de Ras Shamra¹⁴¹, celui de Kasiodoros, connu à Antioche¹⁴², et la postérité chrétienne de ce lieu sacré. En effet, Saint Barlaam, à la suite d'une révélation, vint sur la montagne chasser les démons et affronta victorieusement le prince de ceux-ci¹⁴³. Le sondage de Cl. Schaeffer a repéré, en contrebas du lieu de culte païen, les ruines du monastère de Saint Barlaam, du V^e siècle ap. J.-C. Il s'agit d'une plate-forme sur laquelle s'élevait, semble-t-il, un temple antique qui avait précédé l'église chrétienne¹⁴⁴.

De même que Baal Šaphon a essaimé, Zeus Kasios a fait l'objet d'une diffusion large qui s'explique, sûrement, par la nature même de ses fonctions. Dans le cas de la Syrie, il va de soi qu'il prend la succession du Baal du Šaphon, mais il semble avoir, ailleurs, une existence autonome comme dieu des marins.

2. En Égypte

Hérodote déjà mentionne un Mont Kasios en Égypte¹⁴⁵, à la frontière avec ce qu'il nomme la Syrie. Le sanctuaire qu'il abritait est bien connu de diverses sources classiques qui le disent consacré à Zeus Kasios¹⁴⁶. Strabon en donne une description assez précise: «tout le pays, depuis Gaza, est stérile et sablonneux, mais moins que le pays qui vient ensuite, et au delà duquel est le lac Sirbonis. Ce lac suit une direction presque parallèle à la mer, dont il n'est séparé, jusqu'à ce lieu qu'on appelle Ecregma, que par un chemin étroit: sa longueur est d'environ 200 stades; sa plus grande largeur de 50. L'Ecregma est comblé: la côte qui suit immédiatement jusqu'au Casius, et, à partir de là, jusqu'à Péluse, est de

Séleucides par l'expression «rois du Nord», par opposition aux Ptolémées, les «rois du Sud», chez *Daniel* 11 n'est peut-être pas aussi symbolique qu'il n'y paraît. Le terme *Šaphon*, appliqué aux Séleucides, pourrait renvoyer plus concrètement au Mont Kasios, à peu de distance de leur capitale et où Antiochus III remporta une victoire militaire d'envergure.

¹⁴¹ *IGLS* IV, Paris 1955, n° 1254; L. ROBERT, *Sur des inscriptions de Délos*, dans *Études déliennes* (BCH Suppl. I), Paris 1973, p. 442 et 444. À Iasos aussi vivait un Kasios, originaire de Séleucie (Le Bas-Waddington, 265).

¹⁴² L. ROBERT, *art. cit.* (n. 141), p. 442 et 444: il s'agit d'Orientaux installés à Délos. On connaît aussi, à Antioche, le nom féminin *Kasĩa*, mais sa dérivation est moins sûre. Des épitaphes athéniennes attestent aussi Kasiodoros et Kasĩa pour des étrangers originaires d'Antioche et Apamée (*IG* II² 8202, 8222, 8223, 8335). Un archonte athénien porte aussi le nom de *Kasiovos* (*IG* II², 3712).

¹⁴³ P. PEETERS, *S. Barlaam du Mt-Casius*, dans *MUSJ* 3 (1909), p. 805-813.

¹⁴⁴ C. F. A. SCHAEFFER, *art. cit.* (n. 28), p. 323-327.

¹⁴⁵ HÉRODOTE III 5.

¹⁴⁶ STRABON XVI 2, 33; PLINIE, *H.N.* V 68. Pour les témoignages de moindre

même nature. Le Casius est une colline couverte de sable, *formant promontoire*, dépourvue d'eau, où repose le corps du grand Pompée et où se trouve le temple de Zeus Kasios». H. Cazelles a très bien examiné le problème de la localisation du Mont Kasios, identique au Baal Saphon de l'Exode, et son historique, pour arrêter en définitive son choix sur le site de Ras Kasroun¹⁴⁷. Sa configuration de promontoire, de «très haut cône de sable», semble indiquer que cette colline servait, comme le Djebel el-Aqra', de point de repère pour les marins. Par ailleurs, J. Clédât a repéré, derrière la colline, sur le bord du lac Sirbonis, les ruines d'une ville presque entièrement ensevelie dans le sable. On peut donc, avec une certaine assurance, considérer cette zone comme le foyer du culte de Baal Saphon en Égypte puisque nous possédons des traces de ce culte à Péluse et Mahammediyé, comme nous allons le voir, au lac Sirbonis où Hérodote localise Typhon, au Ras Kasroun, à Tahpanhès et, enfin, un peu plus loin, à Memphis. Toute la province porte d'ailleurs le nom de Kasiotide. Plus précisément, une exploration archéologique a permis de repérer à Mahammediyé, à 15 km à l'est de Péluse, une colline abritant les restes d'un petit sanctuaire dont la niche porte une inscription nabatéenne dédiée à Zeus Kasios¹⁴⁸.

Il s'est passé en plus, dans ce coin d'Égypte, un intéressant phénomène de contamination entre Zeus Kasios et le dieu de la cité voisine de Péluse, Horus, que le texte araméen, déjà cité, nous a permis d'entrevoir. Ainsi en apprenons-nous davantage sur les attributions de Zeus Kasios. Plutarque et Diodore évoquent tous deux les mystères et les initiations du culte d'Horus à Péluse et les interdits insolites qui le frappent¹⁴⁹. Les monnaies locales d'époque romaine et quatre gemmes de provenance vraisemblablement égyptienne le représentent dans une attitude caractéristique¹⁵⁰.

Or, Sextus Empiricus applique au culte de Zeus Kasios, qui se serait implanté à Péluse, le discours mystique rattaché à Horus¹⁵¹. Ensuite,

¹⁴⁷ H. CAZELLES, *art. cit.* (n. 119), p. 332-338, avec toute la bibliographie antérieure. Pour les fouilles israéliennes dans cette région, cf. note 120. Voir aussi les études fondamentales de J. CLÉDAT, *Notes sur l'isthme de Suez*, dans *BIFAO* 21 (1923), p. 55-106 et 145-187; 22 (1923), p. 135-189; F.-M. ABEL, *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolémées*, dans *RB* 49 (1940), p. 55-75.

¹⁴⁸ J. CLÉDAT, dans *CRAI* 1905, p. 602-611; Id., *Recherches et fouilles au Mont Kasios et au lac Sirbonis*, dans *CRAI* 1909, p. 764-774; 1911, p. 433; H. CAZELLES, *art. cit.* (n. 119), relève aussi une inscription inédite sur un bouchon de jarre provenant des fouilles de Clysma et mentionnant Διός Κασίου.

¹⁴⁹ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 17; DIODORE I 25.

¹⁵⁰ CAMPBELL BONNER, *Harpokrates (Zeus Kasios) of Pelusium*, dans *Hesperia* 15 (1946), p. 51-59.

¹⁵¹ SEXTUS EMPIRICIUS III α 774 Εορταίαι.

