HAL
open science

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-02021686v1

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 (Nationaal 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. LIPIŃSKI
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'Héraclès 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. LIPIŃSKI

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 ṢAPHON*

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, Ṣaphon 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-hourrite, 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 cailles rôties[2]. 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 IVe siècle av. J.-C., est l'auteur d'une Γῆς Περίοδος; il a séjourné quelque temps en Égypte où il a recueilli des prêtres locaux diverses traditions. À propos des cailles 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 *TOu*), 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'ὄρτυξ, 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 Manilum d'Ébla résida à *Ṣa-pù-núm*[ki]»[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 Ṣaphon, puisque *Ṣa-pù-núm* 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 Ṣaphon

1. *Ougarit*

A. Dans le corpus mythologique[4]

Le Ṣaphon 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 Ṣaphon, 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 Baal[6]: dès la mort du dieu, le prétendant à sa succession, le Tyran ʿAthtar, «monte dans les replis du Ṣaphon. 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 Ṣaphon»[8]. Et lorsque Mot a provisoirement vaincu Baal, Anat «le remonte dans les replis du Ṣaphon. 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 *ḥl* est cependant conjecturale, selon M. Sznycer. P. Xella, *Gli Antenati di Dio*, Vérone 1982, p. 174-175, le rend par «rocca», «fortezza», dans le même registre. Il faut rejeter l'interprétation de W. F. Albright, *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, *Hôl «Phoenix» in Job 29:18 and in Ugaritic*, dans *CBQ* 36 (1974), p. 85-88. La bibliographie relative à Baal Ṣaphon 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 Luli[11]. Cependant, Baal représente, dans le panthéon d'Ougarit, le principe efficient de sorte que le Ṣaphon, son fief, apparaissait sans doute comme la montagne sacrée par excellence. La postérité du Ṣaphon, dans les civilisations périphériques, en est un indice majeur.

B. Dans le corpus rituel[12]

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

Certes, comme dans les textes littéraires, le Ṣaphon fait figure de résidence de Baal[13], mais on rencontre surtout diverses entités divines: *ṣpn*, *ʾil ṣpn*, *bʿl ṣpn*, sans compter une *ʿnt ṣpn* et une *ʾilt ṣpn* qui sont sans doute identiques à la sœur et fidèle alliée de Baal[14].

Dans la liste de dieux *KTU* 1.47, *ʾil ṣpn* vient en tête, suivi de *ʾilʾib*, *ʾil*, *dgn* et, en cinquième position, *bʿl ṣpn*, tandis que le *ṣpn* apparaît un peu plus bas[15]. Dans un document similaire, la liste *KTU* 1.118, *ʾil ṣpn* est omis: la liste s'ouvre sur *ʾilʾib* et les deux autres noms divins comprenant le Ṣaphon y figurent bien[16]. 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. Albright, *art. cit.*, p. 1-14; E. Lipiński, *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 Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics* (AOAT 10), Neukirchen-Vluyn 1972, p. 332-336; H. Y. Priebatsch, *Wanderungen und Wandelungen einer Sage. Von Ugarit nach Hellas*, dans *UF* 16 (1984), p. 257-266; J. de Savignac, *Le sens du terme ṣāphōn*, *ibid.*, p. 273-278.

[11] *TOu*, p. 128, ligne 14 (= *KTU* 1.2, I, 14). E. Lipiński, *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 (cité *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 ṣpn* en tête du règlement du prestigieux sacrifice *dbḥ* en l'honneur du Ṣaphon, 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 hypothétique[17].

Les hasards de notre documentation ont voulu que l'on dispose, pour *b'l ṣpn* et *ṣpn*, les deux entités que nous comprenons d'emblée, de traductions accadiennes sur lesquelles nous reviendrons[18], mais *'il ṣpn* n'est pas concerné. Il semble qu'il faille rejeter l'interprétation en «El du Ṣaphon»[19] : restent dès lors deux hypothèses à envisager. À deux reprises dans le poème de *Baal et Anat*[20], *'il ṣpn* désigne «le divin Ṣaphon», c'est-à-dire la montagne considérée comme entité sacrée. Cependant, on comprend mal, alors, ce que représenterait le *ṣpn* des textes rituels et ce qui le différencierait de *'il ṣpn*, 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 Ṣaphon par excellence, c'est-à-dire Baal, puisque *'il ṣpn* et *b'l ṣpn* cohabitent à l'intérieur des *mêmes* textes. Confronté à ce problème, J.-M. de Tarragon, sans exclure la possibilité que *'il ṣpn*, dans la liste divine, soit une ajoute (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 ṣpn* ne serait-il pas, alors, un hypothétique *DINGIR *Ṣa-pa-nu*, divinité archaïque et anonyme du Ṣaphon, 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 archaïsmes[22]. 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 «Pantheon» 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 BUISSON, *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 Ilib?*, dans *UF* 13 (1981), p. 299-301; J. NAVEH, *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'eli'ab».

[22] «L'hypothèse fait de toute façon allusion à un stade ancien de l'histoire religieuse [illegible] dans les textes de la pratique».

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. Xella[23]. 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 Ṣaphon et Baal d'Ougarit : le même dieu, déterminé par son lieu de culte[24]? *Ṣpn* 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 Ṣaphon par «Hadad *du Mont Hazi* (*ḫuršān ḫa-zi*)»[25]. En définitive, l'hypothèse la plus solide est que l'expression *'il ṣpn* désigne «les dieux du Ṣaphon» comme titre de liste divine — qu'il s'agisse ou non d'une ajoute postérieure — et J. Healey a raison d'insister sur le fait que ces *'il ṣpn* 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 Ṣaphon 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 1934[27], 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 Ṣaphon[28], 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 Ṣaphon 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 Ḫazi, les documents offrent l'alternative *Ḫa-zi* ou *Ḫa-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 Ṣaphon, 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 Ṣaphon, dont la cîme 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 Ṣaphon. Rien ne permet toutefois de conférer, sur la base de ce texte, comme le propose B. Margalit[30], une connotation cosmique au Ṣaphon. L'auteur va jusqu'à considérer le Ṣaphon 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'étayent 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 XIVe siècle av. J.-C., est adressée au pharaon égyptien[31]. Le contenu de l'échange nous importe peu ici, mais les deux dynastes prennent à témoin de leurs engagements leurs dieux nationaux: Baal Ṣaphon d'une part, Ammon de l'autre. La lecture de cette ligne de la

[29] *KTU* 1.101; E. Lipiński, *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. Loretz, *Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101)*, dans UF 17 (1985), p. 129-146. Dans cet article, que le Professeur O. Loretz 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 Ṣaphon et un serpent (cf. *infra*, p. 136-137).