Achille Tatius, au III^e siècle ap. J.-C., décrit la statue de culte de Zeus Kasios de Péluse: un jeune homme, de type apollinien, tenant une grenade, objet d'un *ισπὸς λόγος*¹⁵², que les monnaies de Péluse rattachent à Horus¹⁵³. Un Horus-Saphon, *Ἡα-τυ-σα-πυ-νου*, ne serait donc pas aberrant. Achille Tatius mentionne aussi les naufragés interrogeant Zeus Kasios à Péluse sur le sort de leurs compagnons¹⁵⁴, épisode qui rappelle celui des descendants des Cabires échoués près du Mont Kasios, du nord ou du sud, où ils consacreront un temple¹⁵⁵. Hadrien, venu d'Antioche où il avait gravi le Kasios, a pu favoriser le culte de Zeus Kasios à Péluse¹⁵⁶. On notera encore la mention du *προσκύνημα* παρὰ τῷ Διὶ τῷ Κασίῳ¹⁵⁷ dans une lettre provenant probablement de Péluse et trouvée au Fayoum¹⁵⁸, de même que la haute fréquence du nom Κασιόδωρος dans l'anthroponymie grecque d'Égypte¹⁵⁹.

3. À Délos

Dans le milieu délien, pénétré de cultes orientaux, deux dédicaces sont adressées à Zeus Kasios. La première existe en deux exemplaires presque identiques et est dédiée «au Grand Dieu, à Zeus Kasios et à Tachneptis»¹⁶⁰, c'est-à-dire à Sarapis, Zeus Kasios et Isis, qui sur le Mont Kasios d'Égypte porte cette épithèse¹⁶¹ d'origine égyptienne, dont la dérivation n'est toutefois pas éclaircie¹⁶². On a pu la rapprocher du nom porté dans la Bible par une reine d'Égypte, *Tahp'nês*¹⁶³, mais la

¹⁵² ACHILLE TATIUS III 6. Sur le symbolisme de la grenade, F. MUTHMANN, *Der Granatapfel, Symbol des Lebens in der alten Welt*, Berne 1982.

¹⁵³ CAMPBELL BONNER, *art. cit.* (n. 150), p. 51-59. À partir de Gallien, les monnaies de Péluse représentent une statue de culte différente.

¹⁵⁴ ACHILLE TATIUS III 6.

¹⁵⁵ EUSÈBE, *Prép. év.* I 10,20. Sur les Cabires, fondateurs de la navigation, *ibid.* I 10,14.

¹⁵⁶ *Vita Hadriani* 14,3 et 4; J. CLÉDAT, *Le temple de Zeus Kasios à Péluse*, dans *ASAÉ* 13 (1913), p. 83 ss. Une inscription de Péluse s'y réfère effectivement vers 130 ap. J.-C. Voir aussi A. SALAC, *loc. cit.* (n. 133).

¹⁵⁷ La «proskynèse» implique l'existence d'un lieu de culte.

¹⁵⁸ U. WILCKEN, *Papyrus-Urkunden*, dans *AfP* I (1901), p. 555, n° 827.

¹⁵⁹ L. ROBERT, *Opera minora selecta* III, Amsterdam 1969, p. 1583 (= *RArch.* 1933).

¹⁶⁰ *Inscriptions de Délos* (= *Ins. Délos*), 2180-2181; voir M.-F. BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (11^e-1^{re} s. avant notre ère)*, Paris 1977, p. 36-37 et 217. Sur un autre cas d'association entre Zeus Kasios et Sarapis, cf. *supra*, note 138.

¹⁶¹ B. P. GRENFELL - A. S. HUNT, *The Ox. Pap. XI*, Londres 1915, p. 197, n° 1380, l. 74-75: ἐνὶ τοῦ Κασίου Ταχυνήν; P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle avant J.-C.*, Nancy 1916, p. 96 et 295.

¹⁶² F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée II* (ÉPRO 26), Leyde 1973, p. 111; G. RONCHI, *Lexicon theonymon* ... V, Milan 1977. Tous mes remerciements vont au Prof. M. Malaise qui a eu la gentillesse de m'orienter à ce sujet.

¹⁶³ *1^{re} p. 11*.

signification de celui-là n'est pas non plus assurée¹⁶⁴. Le dédicant porte le nom intéressant d'Horus; il est fils d'Horus et Κασιώτης, soit originaire du Kasios. Au I^{er} siècle av. J.-C., donc, un dévot d'Horus de Péluze, qui exerce les fonctions d'épimélète du Sarapieion A de Délos, siège de Sarapis, Isis et Harpocrate-Horus¹⁶⁵, se réfère à Zeus Kasios comme un équivalent d'Horus. La fusion entre les cultes de Péluze et du Mont Kasios voisin remonte donc au moins à cette époque. On peut relever que les dédicaces ont été exécutées κατὰ πρόσταγμα, sur ordre divin.

Le second texte, dédié à Zeus Kasios seul, est issu d'un certain Xénophon, fils de Dionysios de Berytos¹⁶⁶. Il s'adresse plutôt au dieu syrien, sans doute comme protecteur de la navigation à laquelle s'adonnaient les commerçants bérytains de Délos. Enfin, l'onomastique y atteste à plusieurs reprises l'anthroponyme Κασιδόδοπος¹⁶⁷.

4. À Corfou

Pline, au I^{er} siècle av. J.-C., signale l'existence, dans la cité corcyrénne de Cassiopé, d'un temple de Zeus Kasios¹⁶⁸. Deux inscriptions latines et d'autres sources littéraires relatives à un sacrifice accompli par Néron en ce lieu confirment la pratique du culte¹⁶⁹. À partir de 48 av. J.-C., le monnayage local montre l'image de Zeus, assis sur un trône, barbu, un sceptre en main¹⁷⁰.

En outre, un témoignage de Procope, au VI^e siècle ap. J.-C., apporte la confirmation de la longévité de Zeus Kasios, protecteur des marins¹⁷¹. À

¹⁶⁴ B. H. STRICKER, *Trois études de phonétique et de morphologie coptes*, dans *Acta Orientalia* 15 (1936), p. 1-20, surtout p. 11-12.

¹⁶⁵ P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, p. 241-242, 459. L'inscription mentionne l'interdiction de pénétrer dans le sanctuaire pour les femmes et les hommes habillés de vêtements de laine.

¹⁶⁶ *Ins. Délos* 2182. M.-F. BASLEZ, *op. cit.* (n. 160), p. 82-83, relève que le Sarapieion, où cette dédicace a été consacrée, faisait fonction d'asile ouvert à tous les Orientaux.

¹⁶⁷ Cf., notamment, *Ins. Délos* 1963; M. Th. COUILLON, *Les monuments funéraires de Rhénée (Exploration archéologique de Délos XXX)*, Paris 1974, n° 187 (II^e-I^{er} siècle av. J.-C.), n° 326 (non daté), et L. ROBERT, *art. cit.* (n. 141), p. 442 et 444. Je tiens à remercier vivement Marie-Françoise Baslez pour les informations qu'elle a eu la gentillesse de me communiquer sur l'onomastique grecque en rapport avec Kasios. On notera enfin que Κασίος apparaît en Laconie (*JG* V, 1 1468), sans doute pour transcrire le nom latin Cassius Maximus porté aux II^e/I^{er} siècles av. J.-C. par le proconsul d'Achaïe. Cf. H. BOX, *Roman Citizenship in Laconia*, dans *The Journal of Roman Studies* 21 (1931), p. 200-214, surtout p. 211. Je remercie V. Krings d'avoir attiré mon attention sur cette attestation.

¹⁶⁸ PLINIE, *H.N.* IV 52.

¹⁶⁹ SUÉTONE, *Néron* 22; *CIL* III, 576 et 577.

¹⁷⁰ *BMC. Thessaly to Aetolia*, Londres 1883, p. 153 ss., pl. 25, 5-11; p. 158 ss. (à l'époque impériale), pl. 26, 1.

¹⁷¹ PROCOPE, *Hist. Bell.* VIII 22, 23-26.

proximité de Cassopé (*sic*), un bateau, passant pour celui d'Ulysse échoué chez les Phéaciens, portait une dédicace à Zeus Kasios¹⁷². La référence homérique n'est pas dépourvue d'intérêt dans la mesure où elle trahit peut-être une vague conscience de l'ancienneté du culte de ce dieu.

Ptolémée, pour sa part, décrit Cassiopé comme une πόλις καὶ ἄκρα, «ville et promontoire»¹⁷³, bordée par le Mont Pantokrator qui culmine à 911 mètres. L'implantation de Zeus Kasios, qui remplaça peut-être un Zeus local, s'appuie donc, d'une part, sur l'homophonie entre l'épiclèse Kasios et le toponyme Cassiopé et, d'autre part, sur la conformité des lieux par rapport au modèle d'origine et surtout par rapport à ses fonctions de protecteur des marins. Le canal par lequel Zeus Kasios fut introduit à Corfou reste à déterminer: emprunt à la Syrie, relais de Délos ou diffusion tous azimuts d'un dieu lié à une «corporation», plutôt qu'à un pays¹⁷⁴?

Non loin de Corfou, en Épire, il faut relever une épigramme votive gravée sur une colonnette appartenant à un édifice thermal du II^e siècle ap. J.-C.¹⁷⁵. La cité de Bouthrôtos, d'où provient cette dédicace à Zeus Kasios, se trouve en face de Cassiopé. Le culte, sinon la pierre inscrite, a donc fort bien pu y être emprunté. Le dédicant s'adresse, de toute évidence, au dieu des marins puisqu'on lui offre une image de bateau pour le remercier d'une traversée heureuse.

Avant de quitter le monde grec, signalons brièvement qu'à Epidaure et à Athènes aussi, on rencontre Zeus Kasios dans des contextes égyptien ou syrien¹⁷⁶.

5. En Espagne

Avienus, dans ses *Ora Maritima*, mentionne, en Espagne, un Mont Casius, dont il rapproche le nom de l'étaim «cassiterus»¹⁷⁷.

Or, en Bétique, au sud-est de Murcia, non loin de Carthagène, exactement à Palos, on a retiré de l'eau une trentaine d'ancres de plomb, dont certaines sont inscrites¹⁷⁸. Sur l'une d'elles, on a déchiffré une

¹⁷² A. SALAÇ, *art. cit.* (n. 133).

¹⁷³ PTOLÉMÉE III 13, 9; A. B. COOK, *op. cit.* (n. 133), p. 907.

¹⁷⁴ A. SALAÇ, *art. cit.* (n. 133), est favorable au relais délien.

¹⁷⁵ A. DE FRANCISCIS, *Inscrizioni di Butrinto*, dans *Rendiconti dell'Accademia di Napoli* 21 (1941), p. 275-290; L. ROBERT, *Bull. épigr.* 1944, n° 119.

¹⁷⁶ A. SALAÇ, *art. cit.* (n. 133).

¹⁷⁷ AVIENUS, *Or. mar.* 259-261.

¹⁷⁸ F. FITA, *Inscriptiones griegas, latinas y hebreas*, dans *Boletín de la Real Acad. de la Historia* 48 (1906), p. 155-168; sur les ancres sacrées, C. DAVARAS, *art. cit.* (n. 37), p. 47-71.

dédicace grecque du III^e siècle av. J.-C., «à Ζεύς Κάσιος σῶζων et à Ἀποδότην σῶζουσα». On ne peut manquer d'être frappé par le symbolisme de l'ancre que plus d'un millénaire auparavant nous avons rencontré à Ougarit en rapport avec Baal Šaphon. Il est possible que le culte de Zeus Kasios ait été transmis à l'Espagne par l'intermédiaire de commerçants, à cette époque sans doute carthaginois, puisque nous sommes dans leur zone d'influence, à moins que Zeus Kasios, comme dieu des marins, ait eu une existence-autonome, indépendante de son berceau d'origine¹⁷⁹.

Pour en terminer avec Zeus Kasios, il faut mentionner un sceau d'une collection privée nommant le dieu¹⁸⁰ et, en Germanie supérieure, à Hedderheim, bourgade de Hesse occupée par les Romains d'Auguste au III^e siècle ap. J.-C., une inscription tardive dédiée à *Deo Casio*¹⁸¹, calquée sur le grec Διὶ Κασίῳ. L'auteur en est peut-être un soldat originaire de Syrie ou d'un des foyers du culte de Zeus Kasios.

En définitive, il importe de retenir que Zeus Kasios est une *interprétation*, voire même originellement une *traduction*, une *transposition en grec* du correspondant hourrite de Baal Šaphon, Hazi. Sa fidélité au modèle et sa remarquable longévité ont été soulignées, ici et là. Souverain sur son éperon rocheux, il est avant tout le maître de la mer et le protecteur des marins. Cette attribution positive et très large, apparemment détachée dans un second temps de références géographiques trop restrictives, en dépit de l'origine de son nom, a contribué de manière essentielle à sa diffusion, tant à partir de la Syrie que de l'Égypte, voire d'autres centres de rayonnement. Les faveurs impériales, la coloration solaire du culte et surtout son rôle en rapport avec la navigation ont également joué en faveur de l'émancipation et de l'essaimage de Zeus Kasios.

C. TYPHON

Le cas de Typhon est tout autre — il touche aux mythes, plus qu'aux cultes — et nettement moins transparent. La question des origines orientales — et nettement moins transparent. La question des origines orientales

¹⁷⁹ A. GARCÍA Y BELLIDO, *Deidades semitas en la España antigua*, dans *Sefarad* 24 (1964), p. 237-275, surtout p. 268-270; M. C. MARÍN CEBALLOS, *Documents pour l'étude de la religion phénico-punique de la péninsule ibérique. II. Deidades masculinas*, dans *Habis* 10-11 (1972-80), p. 217-231, surtout p. 222-223; J. M.^a BLÁZQUEZ, *Primitivas religiosas ibéricas II — Religiones prerromanas*, Madrid 1983, p. 65.

¹⁸⁰ A. SALAČ, *art. cit.* (n. 133), p. 188: il s'agit d'un cachet circulaire de bronze, de style égyptien, appartenant à la collection Anastasy du Musée de Leyde.

¹⁸¹ *CIL* XIII II, 1, 7330: seule subsiste une copie du document original perdu.

tales du mythe de Typhon a été précédemment abordée par F. Vian. Sans reprendre en détail l'ensemble du mythe de Typhon, il nous paraît utile de revenir sur ce point précis¹⁸².