[30] B. Margalit, *Weltbaum and 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 Ṣaphon 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 Ṣaphon 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'[l.] ṣpn.b'ly*[32]. Dans ce document officiel, Baal Ṣaphon 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

Ṣpn intervient naturellement comme élément théophore dans un anthroponyme, *'pṣpn*, dont le sens précis est cependant incertain[33]. Mais évidemment, les anthroponymes formés sur *b'l* 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 Saphon, 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 XIXe Dynastie, à «Seth Sapuna», comme l'indique l'inscription hiéroglyphique[35]. On y reconnaît sans peine Baal Ṣaphon, identifié au dieu égyptien Seth, phénomène que nous examinerons à propos de l'implantation du culte de Baal Ṣaphon en Égypte[36]. 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 jour[37]. 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 Safon 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'editio 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 Ṣaphon, 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 Baal[38]. 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-Aqraʿ, sur le site de l'actuelle Rās el-Bassit, la baptisèrent Posideion[39]? Le Mont Ṣaphon, d'où Baal dispense également la fertilité, constitue, il est vrai, un remarquable point d'observation sur les régions environnantes et la mer. Baal Ṣaphon 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-delà[40].

G. L'étymologie

L'hypothèse, à nos yeux, la mieux argumentée consiste à rattacher le Ṣaphon à une racine *ṣph*, signifiant «observer»[41]. Le Djebel el-Aqraʿ est en effet une cime dominant toute la région et fournissant un point de vue exceptionnel; ensuite, son équivalent hourrite, *ḫazi*, pourrait se rattacher à une racine au sens apparenté et, dans la mythologie hourrite, le Mont Ḫazi est précisément l'endroit *d'où l'on voit* le monstre Ullikummi[42].

D'autres hypothèses rattachent plutôt le Ṣaphon à l'hébreu *ṣāpan*, «cacher», pour désigner une région obscure ou obscurcie par le vent[43], ou encore au verbe hébraïque *ṣūp*, «flotter», de sorte que Baal Ṣaphon serait le «dieu flottant», par référence à ses fonctions marines[44].

J. de Savignac, dans deux études sur le sujet[45], 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 *ÉtCl* 53 (1985), p. 311-329.

[41] J. DE SAVIGNAC, *Étude sur l'équivalence Baal-Seth-Typhon-Saphon*, dans *La Nouvelle Clio* 5 (1953), p. 216-221; E. LIPIŃSKI, *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 ṣapānu*, dans *UF* 12 1980); p. 221-230; H. Y. PRIEBATSCH, *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. LIPIŃSKI, *art. cit* (n. 10).

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

Ṣaphon servit à désigner la montagne, et non l'inverse — ce qui nous paraît indéfendable[46] —; dans cette perspective, il cherche à expliquer le terme Ṣaphon par les caractères propres du dieu, maître d'un vent chargé de pluies et d'éclairs, dérivant de *ṣāpan*, «cacher».

La chaîne sémantique du Ṣaphon se complique 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 Ṣaphon 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 Ṣaphon[47]. Baal Ṣaphon, 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 Ṣaphon 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 Ṣaphon. Ne serait-il pas plus raisonnable de considérer que le Mont Ṣaphon, 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 désignation[48].

H. L'interprétation par le Ḫazi 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 Ṣaphon est rendu par *ᵈadad be-el ḫuršān ḫa-zi*[49]. L'identité Hadad-Baal est logique: l'un et l'autre

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

[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 Ṣaphon 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. 42ss. (*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. LORETZ, *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 Ḫazi, c'est-à-dire Baal Ṣaphon, est invoqué au XIIIe siècle av. J.-C. à Ougarit par Tudhaliya IV, dans le cadre d'un accord de portée internationale[50].

Le Ṣaphon, pour sa part, est traduit *ᵈḫuršān ḫa-zi* indiquant bien la sacralité de la montagne comme telle, mais sans doute en raison de son rapport à Baal[51]. Les annales assyriennes du VIIIe siècle av. J.-C. connaissent aussi un *Ba-li-ṣa-pu-na*, massif montagneux apparemment plus vaste que le Ṣaphon[52]. Le Ḫazi est une divinité hourrite bien connue[53]. Il s'agit d'une montagne sacrée, généralement associée au Mont Namni[54]. 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 Ḫazi-Namni[55]. Elles sont aussi associées à Šerri et Ḫurri, les taureaux sacrés du dieu de l'orage[56]. Diverses tablettes de Boghazköy font allusion à un rituel local adressé au Ḫazi, qui figure en outre souvent comme garant des traités hittites[57]. 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 Ṣaphon[58].

[50] *PRU* IV, p. 137, RS 18.06+17.367.

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

[52] P. ROST, *Keilinschrifttexte Tiglat-Pilesers 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 Xe siècle av. J.-C., apparaît une URU *ṣa-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. LIPIŃSKI, *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. *Ḫazzi*, dans H. W. HAUSSIG (éd.), *Wörterbuch der Mythologie* I/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. *Ḫazzi*, dans *RLA* IV, Berlin-New York 1972-75, p. 241-242; G. F. DEL MONTE - J. TISCHLER, *Répertoire 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 (*Ḫa-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. RIEMSCHNEIDER, *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 Ṣaphon, comme le Ḫazi, est une montagne sacrée, qui donna ensuite son nom à Baal Ṣaphon. C'est donc à l'oronyme qu'il faut chercher une étymologie valide et non à l'épiclèse qui en dérive.