Linguistiquement parlant, Typhon peut certainement dériver de Šaphon. La transformation du *š* en *τ* est attestée, notamment par le cas Šōr - Τόρος. Selon E. Y. Kutscher¹⁸³, le *š* peut cependant recouvrir deux sons différents, un *ʃ*, comme dans le cas de Šōr, qui en araméen se dit *Ṭūr*, ou un véritable *š*, comme dans *Šidōn*, qui donne, en grec, Σίδων. Rappelons en outre que dans le papyrus égyptien en langue araméenne, le Šaphon était transcrit *ʃp. n.*¹⁸⁴. En ce qui concerne la vocalisation, on peut là aussi faire référence à l'araméen qui désignait le nord par le terme *šippūn*, du moins dans l'araméen targumique des premiers siècles de notre ère. Une médiation araméenne entre Šaphon et Typhon n'est donc pas exclue, d'autant que les sources littéraires relatives au dernier nous orientent dans cette direction.

Dès Homère, Typhon est localisé εἰν Ἀρίμοις, «chez les Arimes»¹⁸⁵. Certes, le poète rapporte là un «on dit» (φασί), mais faut-il pour autant, comme F. Vian, en faire une contrée fabuleuse, associée seulement dans un second temps, par un réflexe rationaliste et artificiel, aux Araméens? La référence homérique ne peut être une donnée *ex nihilo*. Hésiode aussi place εἰν Ἀρίμοισιν le repaire d'Echidna, l'épouse de Typhon¹⁸⁶.

Or, dès la fin du XII^e siècle av. J.-C., les sources orientales, en particulier les Annales de Tiglath-pileser I^{er}, mentionnent le pays d'*A-ri-mi*¹⁸⁷. Les rapports commerciaux entre la Grèce et le Proche-Orient, dès le II^e millénaire, permettent de penser que le toponyme grec correspondant recouvrait un contenu concret, sinon précis¹⁸⁸. Son

¹⁸² F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 17-37. Voir déjà O. GRUPPE, *Typhon-Zephon*, dans *Philologus* 48 (1889), p. 487-497.

¹⁸³ E. Y. KUTSCHER, *Contemporary Studies in North-Western Semitic*, dans *JSS* 10 (1965), p. 21-51; R. STEINER, *Affricated Šade in the Semitic Languages*, New York 1982. Je remercie Maria Giulia Amadasi Guzzo de m'avoir conseillée pour ce passage.

¹⁸⁴ Cf. *supra*, p. 124.

¹⁸⁵ HOMÈRE, *II*, II 783.

¹⁸⁶ HÉSIODE, *Théogonie* 306.

¹⁸⁷ En assyrien, le pays d'Aram se dit *māt A-ri-mi*, en accord avec la loi de l'harmonisation vocalique. Pour la même raison, le pays d'Aram pourra aussi être vocalisé en -a ou en -u (J.-R. KUPPER, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957, p. 116). En ce qui concerne ses habitants, les Araméens, on trouve la forme *Armayyā* ou *Armayē*, sans voyelle correspondant à l'Ἀρίμοις d'Homère. Le 1^{er} pourrait donc s'expliquer par les besoins euphoniques spécifiques du grec, à moins que le nom du pays ou de l'ethnie n'ait servi de base à l'ethnique homérique.

¹⁸⁸ M. STRECK, *Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Kellschriften*, dans *ZA* 13 (1899), p. 81; 14 (1900),

introduction dans le discours mythologique pourrait dater d'une époque où l'influence araméenne était très sensible en Syrie du Nord, aux X^e-IX^e siècles av. J.-C., par exemple dans le royaume de Sam'al, aux frontières de la Cilicie, et dans celui d'Arpad qui s'étendait jusqu'à l'Oronte. Cette donnée historique échappa ensuite aux Grecs et l'on vit alors effectivement fleurir toute une littérature mythico-géographique cherchant à localiser le pays des Arimes en Mysie, Lydie, Méonie, Syrie du Nord. À ce moment-là, on peut, avec F. Vian, parler de « créations plus ou moins artificielles imaginées pour suppléer à l'imprécision du texte homérique »¹⁸⁹, même si le souvenir de l'équation Ἀριμοί = Ἀραμοί persista longtemps¹⁹⁰. En tout cas, il n'y a pas lieu de s'arrêter au toponyme moderne *Arāmālu*, qui perpétue le nom du village ougaritique de *rim* ou *urSUM-me*, à lire *Ar(i)me* d'après le hourrite¹⁹¹.

Le fait que, parmi les solutions proposées pour l'identification des Arimes, figure le Mont Kasios de Syrie témoigne, à nos yeux, du rapprochement opéré par les Grecs eux-mêmes entre Saphon et Typhon. Apollodore situe explicitement le début des hostilités entre Zeus et Typhon en cet endroit¹⁹². Ensuite, à titre d'hypothèse, que d'aucuns jugeront peut-être trop audacieuse, on peut relever qu'Eschyle, dans les *Sept contre Thèbes*, décrit Typhon par ces mots (vv. 493-494) :

Τυφὼν' ἱέντα πύρπνοον διὰ στόμα
 λιγνὸν μέλαιναν, αἰόλην πυρός κάσιν¹⁹³.

« Typhon qui vomit par sa bouche enflammée
 une fumée noire, sœur mobile de la flamme ».

Le terme κάσις (gén. κάσιος) est rare, alors que son composé κασιννήτος, -η, est beaucoup plus fréquent. Son origine est incertaine, mais le substantif κάσις est absent de la langue homérique¹⁹⁴ : on n'a

p. 169; J. FONTENROSE, *Typhon among the Arimoi*, dans *The Classical Tradition, Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca-New York 1966, p. 64-82; P. R. HELM, « *Greeks in the Neo-Assyrian Levant and « Assyria » in Early Greek Writers*, Univ. of Pennsylvania 1980, p. 216-217; L. ZGUSTA, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984, p. 95, § 92.

¹⁸⁹ F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 21.

¹⁹⁰ Par exemple Schol. II. II 783.

¹⁹¹ RS 11.790, 28 = PRU III, p. 189; RS 11.800, 25 = PRU III, p. 190. À ce sujet, voir M. C. ASTOUR, dans *Ras Shamra Parallels II*, Rome 1975, p. 341-342, n° 122; G. SAADE, *À la recherche des villes et des villages du royaume ougaritique*, dans *AAAS* 29-30 (1979-80), p. 215-230; M. C. ASTOUR, *Les frontières et les districts du royaume d'Ugarit*, dans *UF* 13 (1981), p. 1-12, surtout p. 7; P. BORDREUIL, *art. cit.* (n. 61), p. 2-3.

¹⁹² Ps. APOLLON. I 6, 3.

¹⁹³ ESCHYLE, *Sept contre Thèbes* 493-496.

¹⁹⁴ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris 1968, p. 503.

donc pas affaire à une formule. Le mot apparaît à trois reprises chez Eschyle¹⁹⁵, mais notre passage est le seul où l'emploi est métaphorique. Il est donc possible qu'Eschyle ait utilisé ici à dessein, au sujet de Typhon, ce terme rare pour évoquer un lieu attaché à son mythe. L'ordonnance des mots à l'intérieur des deux vers, le chiasme, est digne d'attention¹⁹⁶. On a peut-être là une subtile allusion mythologique que le Pseudo-Apollodore exprime sans détour. La lecture de Platon, en particulier, révèle combien la littérature classique est truffée d'allusions voilées.