Enfin, le Ḫazi 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 souveraineté[59]. Il est primordial de ne pas négliger la dimension mythique du Ḫazi, qui l'apparente plus intimement au Ṣaphon. 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 Ṣaphon et le Ḫazi.

Cela étant clarifié, il est nécessaire de revenir un moment à Ougarit. On y découvre sans surprise des noms théophores formés sur Ḫazi, comme on en trouve aussi à Alalaḫ[60]. Mais surtout, il faut envisager une hypothèse d'E. Laroche qui reconnaît, dans le *b'l ḫlb* ou *ṯṯb ḫlbġ* des textes ougaritiques, notre Baal Ṣaphon[61]. Cinq documents mentionnent en effet une *ḫlb* ou *ḫlp*, 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 Teshub[62]. Cependant, deux textes permettent de localiser une «Alep» sur le Ṣaphon ou à proximité[63]: ils mentionnent une *Ḫalpa ḫur-sag Ḫazi* pour l'un, une *Ḫlb-ṣpn*, pour l'autre. Or, dans le passage en hourrite du rituel *dbḥ* en l'honneur du Ṣaphon, figurent l'épithète *ḫlbġ*, «de Alep», et, un peu plus bas dans le texte, la mention de *b'l ḫlb*[64].

L'objection formulée à l'hypothèse de Laroche, selon lequel donc il s'agirait de Baal Ṣaphon, a trait au fait que le même texte cite aussi *b'l ṣpn* et que dans le document RS 26.142, de la même façon, *ᵈadad ḫal-pi*

[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-*ḫa-zi* (*PRU* IV, p. 201 = RS 18.02, 6); *ḫa-zi-ya* (*PRU* III, p. 169 = RS 16.145, 21); à Alalaḫ: 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 Ĝourou et Ṣapanou: 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 Ḫalab*, 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 ḫlb* apparaît aussi dans *TRU*, p. 49 ss., ligne 16 (= *KTU* 1.109); p. 101 ss., ligne 11 (= *KTU* 1.130); p. 136 s., ligne 7 (= *KTU* 1.134).

côtoie *dadad ḫa-zi*[65]. La mention, dans la traduction hourrite d'une liste divine ougaritique perdue, d'un *tṯb ḫlbġ*, en troisième position, n'apporte guère d'élément décisif[66]. 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 locatives 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 Ṣaphon ait été, comme Ougarit-ville, le centre d'un sanctuaire et le lieu d'un rituel particulier destiné à Baal.

2. *L'Univers biblique*[67]

Le *ṣpn* apparaît dans l'Ancien Testament, avec la vocalisation *ṣᵉpōn* ou *ṣāpōn*, comme en témoigne aussi la transcription de la Septante en σεφῶν ou σεπφῶν. Ce terme désigne d'abord une localité de la tribu de Gad[68], mais aussi, sous la forme *Baʿal ṣᵉpōn*, un toponyme égyptien sur lequel nous reviendrons, demeuré connu comme lieu de campement indiqué par Dieu à Moïse, lors de l'Exode[69]. Il témoigne de l'implantation en Égypte du culte de Baal Ṣaphon, qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur. Ṣaphon est aussi présent dans l'onomastique d'Israël. La Bible connaît plusieurs Sophonie dont le plus illustre est le prophète du VIIᵉ 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* ṣāphōn *dans quelques passages de la Bible*, dans *VT* 3 (1953), p. 95-96; M. J. MULDER, *Baʿal 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 Makîr*, 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, *Ephemeris für semitische Epigraphik* III, Giessen 1915, p. 258; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, p. 178; L. SABOTTKA, *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar*, Rome 1972, p. 1-3.

dans le niveau de la fin de l'âge du Fer[71]. Cet anthroponyme signifie sûrement *ṣpn yh*, soit «Ṣaphon 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 *ṣpn*: «cacher», soit «Yahvé cache, protège»[72].

Mais le Ṣaphon est avant tout, dans l'Ancien Testament, la désignation traditionnelle du nord[73]. Le Djebel el-Aqraʿ 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 dérivé[74].

Plus intéressants et plus délicats sont les passages où le terme Ṣaphon renvoie plus ou moins explicitement au Mont Ṣaphon ou à son Baal, exécré 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 Ṣaphon; je monterai sur les hauteurs des nues; je me ferai l'égal d'Elyon»[75]. Bien des traductions rendent *ṣpn* 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 motif[76]. 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 Ṣaphon du Sud. Nous verrons en effet que la région du Lac Sirbonis, de Péluse et de Taḥphanḥès (dont le nom rappelle aussi la Nubie) rendait un culte à Baal Ṣaphon. Mais E. LIPIŃSKI, dans son compte rendu de l'ouvrage de A. S. KAPELRUD, *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. LIPIŃSKI, *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'égaler à Baal Ṣaphon, régulièrement appelé «chevaucheur de nuées», lui dont la dimension dynastique est évidente. L'expression *b^eyark^etê ṣāpōn* semble faire écho à la formule ougaritique *ṣrrt ṣpn*, les «replis du Ṣaphon». 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 Athtar[78], celui-là même qui, profitant de l'éclipse momentanée de Baal, tenta vainement d'établir sa royauté sur le Ṣaphon. 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 Helel[79], la vraisemblable personnification du croissant lunaire[80].

On notera enfin que l'image du Ṣaphon 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 Ṣaphon 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 rancœur[81]:

«C'est lui qui étend le *ṣpn* 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 Šaḥar-Sohnes Hêlēl (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 Šḥr et Šlm. 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 Hilal, 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, *Ṣāpōn 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 Ṣaphon. 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 Ṣaphon 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 subjugue Yam et ses auxiliaires. Yahvé est donc l'héritier de la mythologie du Baal cananéen et le Ṣaphon participe à cette évolution.

De la même façon, un passage du *Psaume* 89 a donné lieu à diverses interprétations en rapport avec le Ṣaphon[82]. S'adressant à Yahvé, l'orant affirme (verset 13):

«Tu as créé *ṣāpōn w^eyāmīn*
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 préférait déjà la traduction «Ṣaphon 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 *'mn* ou plutôt *ḥmn*. Cependant, J. de Savignac, sur la base de la traduction de la Septante en θάλασσαν, propose plutôt de corriger en *ymm*, «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 Ṣaphon désignait le Mont Ḥermon 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 *ṣpn*.

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 Ḫazi 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 Ṣaphon, parmi lesquelles on compte une amulette, sans doute du VIe siècle av. J.-C., dédiée à Baal Ṣaphon et à Baal Ḥamon, le Baal de l'Amanus[84]. Le couple Ṣaphon-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, *ṣpn* 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 Ṣaphon serait alors, dans ce Psaume, un point cardinal.

Un autre Psaume (*Ps.* 48, 2-3) ne suscite aucune hésitation[85]:

«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 Ṣaphon, c'est la montagne de Sion, la cité du grand roi».

Ainsi donc, de siège de la royauté de Baal, le Ṣaphon 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 IIe siècle av. J.-C., conserve une version paganisée du *Psaume* 20 où le Ṣaphon a pris la place de Sion et Horus-Baal, celle de Yahvé[86].

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 nuance[87], il faut aussi,

[84] Éditée 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 Ṣaphon, au IIe millénaire, de sa réapparition, à Tyr, au VIIe 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 problématiques[88]. 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 Ḫazi, c'est-à-dire du Ṣaphon; il conserve donc son caractère de montagne sacrée, insérée dans un contexte mythique.

Baal Ṣaphon intervient, au VIIe 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 675-671[89]. Pour la partie phénicienne figurent comme garants de l'accord, au second rang, une triade composée de Baal-Shamim, Baal-Malage et Baal-Ṣaphon. 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 Ṣaphon 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 *Gíri-ṣa-pu-nu* (etc.)[90].

La vénération de Baal Ṣaphon à Tyr est en outre documentée par l'amulette récemment publiée par P. Bordreuil[91]. 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 Ḥamon et à Baal Ṣaphon 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. LIPIŃSKI, *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 *Ṣa-pa-nu*, connu par un document de Ninive de 679 av. J.-C.

[91] P. BORDREUIL, *Attestations inédites de Melqart, Baal Ḥamon et Baal Ṣaphon 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 VIe siècle av. J.-C. Nous nous démarquons cependant de son interprétation historico-religieuse du document. P. Bordreuil rattache en effet le Baal Ṣaphon de Tyr à celui d'une cité d'Égypte Taḥpanḥès, 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 Ḥamon, que son nom rattache à l'Amanus, comme la borne septentrionale de la Méditerranée et Baal Ṣaphon, 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 Ṣaphon comme désignation du nord, ne se trompant pas sur la primauté du culte syro-palestinien.

L'association Baal Ḥamon - Baal Ṣaphon 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 Ḥamon nous interdit de mieux appréhender.

Pour retrouver Baal Ṣaphon dans le monde phénico-punique, il faut faire un bond considérable dans le temps et l'espace. Il réapparaît à la fin du IIIe siècle av. J.-C. en tête du célèbre Tarif de Marseille[92]. 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 punique[93]. La lecture la plus probable de la première ligne, qui précède le tarif des offrandes, est: *bt b'l ṣpn*, «temple de Baal Ṣaphon». Il existait donc à Carthage un temple de Baal Ṣaphon 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 Ṣaphon 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 IIe 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

[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*, IIe Colloque International (Grenoble 5-9 avril 1983), Paris 1985, p. 39-47.

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. Fantar[94]. Certaines d'entre elles sont d'ailleurs, significativement, interprétées par les sources classiques en Zeus, le dieu souverain, et non en Poséidon[95].

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

Mis à part ce cas, *ṣpn* est un élément théophore assez fréquent dans l'onomastique punique de Carthage[98] qui joue un rôle de réservoir des piétés traditionnelles, adaptées en fonction des réalités nouvelles des sociétés et des cultures du Ier millénaire. Les sources classiques et l'épigraphie gréco-romaine d'Afrique du Nord attestent nombre de Saphonis, Sophonibas et autres[99]. 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 Ṣaphon; 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 *Ḥar*, comme variante régionale de *Ḥur*, 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, *À propos du nom propre punique 'bdl'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 *ṣpn*, «cacher»), et p. 188, n°s 251-252 (rattachés à *ṣpn*, «protéger»: *ṣpn b'l* = «il a protégé Baal»!); K. Jongeling, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984, p. 202, 246.

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 Ṣaphon[100].

4. *L'Égypte*

Les archives d'El Amarna documentent en détail les relations diplomatiques et commerciales entre l'Égypte et Ougarit[101]. Nous avons déjà mentionné cette lettre du XIVe siècle av. J.-C. destinée à être envoyée par le roi d'Ougarit au pharaon et où il prend à témoin «Baal Ṣaphon, mon Seigneur»[102]. C'est au demeurant le trésorier du pharaon qui, à la même époque, dédie la stèle inscrite à Baal Ṣaphon d'Ougarit[103]. Dans le Hauran, près de Sheikh Saʿad, Ramsès II fit ériger une stèle en l'honneur d'un dieu dont le nom doit sans doute être lu Adon Ṣaphon[104].

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 XIIIe siècle av. J.-C., cite dans une liste de divinités de Memphis, «Baaltis, Qudshu et la barque de Baal Ṣaphon»[105]. Cette expression insolite fait vraisemblablement allusion à un rite processionnel du dieu protecteur de la navigation.

La cité de Memphis fut effectivement le centre égyptien des cultes étrangers[106]. Le sanctuaire de Ptah, fondé au XIIIe 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 *LÄg* IV, Wiesbaden 1975, p. 590-591; *ANET*, p. 249-250.