D'autres sources indiquent aussi, par le choix des lieux, l'assimilation Saphon-Typhon. Ainsi Typhon est-il à plusieurs reprises mis en rapport avec l'Égypte. Selon Hérodote notamment, le lac Sirbonis, à côté du Mont Kasios égyptien, abritait son repaire¹⁹⁷. En outre, dans ses scholies à l'*Aratea* de Germanicus, Nigidius Figulus donne pour théâtre de la mort de Typhon un temple de Memphis, celui-là même où les rois sont intronisés¹⁹⁸. Il est aussi question de roi dans un témoignage de Pline qui nomme Typhon une comète terrible d'Éthiopie et d'Égypte, ainsi qu'un roi de ces contrées¹⁹⁹. Ensuite, un épisode de l'affrontement entre Zeus, accompagné d'autres dieux, et Typhon montre comment les Olympiens furent, en Égypte, transformés en animaux²⁰⁰. Enfin, la région du Bas-Oronte, située juste au nord du Djebel el-Aqra, est aussi privilégiée par une série de sources. Selon Strabon, l'Oronte fut jadis appelé Typhon et abrita le monstre des Arimes²⁰¹. On retrouve donc, en filigrane, la géographie culturelle de Baal Saphon/Zeus Kasios.

Les autres localisations du mythe de Typhon s'expliquent, soit par des interprétations plus ou moins ingénieuses des Arimes homériques — la plus étonnante étant celle qui transplante Typhon du côté de Naples, à Pithécusses, en raison de l'interprétation de εἰν Ἀπίμοις en Inarime, le nom poétique d'Ischia²⁰² —, soit par la nature monstrueuse du personnage qui le met en relation avec ses semblables, le dragon de la toison

¹⁹⁵ ESCHYLE, *Sept contre Thèbes* 494 et 674; *Agamemnon* 495.

¹⁹⁶ J. W. WELCH, *Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures*, dans J. W. WELCH (éd.), *Chiasmus in Antiquity. Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981, p. 250-268.

¹⁹⁷ HÉRODOTE III 5. Voir aussi PHÉRÉCYDE 3F 54 J (= Schol. APOLL. RHOD. II 1210);

PLUT., *Antoine* 3; *Eym. Magn.* s.v. τυφός.

¹⁹⁸ NIGIDIUS FIGULUS, Schol. à GERMANICUS, *Aratea* 407 (éd. et trad. D. LUZZI, *Nigidio Figulo, Astrologo e Magio*, Lecce 1983, p. 68-69).

¹⁹⁹ PLINIE, *H.N.* II 23, 91.

²⁰⁰ Ps. APOLLON. I 6, 3; HYGIN, *Fab.* 196.

²⁰¹ STRABON XVI 2, 7 (= 750); Schol. II. II 783; H. Y. PRIEBATTSCH, *art. cit.* (n. 10),

p. 257-266, surtout p. 262.

²⁰² Cf. J. FONTENROSE, *art. cit.* (n. 187), p. 64-82; PHÉRÉCYDE 3F 54 J (= Schol. APOLL. RHOD. II 1210); STRABON XIII 627; VIRGILE, *Énéide* IX 716.

d'or en Colchide²⁰³, la gardienne féroce de Delphes-Pytho, Delphiné²⁰⁴, soit par son caractère igné et aquatique qui le lie à l'Etna²⁰⁵, à des grottes, des antres, des marais²⁰⁶. Quant à la Grèce, est-ce un hasard si le Typhaonion est une *montagne* et s'il existe un *pic* appelé du nom de Typhon, et ce en Béotie où les légendes à arrière-fond proche-oriental sont bien connues²⁰⁷?

Nous nous démarquons donc des conclusions de F. Vian. Les Grecs avaient certes perdu le souvenir de la localisation précise des Arimes homériques, mais les solutions adoptées pour lever l'ambiguïté *ne sont pas « arbitraires »* (p. 23).

La géographie du mythe de Typhon révèle bien des liens privilégiés avec le Proche-Orient et des rapports explicites avec les lieux de culte de Baal Šaphon et de son homologue grec. Ceci nous amène à revoir l'hypothèse récemment défendue par H. Y. Priebatsch²⁰⁸ qui rattache le nom de Typhon à une racine sémitique *šp*, attestée sous la forme *šip'on(i)* chez Jérémie 8, 17, signifiant «serpent», «vipère». Ce terme, dans ses quelques occurrences²⁰⁹, semble d'ailleurs avoir une portée très concrète, relevant de la zoologie, sans la moindre connotation mythologique. Le fait que l'Oronte ait été appelé successivement Typhon, Drakon et Ophites, selon Jean Malalas²¹⁰, ne nous semble pas une preuve décisive. L'apparence anguipède, ophidienne, des monstres est une donnée quasi-universelle et leur association avec des fleuves, fréquente. Drakon et Ophites sont donc des synonymes logiques de Typhon²¹¹. L'hypothèse d'une confusion chez les Grecs, entre les deux

²⁰³ PHÉRÉCYDE 3F 54 J (= Schol. APOLL. RHOD. II 1210); F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 21.

²⁰⁴ *Suite pythique* 351-355; *Hymne homérique à Apollon* I 305-355. Sur les corrélations entre Typhon et la légende delphique: J. FONTENROSE, *Pythion. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles 1959, *passim*. L'apparition d'Apollon dans certains épisodes du mythe de Typhon pourrait révéler cette confusion. L'auteur dégage 28 traits communs entre Typhon et Python, mais cette accumulation un peu à l'emporte pièce ne permet guère de clarifier, ni de nuancer la question. Les similitudes toponymiques entre la Cilicie et Delphes restent, comme le souligne F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 22, obscures. L'inversion Typhon-Python est fort possible, comme en témoigne notamment un texte, non suspect, de la fin du XV^e siècle qui, parlant du Typhon, le nomme «phytonas».

²⁰⁵ PINDARE, *Pyth.* I 16 ss.; ESCHYLE, *Prométhée* 351 ss. Comme le montre bien F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 23-24, la transplantation de la légende de Typhon en Grande Grèce et en Sicile est liée à la colonisation grecque de ces régions.

²⁰⁶ F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 23.

²⁰⁷ HÉSIODE, *Bouclier* 32; DION CHRYSOSTOME I 66-68.

²⁰⁸ H. Y. PRIEBATSCH, *art. cit.* (n. 10). Cf. aussi J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 10).

²⁰⁹ *Isaïe* 11,8; 14,29; 59,5; *Jérémie* 8,17; *Prov.* 23,32.

²¹⁰ JEAN MALALAS, *Chr.* VII 83 c.

²¹¹ F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris 1952, *passim*, montre bien que dès le VII^e siècle av. J.-C. les Géants sont anguipèdes.

racines *špn* et *šp*, défendue par J. de Savignac²¹² sur la base de ces éléments, bien que peu documentée, peut être envisagée. Dans le texte ougaritique *KTU* 1.101, Baal Šaphon est comparé à un *db*, un ours, et à un *tbt*, autre animal de le montagne, mis en parallèle avec le premier. M. Dietrich et O. Loretz — dans leur article paru dans *UF* 17 (1985) — rapprochent *tbt* du serpent mythique *šibbu*, lié à la fécondité et au dieu guerrier Ninurta. L'image ophidienne de Baal Šaphon pourrait, dans cette hypothèse, être originellement ougaritique et, corollairement, celle du Typhon grec. Mais l'aspect ophidien est typique de la majorité des monstres-géants de la mythologie grecque.