[106] C. M. ZIVIE, art. *Memphis*, dans *LÄg* 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 *RÉA* 68 (1966), p. 245-263; J. LECLANT, art. *Astarté*, dans *LÄg* 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 Ṣaphon. À proximité, on honorait encore l'Héraclès des Tyriens, Melqart. Hérodote fournit une intéressante description des lieux[108]. 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 Ṣaphon. Diverses sources classiques associent Protée à la recherche d'Europe, mythe phénicien s'il en est, dans le répertoire grec[109]. Fixé en Thrace, il eut des enfants impies, qui refusaient l'hospitalité aux navigateurs[110]. 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 concilier[111]. Hérodote le réinterprète ensuite en roi mi-historique, mi-légendaire.

Cette maîtrise conjointe des éléments ouraniens et aquatiques correspond fort bien à la nature des attributions de Baal Ṣaphon. Le pouvoir imaginatif 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 thériomorphe, sa nature ignée et effrayante, la caverne qui l'abrite.

Au contact du monde égyptien, Baal Ṣaphon devint un stéréotype du Baal proche-oriental et, comme tel, fut rapproché de Seth[112]. 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 VIe siècle av. J.-C., Baal Ṣaphon apparaît comme le dieu poliade de la bourgade de Taḥpanḥès. 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 phénicien[113].

[108] HÉRODOTE II 112-119.

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

[110] CONON 26F1J § 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*, 2e éd., Leyde 1977.

[113] *KAI* 50; N. AIMÉ-GIRON, *Baʿal Ṣaphon et les dieux de Taḥpanḥès 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 Ṣaphon et de tous les dieux de Taḥpanḥès».

La tournure indique, grâce au parallèle giblite de l'inscription royale de Yeḥimilk, que Baal Ṣaphon était à la tête du panthéon local[114], 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.

Taḥpanḥes apparaît à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament[115]. 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 Caire[116]. 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. Au-dessus 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 Ṣaphon. Le dieu adopte ici la position syro-anatolienne du dieu de l'orage, héritée, bien plus tard, par Jupiter Dolichenus[117].

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 Ṣaphon.

papyrus phénicien, dans *ASAÉ* 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 Kuntillet ʿAjrud; E. LIPIŃSKI, *Nordsemitische Texte*, dans W. BEYERLIN (éd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 2e éd., Göttingen 1985, p. 269-270.

[114] *KAI* 4: cette inscription est datée du milieu du Xe siècle avant J.-C.

[115] *Éz.* 30,18; *Jérémie* 2,16; 43,7,8.9; 44,1; 46,14.

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

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

La toponymie locale comprend en effet une localité appelée Baal Ṣaphon, 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 Kasroun[119]. Une exploration archéologique récente du site a révélé des établissements humains à l'époque du Fer I et II[120]. On peut d'ores et déjà relever que la configuration des lieux, celle d'un promontoire, fait écho au Ṣaphon du Nord, le Ḫazi-Kasios[121].

Il faut encore signaler les attestations onomastiques du Ṣaphon dans l'anthroponymie phénicienne d'Égypte[122] et dans celle de la communauté araméenne d'Éléphantine[123]. Mais les Araméens d'Égypte ont laissé d'autres témoignages sur Baal Ṣaphon. Ainsi un papyrus en langue araméenne et en écriture démotique, daté du IIe siècle av. J.-C., conserve, sur son recto et son verso, une collection de textes cultuels, récemment réétudiés[124]. 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. Steiner[125].

«[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 Ṣaphon,
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. DOTHAN, *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 *ḫ-ṯ-y-n* qui pourrait être l'équivalent du cunéiforme *Ḫa-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. KORNFELD, *Onomastica aramaica aus Ägypten*, Vienne 1978, p. 69. Pour la communauté juive, M. H. SILVERMAN, *Religious Values in the Jewish Proper Names at Elephantine* (AOAT 217), Kevelaer-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 Bēl te bénisse de Babylone,
Que Bēlit te bénisse de l'Esangila!
Que Nabû te bénisse de Borsippa,
Que Nanay te bénisse de l'Ayakku!
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 résidence[126]. 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'Arṣay ou Ṭalay, mais elle semble être aussi sa parèdre[127]. On remarquera, grâce à ce texte, le rayonnement de Baal Ṣaphon 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 *Psaume* 20, particulièrement intéressante puisque Ṣaphon y répond à Sion, comme lieu d'où le Seigneur soutient ses fidèles[128]. Le fait que le correspondant de Yahvé soit Horus montre que, pour l'auteur araméen, le Ṣaphon invoqué est celui d'Égypte. Nous reviendrons ultérieurement sur l'assimilation entre Baal Ṣaphon et Horus dans la région de Péluse[129], ici clairement explicitée à la col. XII, 15-16 par la mention de «Baal du Ṣaphon, Horus»[130]. On est donc en présence d'une version païenne du *Psaume* 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 VIIe siècle av. J.-C. *Ḫa-ru-ṣa-pu-nu* comme le reflet de cette assimilation[131].

Enfin, un autre passage de ce papyrus, tout récemment publié[132], 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 *Ṣ* par *ts* (*tsp.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 Ṣaphon.

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 Ṣaphon, puis commence la narration proprement dite.

Cet ensemble de documents égyptiens, témoins du rayonnement de Baal Ṣaphon, nous invite tout naturellement à nous intéresser aux formes nouvelles de Baal Ṣaphon, 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 Ṣaphon. 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 Ṣaphon, sans cesse adapté, remanié en fonction du cadre historico-culturel dans lequel il s'insère. Avec la disparition d'Ougarit, évidemment, Baal Ṣaphon a été coupé d'un support important, vivace, mais les caractéristiques du paysage syrien qui avaient désigné le Mont Ṣaphon comme sa résidence naturelle, demeuraient. Pour les populations environnantes, il dominait toujours leur horizon, suscitant la dévotion. Malheureusement, l'hiatus chronologique entre Baal Ṣaphon 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 Ḫazi[133]; on a donc négligé le radical *ṣpn*. Quant à

[133] Le *ḫ* est généralement rendu en grec par κ: *Ḫilakku* = Κιλικία. De la même façon que l'on a *Ḫaz(z)i*, on remarque en grec Κασ(σ)ίος: A. Salač, *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 récentes[135]. Plusieurs empereurs romains firent le déplacement en Syrie pour gravir le Mont Kasios, consulter l'oracle de son dieu et y observer un phénomène insolite, une sorte de conjonction du jour et de la nuit[136].