Dans la *nature* même de Typhon, il importe de tenter de faire la part des éléments grecs et des éléments empruntés au Proche-Orient. Pour un Grec, Typhon se rattache à la racine **dhuu-*, attestée dans *θύω*, «produire la fumée du sacrifice»²¹³. Tous les mots formés sur cette racine évoquent le feu et la fumée. Plus d'une description met dès lors en évidence la nature *ignée* de Typhon: le feu jaillit de sa bouche, il manie des rochers incandescents...²¹⁴

Mais Typhon apparaît aussi, dans maints passages, comme un maître de la foudre, des vents et de la tempête. Après avoir examiné la nature de Baal Šaphon, je serais portée à croire qu'il peut s'agir là d'un emprunt ou, dans une autre hypothèse interprétative, d'un élément de rapprochement entre les deux. Ainsi Hésiode décrit-il «les vents fougueux au souffle humide» s'échapper du corps de Typhon²¹⁵. Ils soufflent sur la mer, «s'abattent sur le large brumeux, au grand dam des mortels, pour y sévir en cruelle tourmente. Ils vont soufflant, tantôt ici, tantôt là, dispersant les neufs, perdant les équipages». Le parallèle avec les repréailles divines prévues par le traité de Tyr est très troublant²¹⁶. Chez Eschyle, ses yeux lancent des éclairs et ses mâchoires sifflent l'effroi²¹⁷. Aristophane et Harpocrate, entre autres, l'associent aux

²¹² J. DE SAVIGNAC, *art. cit.* (n. 10).

²¹³ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* IV, 1, Paris 1977, s.v. *Τυφωεύς*.

²¹⁴ ESCHYLE, *Prométhée* 351 ss.; Ps. APOLLOD. I 6,3; PLINIE, *H.N.* II 23, 91 affirme que la comète Typhon est «un vrai nœud de flammes».

²¹⁵ HÉSIODE, *Théogonie* 869 ss. Sur la question d'une possible interpolation, cependant assez ancienne: F. WORMS, *Der Typhoeus-Kampf in Hesiods Theogonie*, dans *Hermès* 81 (1953), p. 29-44; M. H. A. L. H. VAN DER VALK, *A Defense of Some Suspected Passages in the Actum Hesiodi*, dans *Mnemosyne*, 4^e sér., 6 (1953), p. 264-282; M. L. WEST, *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, p. 380-383. NONNOS II 645 ss est un décalque d'Hésiode.

²¹⁶ Cf. *supra*, p. 117.

²¹⁷ ESCHYLE, *Prométhée* 351 ss.

éclairs et à la tempête²¹⁸. Le monde grec connaissait un vent appelé typhon ou typhonique, sorte de tempête, d'ouragan²¹⁹. Eschyle, dans son *Agamemnon*, en donne une évocation très vivante : «en se heurtant de front avec violence, sous le déchainement de la tempête (τοφω), sous le fouet de grêle de l'ouragan, pâtre de malheur, (nos vaisseaux) tournoyaient, puis disparaissaient, anéantis»²²⁰.

P. Chantraine ne voit pas clair dans l'origine de ce sens de typhon²²¹ et la transmission jusqu'à une époque récente de ce nom est un cas vraiment intéressant²²². Sa signification de tempête peut fort bien s'expliquer par référence à l'antécédent proche-oriental de Typhon, le Baal des éléments atmosphériques.

En ce qui concerne l'*image* de Typhon, il faut se reporter à l'étude de F. Vian²²³. Il appartient à la catégorie des Géants, ces révoltés contre l'autorité de Zeus. Leur représentation s'inspire essentiellement des théomachies orientales. Le monstre anguipède, dans lequel Typhon s'incarne dès le milieu du VII^e siècle avant J.-C. sur la céramique corinthienne, est un emprunt à l'iconographie orientale. Sa femme, Echidna, a le même aspect et leurs enfants ne sont autres, selon Hésiode, que Cerbère, Orthos, la Chimère, l'Hydre de Lerne et le Lion de

²¹⁸ ARISTOPHANE, *Nuées* 336; HARPOCRATION 175, 15, s.v. τετύφωμαι. Voir aussi HÉLIODORE I 12; ACHILLE TATIUS I 12.

²¹⁹ ARISTOTE, *Météor.* 371a : le typhon est «une sorte d'ouragan incomplètement élaboré»; HARPOCRATION 175, 15; *Etym. Magn.* s.v. τυφών : ἡ τοῦ ἀνέμου σφοδρὰ πνοή.

²²⁰ ESCHYLE, *Agamemnon* 656 ss.

²²¹ P. CHANTRAINE, *op. cit.* (n. 213).

²²² H. et R. KAHANE, *Two Nautical Terms of Greek Origin: Typhoon and Galley*, dans *Etymologica. Walter von Warburg zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen 1958, p. 417-439. Grâce à Aristote, la Septante, la Vulgate et Pline, le terme gréco-latin survécut au Moyen Âge et à la Renaissance sous la forme τυφών/typho. Cette tradition savante se manifeste, par exemple, dans les «horrificques typhones» du Quart Livre de Rabelais. Le terme grec resta, par ailleurs, vivant dans la tradition populaire grecque et arabe du Moyen Âge d'où il essaima, notamment en Arménie. Le Coran connaît le *tufan*, une tempête sévissant particulièrement dans les mers d'Arabie et de Chine. Du monde arabe, le terme se répandit en Turquie, Perse, Inde, Malaisie et, dans la langue savante, il fut utilisé pour désigner le déluge biblique. Au cours de leurs navigations, au XVI^e siècle, les Portugais l'empruntèrent à leur personnel marin d'origine arabe. De là, il rayonna dans toute l'Europe occidentale et méditerranéenne, sous diverses orthographes, mais toujours avec un -u à la première syllabe. Il faisait essentiellement référence au phénomène météorologique redoutable des mers de Chine et d'Inde. Il entra alors en contact avec le mot savant originel, gréco-latin, et la voyelle -u se transforma en -i (prononcé -ai dans les pays anglo-saxons). Cependant, dès le XVI^e siècle, un Portugais fut frappé par la ressemblance avec un mot chinois tai-fung qui désignait seulement un vent puissant. Une confusion, apparemment non fondée, s'installa entre les deux termes et suscita une sinisation de certaines orthographes, notamment en Angleterre avec la forme typhoon (prononcée «taïfoun»).

²²³ F. VIAN, *art. cit.* (n. 1); *op. cit.* (n. 211).

Némée²²⁴. Cet emprunt est cependant trop commun dans le corpus mythologique et iconographique grec pour être un argument; toutefois, dans l'évocation de la figure de Typhon par les auteurs classiques, telle ou telle image nous interpelle. Ainsi Apollodore affirme que «sa taille était si prodigieuse qu'il dominait toutes les montagnes»²²⁵ et Nonnos le décrit dressant «si haut ses bras qu'il touche les nuées»²²⁶. On peut y voir un stéréotype poétique, mais le rapprochement avec les descriptions des cimes du Šaphon permet, au moins, d'envisager l'hypothèse d'une imagerie commune.