Les monnaies de Séleucie, le port d'Antioche, montrent aux IIe-IIIe 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 cultuel, 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 vents[137]. Des monnaies de même provenance et un témoignage de Jean Malalas sur un sacrifice accompli au IIIe siècle av. J.-C. par Seleucos Ier Nicator avant la fondation de Séleucie permettent un rapprochement entre Zeus Kasios et Zeus Keraunios[138]. Hadrien n'a-t-il d'ailleurs pas été désigné en ce lieu, par la foudre, comme favori des dieux[139]? 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 Grèce[140].

(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] PLINE, *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 Nosaïris.

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

[137] H. SEYRIG, *Antiquités syriennes* 32. *Une idole bétylique*, 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 Antiochéens 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 εἷς Ζεὺς Κάσις et εἷς Ζεὺς Σάραπις et datant du IIe 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] JEAN MALALAS, *Chr.* VIII, p. 201. À ce sujet, on remarquera que la désignation des

Pour être complet, il faut encore mentionner l'anthroponyme *Kasios*, attesté à Laodicée, Antioche et Séleucie, près du site de Ras Shamra[141], celui de Kasiodoros, connu à Antioche[142], 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-ci[143]. Le sondage de Cl. Schaeffer a repéré, en contrebas du lieu de culte païen, les ruines du monastère de Saint Barlaam, du Ve 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 chrétienne[144].

De même que Baal Ṣaphon 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 Ṣaphon, mais il semble avoir, ailleurs, une existence autonome comme dieu des marins.

2. *En Égypte*

Hérodote déjà mentionne un Mont Kasios en Égypte[145], 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 Kasios[146]. 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 *Ṣaphon*, 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 Κασία, mais sa dérivation est moins sûre. Des épitaphes athéniennes attestent aussi Kasiodoros et Kasia pour des étrangers originaires d'Antioche et Apamée (*IG* II², 8202, 8222, 8223, 8335). Un archonte athénien porte ausi le nom de Κασιανὸς (*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; PLINE, *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 Casios». H. Cazelles a très bien examiné le problème de la localisation du Mont Kasios, identique au Baal Ṣaphon de l'Exode, et son historique, pour arrêter en définitive son choix sur le site de Ras Kasroun[147]. 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. Clédat 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 Ṣaphon en Égypte puisque nous possédons des traces de ce culte à Péluse et Maḥammediyé, comme nous allons le voir, au lac Sirbonis où Hérodote localise Typhon, au Ras Kasroun, à Taḥpanḥès 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 Maḥammediyé, 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 Kasios[148].

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 frappent[149]. Les monnaies locales d'époque romaine et quatre gemmes de provenance vraisemblablement égyptienne le représentent dans une attitude caractéristique[150].

Or, Sextus Empiricus applique au culte de Zeus Kasios, qui se serait implanté à Péluse, le discours mystique rattaché à Horus[151]. 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 Casios 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 Δίος 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 Empiricus III, p. 224 Fabricius.

Achille Tatius, au IIIe 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 ἱερὸς λόγος[152], que les monnaies de Péluse rattachent à Horus[153]. Un Horus-Ṣaphon, *Ḥa-ru-ṣa-pu-nu*, ne serait donc pas aberrant. Achille Tatius mentionne aussi les naufragés interrogeant Zeus Kasios à Péluse sur le sort de leurs compagnons[154], épisode qui rappelle celui des descendants des Cabires échoués près du Mont Kasios, du nord ou du sud, où ils consacrèrent un temple[155]. Hadrien, venu d'Antioche où il avait gravi le Kasios, a pu favoriser le culte de Zeus Kasios à Péluse[156]. On notera encore la mention du προσκύνημα παρὰ τῷ Διὶ τῷ Κασίῳ[157] dans une lettre provenant probablement de Péluse et trouvée au Fayoum[158], de même que la haute fréquence du nom Κασιόδωρος dans l'anthroponymie grecque d'Égypte[159].

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 Tachnepsis»[160], c'est-à-dire à Sarapis, Zeus Kasios et Isis, qui sur le Mont Kasios d'Égypte porte cette épiclèse[161] d'origine égyptienne, dont la dérivation n'est toutefois pas éclaircie[162]. On a pu la rapprocher du nom porté dans la Bible par une reine d'Égypte, *Taḥpᵉnês*[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. Salač, *loc. cit.* (n. 133).

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

[158] U. Wilcken, *Papyrus-Urkunden*, dans *AfP* 1 (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 (IIe-IIe 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: ἐπὶ τοῦ Κασίου Ταχνῆψιν; P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier 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] J. Bois 11,19-20.

signification de celui-là n'est pas non plus assurée[164]. Le dédicant porte le nom intéressant d'Horos; il est fils d'Horos et Κασιώτης, soit originaire du Kasios. Au Ier siècle av. J.-C., donc, un dévot d'Horus de Péluse, qui exerce les fonctions d'épimélète du Sarapieion A de Délos, siège de Sarapis, Isis et Harpocrate-Horus[165], se réfère à Zeus Kasios comme un équivalent d'Horus. La fusion entre les cultes de Péluse 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 Berytos[166]. 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 Κασιόδωρος[167].

4. *À Corfou*

Pline, au Ier siècle av. J.-C., signale l'existence, dans la cité corcyréenne de Cassiopé, d'un temple de Zeus Kasios[168]. Deux inscriptions latines et d'autres sources littéraires relatives à un sacrifice accompli par Néron en ce lieu confirment la pratique du culte[169]. À partir de 48 av. J.-C., le monnayage local montre l'image de Zeus, assis sur un trône, barbu, un sceptre en main[170].