Venons-en enfin au *mythe* de Typhon. Nous voudrions d'abord épingler un épisode secondaire, mais révélateur. Plusieurs sources rapportent qu'une déesse fut poursuivie par Typhon et que, pour lui échapper, elle se jeta à l'eau. Manilius situe la scène à Babylone, avec pour protagoniste la déesse de Cythère, dont Hérodoté a souligné les origines proche-orientales²²⁷, tandis qu'Ovide choisit pour décor l'Euphrate ou l'«eau palestinienne» et pour victime Dioné²²⁸. Nonnos, enfin, pourrait faire allusion à une aventure similaire lorsqu'il cite l'union de Typhon et d'Athéna²²⁹. Or, des légendes comparables sont attestées pour Dereto, l'Atargatis syrienne²³⁰, et pour Leucothéa, dont le culte, par le biais d'une assimilation avec Astarté, s'est implanté au Proche-Orient²³¹. Cet épisode de type hiérogamique et initiatique — le plongeon dans l'eau débouche sur la mort et la renaissance — semble donc intimement lié à un contexte oriental.

Mais l'essentiel du mythe de Typhon, c'est son combat contre Zeus. Typhon est en effet l'enfant parthénogénétique de Gaia ou d'Héra, suscité pour venger les Titans vaincus par Zeus l'Olympien²³². Nous avons en réalité là un motif mythologique universel : celui de la lutte entre l'ordre nouveau, actuel, incarné par Zeus, et l'anarchie, le chaos dépassé,

²²⁴ HÉSIODE, *Théogonie* 869 ss. Sur l'authenticité de ce passage, cf. supra, n. 215.

²²⁵ PS. APOLLOD. I 6,3.

²²⁶ NONNOS II 128-129.

²²⁷ HÉRODOTE I 105; MANILIUS, *Astronomica* IV 508 ss.

²²⁸ OVIDE, *Fastes* II 461-464.

²²⁹ NONNOS II 210.

²³⁰ DIODORE II 4; ATHÉNÉE VIII 346 E; M. HÖRIG, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitgötin in Vorderasien*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1979.

²³¹ I. KRAUSKOPF, *Leukothea nach den antiken Quellen*, dans *Akten des Kolloquiums zum Thema «Die Göttin von Pyrgi»*, Florence 1981, p. 137-148, et mon article dans *SMSR* 52 (1986), p. 53-71.

²³² Sur la «parthénogénèse» de Typhon (et d'Héphaïstos), G. DEVEREUX, *Femme et mythe*, Paris 1982, p. 165 ss.

ici Typhon, chacun aspirant à la souveraineté sur le cosmos²³³. Toutes les mythologies traduisent cette expérience du monde, renforçant ainsi l'articulation socio-politique du présent. Les récits proche-orientaux de ce type sont nombreux. Ainsi le mythe hittite d'Illuyanka, le serpent mis à mort par le dieu de l'orage. Comme Typhon, il niche dans un antre et, comme lui, il réussit à s'emparer de certaines parties du corps de son adversaire²³⁴. F. Vian conclut à la parenté entre les deux mythes, ainsi qu'à la relative «banalité» des thèmes communs, comme celui de la mutilation. La contamination n'aurait eu lieu, selon lui, qu'à l'époque hellénistique²³⁵.

Le mythe hourrite de Kumarbi offre un autre parallèle possible, et plus particulièrement la geste d'Ullikummi²³⁶. Celui-ci est un énorme monolithe de diorite, suscité par Kumarbi, le Kronos hourrite, afin d'anéantir son fils Teshub, qui l'a supplanté. Le cadre est donc tout à fait comparable à celui du mythe grec. Or, c'est du haut du Mont Hazi que Teshub, averti par le soleil, *aperçoit* Ullikummi²³⁷. Après maints épisodes, il parvient à le foudroyer. L'analogie est donc indubitable, même si, avec F. Vian, il est bon de faire ressortir une différence : Ullikummi est une force passive, une masse inerte, alors que Typhon est un être actif, offensif.

On pourrait encore citer le combat de Marduk contre Tiamat, mais il est bon de terminer par le Baal d'Ougarit. Il est venu à bout de multiples adversaires, Mot, la mort insatiable, Yam, l'élément aquatique perpétuellement menaçant et ses suppôts, Tannin, Lotan et Shaliyat²³⁸. Le Saphon fut peut-être le cadre de ces affrontements. Et c'est en tant qu'héritier du Baal cananéen que Yahvé apparaît comme maître des eaux et vainqueur, par exemple, du Léviathan, version biblique de Lotan²³⁹.

²³³ M. ÉLIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978, p. 218, 334, 442. Pour tous ces rapprochements, F. VIAN, *art. cit.* (n. 1).

²³⁴ W. PORZIG, *Illuyankas und Typhon*, dans *Kleinasiatische Forschungen* 1 (1927), p. 381-386.

²³⁵ F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 28-29.

²³⁶ R. D. BARNETT, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*, dans *JHS* 65 (1945), p. 100-101; H. G. GÜTERBOCK, *op. cit.* (n. 59), p. 103-105; J. FONTENROSE, *op. cit.* (n. 204), p. 70-76; F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 31-35.

²³⁷ Cf. *supra*, p. 108; F. VIAN, *art. cit.* (n. 1), p. 33, remarque que Zeus aussi *ὄγυ* νόησε, «s'est aperçu aussitôt» du danger constitué par Typhon pour sa souveraineté (HÉSIODE, *Théog.* 838).

²³⁸ G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p. 65.

²³⁹ M. K. WAKEMAN, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leyde 1973; J. DAY, *op. cit.* (n. 67); C. GROTTANELLI, *The Enemy King is a Monster: a Biblical Equation*, dans *SSR* 3 (1979), p. 5-36.

Le mythe du dieu de l'orage vainqueur d'un monstre ophidien est donc très répandu²⁴⁰. Il n'est pas non plus absent de l'iconographie. P. Amiet signale des cylindres néo-assyriens, syriens, hittites et hourrites représentant, dès le II^e millénaire, le dieu de l'orage attaquant, souvent à coup de pierres, un serpent dont l'ancre est évoquée soit par une montagne, soit par un écran de globules²⁴¹. Des lignes sinueuses s'échappant de son corps pourraient suggérer des flammes jaillissant du monstre. C'est ainsi qu'Hésiode, notamment, décrit Typhon²⁴².

Il est donc légitime de considérer que le motif mythologique de la lutte de Zeus contre Typhon trouve des parallèles, des antécédents orientaux, même si l'on ne peut négliger sa dimension universelle²⁴³. Zeus occupe la place du dieu de l'orage, du maître de la foudre, dont Baal Saphon est un représentant parmi d'autres, que l'on n'a aucune raison de privilégier. Typhon, son adversaire, nous semble, par son assise géographique et par *certain traits de sa personnalité*, aussi redevable à Baal Saphon, mais, on l'a compris, différemment. Quant à son *mythe* et à son *iconographie*, on peut y déceler une influence et, sans doute, une origine globalement proche-orientale, plutôt qu'une dérivation indo-européenne que prône F. Vian sur la base d'éléments très ténus²⁴⁴. La figure de Typhon une fois constituée, notamment par rapprochement avec Baal Saphon, elle est mise en scène dans un épisode (celui de la lutte entre un dieu de l'orage et un monstre) dont le *cadre général*, et non le détail des personnages, est emprunté au Proche-Orient. Poser le problème en termes de personnages débouche sur des absurdités. Ainsi J. Fontenrose reste proche à F. Vian de ne pas avoir consulté les ouvrages adéquats sur la mythologie ougaritique, sous prétexte que Typhon ne correspond pas à Baal, mais à Yam²⁴⁵. D'un point de vue fonctionnel, en effet, à l'intérieur du *pattern*, Yam et Typhon se rangent du côté des adversaires maléfiques, alors que Baal et Zeus sont les champions de l'ordre. Lorsque les

²⁴⁰ Voir, pour le monde phénicien, S. RIBICHINI, *Questions de mythologie phénicienne d'après Philon de Byblos*, dans *Studia Phoenicia* IV, Namur 1986, p. 41-52.

²⁴¹ P. AMIET, *Un vase rituel iranien*, dans *Syria* 42 (1965), p. 235-251.

²⁴² HÉSIODE, *Théog.* 826-827, 860 ss.

²⁴³ Pour le monde indo-européen, V. IVANOV - V. TOPOROV, *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent : reconstruction du schéma*, dans *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss II*, Paris 1970, p. 1180-1206.

²⁴⁴ Ainsi le fait que Typhon est un monstre tricéphale.

²⁴⁵ J. FONTENROSE, *art. cit.* (n. 188), p. 81, n. 31. Pourtant, F. VIAN, *op. cit.* (n. 11), p. 236 n. 5, notait assez justement que «le démon (= Typhon) est sans doute l'ancien Ba'al Saphon, dieu des hauteurs, détrôné par Zeus, mais il a pris la place et, en partie, l'aspect du serpent à sept têtes, Lin-Léviathan, que combattait Ba'al».

Grecs ont adapté à leur mythologie le motif de la lutte du dieu de l'orage contre un monstre, ils ont très naturellement choisi Zeus comme héros positif, car fonctionnellement, comme dieu de l'orage, et organiquement, comme fils de Kronos vainqueur des Titans, il entre bien dans le moule. Le rôle joué dans ce mythe par Typhon n'est pas un emprunt à un prototype précis, mais prototype il y a, à nos yeux, dans la confection de sa personnalité et du cadre géographique où il évolue. Les références hourrites, ougaritiques et grecques au Mont Hazi-Saphon-Kasios indiquent une continuité qui n'est ni pure contingence, ni pur artifice.

Pour en revenir à notre point de départ, reposons la question initiale : qui est donc ce Typhon meurtrier de Melqart en Libye ? Cet épisode ne se rattache pas, à notre sens, à la mythologie traditionnelle du Typhon grec adversaire de Zeus, mais bien plutôt à Typhon comme *interpretatio graeca* du Seth égyptien. Ce rapprochement s'est opéré au moins dès le V^e siècle av. J.-C., comme en témoigne Hérodote²⁴⁶. Le fait que certains épisodes de la lutte Zeus-Typhon aient pour théâtre l'Égypte y fait sans doute écho. Seth est le dieu de la confusion, l'antagoniste par excellence qui sème le désordre et le malheur, tantôt ami, tantôt ennemi d'Horus (sur lequel il pratique une mutilation) et surtout meurtrier d'Osiris²⁴⁷. Il est le dieu des étrangers et, sous l'influence de son contact avec le Baal sémitique, il a pris la forme d'un dieu de l'orage et de la mer, alors qu'originellement il symbolise plutôt le désert aride, desséché, brûlé²⁴⁸. Typhon lui est donc proche par divers traits, mais il est difficile de savoir dans quelle mesure la figure grecque de Typhon a remodelé tel ou tel aspect de la personnalité de Seth. Plutarque rapporte, d'après Manéthon, un usage égyptien bien curieux : à Ilithye, on brûlait vif des hommes appelés Typhoniens et leurs cendres, passées au crible, étaient ensuite semées au vent²⁴⁹. La légende du meurtre de Melqart est sans doute une transposition du meurtre d'Osiris, car Melqart, comme Osiris, meurt et ressuscite annuellement, conformément au cycle saisonnier de la nature, même s'il possède une dimension poliade et dynastique fondamentale²⁵⁰.

²⁴⁶ HÉRODOTE II 144, 156.

²⁴⁷ H. TE VELDE, *op. cit.* (n. 112).

²⁴⁸ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 32, 33, 39, 41, 45. On peut aussi parcourir les deux premiers livres des *Dionysiaca* de Nonnos qui constituent une véritable « Typhonie », présentant Typhon comme l'adversaire de l'harmonie universelle.

²⁴⁹ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 73.

²⁵⁰ Sur Melqart, E. LIPINSKI, *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart*, dans *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-sur-Heure 1970, p. 30-58 ; C. TZAVELLAS-BONNET, *Le dieu Melqart en Phénicie et dans le bassin méditerranéen : culte national et officiel*, dans *Studia Phoenicia I-II* (OLA 15), Leuven 1983, p. 195-207. L'identification entre Melqart et Héracles est assez ancienne. Il ne semble

Le choix de Melqart à côté de Typhon et le recours au motif de la réanimation par les oiseaux rôtis, que M. Sznycer reconnaît aussi à Ougarit²⁵¹, permet de déceler un arrière-plan cananéen à cet épisode, peut-être élaboré dans les milieux sémitiques d'Égypte. Enfin, la stèle d'Ougarit établissant un lien entre Baal Šaphon et Seth permet de reconstituer, à nouveau, une chaîne significative : Baal Šaphon-Seth-Typhon²⁵².

Corinne BONNET

Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix

Département d'Histoire

Rue de Bruxelles, 61

B-5000 Namur

toutefois pas que la possible lutte entre Typhon et Héracles se rattache au dieu tyrien. EURIPIDE, *Hér.* 1271 ss., mentionne, parmi les adversaires d'Héracles, « Typhon aux trois corps », mais une lecture « Geryon » est défendue par certains éditeurs. VIRGILE, *Enéide* VIII 298, affirme qu'« aucune race de monstre » n'a effrayé Hercule, « pas même Typhon ». Il est vrai que, dès Findare, Héracles fait figure d'allié des Olympiens dans leur combat contre les Géants. À ce sujet, A. LOYEN, *Hercule et Typhée. À propos de Virgile, Enéide VIII, 298*, dans *Mélanges Ernout*, Paris 1940, p. 237-245. Ch. PICARD, dans *RArch* 26 (1946), p. 116-121 surtout p. 119, considère que l'enrichissement de la geste d'Héracles prend sa source à Pergame, à l'époque hellénistique.

²⁵¹ Cf. *supra*, p. 101 et n. 2 ; OPPHEN, *Halieutica* III 23 ss., relate comment Pan, auxiliaire de Zeus dans sa lutte contre Typhon, trompa le monstre en faisant rôti du poisson sur le rivage.

²⁵² Alors que cet article était déjà sous presse, nous avons pris connaissance de l'étude de P. CHUVIN - J. YOYOTTE, *Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Kasios*, dans *RArch.* 1986/1, p. 41-63, qui constitue un indispensable complément documentaire à la présente recherche, tout en en confirmant les interprétations. Certains documents, brièvement mentionnés ici, y font l'objet d'une étude approfondie, d'autres viennent enrichir notre dossier sur Zeus Kasios. On constatera quelques légères différences de point de vue entre cette étude et la nôtre, touchent en particulier à la diffusion égyptienne ou syrienne du culte et au profil plus ou moins dissemblable des deux aspects du dieu.