En outre, un témoignage de Procope, au VIe siècle ap. J.-C., apporte la confirmation de la longévité de Zeus Kasios, protecteur des marins[171]. 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. COUILLOUD, *Les monuments funéraires de Rhénée* (*Exploration archéologique de Délos* XXX), Paris 1974, n° 187 (IIe-Ier 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 Κάσιος apparaît en Laconie (*IG* V, I 1468), sans doute pour transcrire le nom latin Cassius Maximus porté aux IIe/Ier 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] PLINE, *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 Kasios[172]. 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'appuye 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 pays[174]?

Non loin de Corfou, en Épire, il faut relever une épigramme votive gravée sur une colonette appartenant à un édifice thermal du IIe 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 syrien[176].

5. *En Espagne*

Avienus, dans ses *Ora Maritima*, mentionne, en Espagne, un Mont Casius, dont il rapproche le nom de l'étain «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 inscrites[178]. Sur l'une d'elles, on a déchiffré une

[172] A. SALAČ, *art. cit.* (n. 133).

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

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

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

[176] A. SALAČ, *art. cit.* (n. 133).

[177] AVIENUS, *Or. mar.* 259-261.

[178] F. FITA, *Inscripciones griegas, latinas y hebreas*, dans *Boletin 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 IIIe siècle av. J.-C., «à Ζεύς Κάσιος σώζων et à Ἀφροδίτη σώζουσα». 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 Ṣaphon. 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'origine[179].

Pour en terminer avec Zeus Kasios, il faut mentionner un sceau d'une collection privée nommant le dieu[180] et, en Germanie supérieure, à Heddernheim, bourgade de Hesse occupée par les Romains d'Auguste au IIIe siècle ap. J.-C., une inscription tardive dédiée à *Deo Casio*[181], calquée sur le grec Διί 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 Ṣaphon, Ḫazi. 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 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 précis[182].

Linguistiquement parlant, Typhon peut certainement dériver de Ṣaphon. La transformation du *ṣ* en τ est attestée, notamment par le cas *Ṣōr* - Τύρος. Selon E. Y. Kutscher[183], le *ṣ* peut cependant recouvrir deux sons différents, un *ṭ*, comme dans le cas de *Ṣor*, qui en araméen se dit *Ṭūr*, ou un véritable *ṣ*, comme dans *Ṣīdōn*, qui donne, en grec, Σίδων. Rappelons en outre que dans le papyrus égyptien en langue araméenne, le Ṣaphon était transcrit *tsp.n.*[184]. En ce qui concerne la vocalisation, on peut là aussi faire référence à l'araméen qui désignait le nord par le terme *ṣippūn*, du moins dans l'araméen targumique des premiers siècles de notre ère. Une médiation araméenne entre Ṣaphon 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 Ἀρίμασιν le repaire d'Echidna, l'épouse de Typhon[186].

Or, dès la fin du XIIe siècle av. J.-C., les sources orientales, en particulier les Annales de Tiglath-pileser Ier, mentionnent le pays d'*A-ri-mi*[187]. Les rapports commerciaux entre la Grèce et le Proche-Orient, dès le IIe millénaire, permettent de penser que le toponyme grec correspondant recouvrait un contenu concret, sinon précis[188]. Son

[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 religiones 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.

[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 Ṣade 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, *Il.* 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 ι 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 Keilschriften*, 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 Xe-IXe 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 Ἄριμοι = Ἄραμοι persista longtemps[190]. En tout cas, il n'y a pas lieu de s'arrêter au toponyme moderne *ʿArāmō/ū*, qui perpétue le nom du village ougaritien de *ʿrm* ou ^uru^SUM-*me*, à lire *Ar(i)me* d'après le hourrite[191].

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 Ṣaphon et Typhon. Apollodore situe explicitement le début des hostilités entre Zeus et Typhon en cet endroit[192]. 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):

> Τυφῶν' ἱέντα πύρπνοον διά στόμα
> λιγνύν μέλαιναν, ἀιόλην πυρός κάσιν[193].
> «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 κασιγνήτος, -η, est beaucoup plus fréquent. Son origine est incertaine, mais le substantif κάσις est absent de la langue homérique[194]: 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 «Asyria» 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. *Il.* 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 ougaritien*, 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. APOLLOD. 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 Eschyle[195], 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'attention[196]. 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 Ṣaphon-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 repaire[197]. 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 intronisés[198]. 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 contrées[199]. Ensuite, un épisode de l'affrontement entre Zeus, accompagné d'autres dieux, et Typhon montre comment les Olympiens furent, en Égypte, transformés en animaux[200]. Enfin, la région du Bas-Oronte, située juste au nord du Djebel el-Aqraʿ, est aussi privilégiée par une série de sources. Selon Strabon, l'Oronte fut jadis appelé Typhon et abrita le monstre des Arimes[201]. On retrouve donc, en filigrane, la géographie cultuelle de Baal Ṣaphon/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 Pithécousses, en raison de l'interprétation de εἰν Ἀρίμοις en Inarime, le nom poétique d'Ischia[202] —, 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; *Etym. Magn.* s.v. τυφώς.

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

[199] PLINE, *H.N.* II 23, 91.

[200] PS. APOLLOD. I 6, 3; HYGIN, *Fab.* 196.

[201] STRABON XVI 2,7 (= 750); Schol. Il. II 783; H.Y. PRIEBATSCH, *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 Colchide[203], la gardienne féroce de Delphes-Pytho, Delphiné[204], soit par son caractère igné et aquatique qui le lie à l'Etna[205], à des grottes, des antres, des marais[206]. 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 connues[207]?

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 Ṣaphon et de son homologue grec. Ceci nous amène à revoir l'hypothèse récemment défendue par H. Y. Priebatsch[208] qui rattache le nom de Typhon à une racine sémitique *ṣpʿ*, attestée sous la forme *ṣīpʿon(î)* chez *Jérémie* 8, 17, signifiant «serpent», «vipère». Ce terme, dans ses quelques occurrences[209], 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 Ophitès, selon Jean Malalas[210], 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 Ophitès sont donc des synonymes logiques de Typhon[211]. 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, *Python. 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 XVe 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 VIIe siècle av. J.-C. les Géants sont anguipèdes.

racines *ṣpn* et *ṣpʿ*, défendue par J. de Savignac[212] sur la base de ces éléments, bien que peu documentée, peut être envisagée. Dans le texte ougaritique *KTU* 1.101, Baal Ṣaphon est comparé à un *db*, un ours, et à un *ṯbt*, 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 *ṯbt* du serpent mythique *šibbu*, lié à la fécondité et au dieu guerrier Ninurta. L'image ophidienne de Baal Ṣaphon 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 **dhua-*, 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 Ṣaphon, 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 Typhon[215]. 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 nefs, perdant les équipages». Le parallèle avec les représailles divines prévues par le traité de Tyr est très troublant[216]. Chez Eschyle, ses yeux lancent des éclairs et ses mâchoires sifflent l'effroi[217]. Aristophane et Harpocration, 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; PLINE, *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 Acutum Hesiodi*, dans *Mnemosyne*, 4e 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 tempête[218]. Le monde grec connaissait un vent appelé typhon ou typhonique, sorte de tempête, d'ouragan[219]. Eschyle, dans son *Agamemnon*, en donne une évocation très vivante: «en se heurtant de front avec violence, sous le déchaînement de la tempête (τυφω), 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 typhon[221] et la transmission jusqu'à une époque récente de ce nom est un cas vraiment intéressant[222]. 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. Vian[223]. 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 VIIe 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, *Meteor.* 371a: le typhon est «une sorte d'ouragan incomplètement élaboré»; HARPOCRATION 175, 15; *Etym. Magn.* s.v. τυφών: ἡ τοῦ ἀνέμου σφοδρά 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 Wartburg 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 τυφῶν/*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 XVIe 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 rentra alors en contact avec le mot savant originel, gréco-latin, et la voyelle *-u* se transforma en *-i* (prononcé *-aï* dans les pays anglo-saxons). Cependant, dès le XVIe 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'instaura 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).

Némée[224]. 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 Ṣaphon 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 Hérodote a souligné les origines proche-orientales[227], tandis qu'Ovide choisit pour décor l'Euphrate ou l'«eau palestinienne» et pour victime Dioné[228]. Nonnos, enfin, pourrait faire allusion à une aventure similaire lorsqu'il cite l'union de Typhon et d'Athéna[229]. Or, des légendes comparables sont attestées pour Derceto, l'Atargatis syrienne[230], et pour Leucothéa, dont le culte, par le biais d'une assimilation avec Astarté, s'est implanté au Proche-Orient[231]. 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'Olympien[232]. 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 Fruchtbarkeitsgöttin 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 «parthénogenèse» de Typhon (et d'Héphaïstos), G. DEVEREUX, *Femme et mythe*, Paris 1982, p. 165 ss.

ici Typhon, chacun aspirant à la souveraineté sur le cosmos[233]. 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 adversaire[234]. 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 hellénistique[235].

Le mythe hourrite de Kumarbi offre un autre parallèle possible, et plus particulièrement la geste d'Ullikummi[236]. 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 Ḫazi que Teshub, averti par le soleil, *aperçoit* Ullikummi[237]. 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 Shaliyat[238]. Le Ṣaphon 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 Lotan[239].

[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, *Illujankas 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 ὀξὺ 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 segun 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 répandu[240]. Il n'est pas non plus absent de l'iconographie. P. Amiet signale des cylindres néo-assyriens, syriens, hittites et hourrites représentant, dès le IIe millénaire, le dieu de l'orage attaquant, souvent à coup de pierres, un serpent dont l'antre est évoquée soit par une montagne, soit par un écran de globules[241]. Des lignes sinueuses s'échappant de son corps pourraient suggérer des flammes jaillissant du monstre. C'est ainsi qu'Hésiode, notamment, décrit Typhon[242].

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 universelle[243]. Zeus occupe la place du dieu de l'orage, du maître de la foudre, dont Baal Ṣaphon 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 *certains traits de sa personnalité*, aussi redevable à Baal Ṣaphon, 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 ténus[244]. La figure de Typhon une fois constituée, notamment par rapprochement avec Baal Ṣaphon, 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 reproche 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 Yam[245]. 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 Baʿal Ṣaphon, dieu des hauteurs, détrôné par Zeus, mais il a pris la place et, en partie, l'aspect du serpent à sept têtes, *Ltn*-Léviathan, que combattait Baʿal».

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 Ḥazi-Ṣaphon-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 Ve siècle av. J.-C., comme en témoigne Hérodote[246]. 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'Osiris[247]. 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, désseché, brûlé[248]. 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 vent[249]. 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 fondamentale[250].

[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. LIPIŃSKI, *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart*, dans *Actes de la XVIIe 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 Héraclès est assez ancienne. Il ne semble toutefois pas que la possible lutte entre Typhon et Héraclès se rattache au dieu tyrien. EURIPIDE, *Hér.* 1271 ss., mentionne, parmi les adversaires d'Héraclès, «Typhon aux trois corps», mais une lecture «Geryon» est défendue par certains éditeurs. VIRGILE, *Énéide* VIII 298, affirme qu'«aucune race de monstre» n'a effrayé Hercule, «pas même Typhon». Il est vrai que, dès Pindare, Héraclès fait figure d'allié des Olympiens dans leur combat contre les Géants. À ce sujet, A. LOYEN, *Hercule et Typhée. À propos de Virgile, Énéide 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'Héraclès prend sa source à Pergame, à l'époque hellénistique.

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 Ougarit[251], 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 Ṣaphon et Seth permet de reconstituer, à nouveau, une chaîne significative: Baal Ṣaphon-Seth-Typhon[252].

Corinne BONNET
Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix
Département d'Histoire
Rue de Bruxelles, 61
B-5000 Namur

[251] Cf. *supra*, p. 101 et n. 2; OPPIEN, *Halieutica* III 23 ss., relate comment Pan, auxiliaire de Zeus dans sa lutte contre Typhon, trompa le monstre en faisant rôtir 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 Casios*, 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 Casios. 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.