

Artikel

Shadday, Shadrappa et le dieu Satrape

Édouard Lipiński (Leuven-Bruxelles)

Il y a une cinquantaine d'années, et encore naguère, on se croyait près d'expliquer certains théonymes en leur trouvant un élément sémantique commun et en les dissolvant dans une notion générale à laquelle on attribuait une signification déterminée: dieu guérisseur, dieu sauveur, dieu héros, etc. C'est ainsi qu'on a voulu retrouver une composante commune «Shéd», supposée sémitique, dans les noms de Shadday, de Shadrappa et du dieu Satrape. Dans les trois théonymes, on a cru reconnaître la notion de «Shéd», partout la même parce qu'on ne pouvait rien en dire d'une manière assurée. Ce qui paraît aujourd'hui important, ce qui appelle l'étude, ce n'est plus cette notion confuse de «Shéd», mais l'emploi historique de ces trois noms divins en ce qu'ils ont d'irréductible et d'original du point de vue linguistique et religieux.

I. Shadday

L'abondante documentation réunie dans la nouvelle édition de KBL¹ et la discussion des opinions anciennes dans l'article *šaddaj* du ThWAT² nous dispensent de reprendre *ab ovo* l'examen de l'étymologie et de l'origine du théonyme Shadday. L'excellente analyse des diverses étymologies proposées est présentée dans le ThWAT par H. Niehr, qui s'abstient toutefois de prendre position vis-à-vis du théonyme ugaritique *ydd w šd*, mentionné dans le texte encore inédit RS 92.2016³. En attendant la publication de ce document par P. Bordreuil et D. Pardee, on peut néanmoins noter qu'il s'agit plutôt d'épithètes. Le nom *ydd* est identique au *ἰεδοῦδ* de Philon de Byblos⁴ et au *yādīd* de l'hébreu biblique⁵, «le bien-aimé», «le préféré», tandis que *šd* est logiquement l'équivalent étymologique et morphologique (**šāyid* > *šēd*)⁶ du participe *sā'id* de l'arabe classique, «celui qui l'emporte», «qui prévaut». La racine *šyd* est déjà connue en ugaritique par le féminin *št* du même participe substantivé, «dame», «maîtresse», mot qui est attesté au moins dans la

¹ KBL³ IV, Leiden 1990, p. 1319-1321.

² H. Niehr - G. Steins, *šaddaj*, ThWAT VII, Stuttgart 1993, col. 1078-1104, avec une riche bibliographie. Les questions d'étymologie et les textes non bibliques sont discutés par H. Niehr (col. 1080-1083), tandis que la place de Shadday dans la Bible est examinée par G. Steins (col. 1083-1104).

³ A. Caquot, «Discours inaugural», XIV^{ème} Congrès de l'Organisation internationale pour l'étude de l'Ancien Testament. Programme et résumés, Paris 1992, p. 15.

⁴ Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique I,10,44. La leçon *ἰεδοῦδ*, certainement correcte, est celle du plus ancien manuscrit, le *Parisinus graecus 451*.

⁵ H.-J. Zobel, *jādīd*, ThWAT III, Stuttgart 1982, col. 474-479.

⁶ On fera la comparaison avec les participes ou adjectifs verbaux hébraïques *lēn* de *lyn*, «passer la nuit», ou *lēs* de *lys*, «être insolent».

Légende d'Aqhat⁷ et qui s'explique très bien par l'assimilation *dt* > *tt*⁸ de *šēdtu > šēttu⁹. En conclusion, «Celui qui est préféré et l'emporte», *ydd w šd*, ne peut guère passer pour un précurseur de Shadday, si l'on veut bien considérer les deux composantes du théonyme dans leurs rapports réciproques. H. Niehr achève d'ailleurs son état de la question en soulignant à bon escient que les seules mentions de Shadday à l'époque biblique sont celles de l'hébreu classique, du texte littéraire de Deir 'Alla et d'une seule inscription thamoudéenne¹⁰, datable au plus tôt de la fin de la période perse ou du début de l'époque hellénistique.

L'attestation probable d'El Shadday en thamoudéen pose toutefois un problème d'ordre phonétique. Il s'agit d'une inscription de Têma, dont la lecture dextrogyre donne ²*ls²dy lqwd mnh*¹¹, où le *s*² de ²*ls²dy* correspond étymologiquement à un *šin* de l'hébreu. Ce cas isolé montre cependant qu'on est en présence d'un nom d'emprunt¹², où seule l'articulation effective du phonème joue un rôle. Il se pourrait donc que *s*² se prononçait alors à Têma comme la chuintante š de l'hébreu ou de l'araméen. Par ailleurs, il peut s'agir aussi d'une réinterprétation du théonyme dans le sens, par exemple, de l'arabe *s²d*, «être fort» ou «rendre fort»¹³. Cet exemple isolé ne justifierait, en aucun cas, l'hypothèse d'une forme primitive *šdy* du théonyme, qui aurait dû devenir *sdy* en moyen-araméen, ce qui ne se produit précisément pas.

L'inscription araméenne de Deir 'Alla a démontré l'existence, chez les Sémites de l'Ouest, d'un ensemble de divinités appelées *šdy*¹⁴, que rien ne suggère de rattacher

⁷ KTU 1.18,IV,6.27; 1.19,IV,53.57. Le *mhr št y* est une «épithète homérique», analogue à *mhr b^cl* (KTU 1.22,I,8; II,7) et *mhr^cnt* (KTU 1.22,I,9). Peut-être trouve-t-on aussi *št*, «dame», dans KTU 1.19,IV,59 et 1.23,61, mais d'autres interprétations y sont possibles sans qu'il soit nécessaire de forcer le texte.

⁸ UT, p. 34, § 5.35.

⁹ On notera que l'arabe vernaculaire *sitt*, «dame», s'explique de la même manière, puisque l'abréviation de la voyelle de *sēt/sīt* est en arabe tout à fait normale en syllabe fermée. Le mot synonyme *sayyida* est le féminin de *sayyid*, une forme *qatīl* de la même racine *šyd* > *syd*.

¹⁰ ThWAT VII, col. 1083.

¹¹ A. Jaussen – R. Savignac, Mission archéologique en Arabie II. Texte, Paris 1914, p. 544, n° 255; Atlas, Paris 1914, pl. CXLII, 255; cf. A. Van den Branden, Les inscriptions thamoudéennes (Bibl. du Muséon 25), Louvain 1950, p. 347.

¹² L'origine nord-arabique du théonyme ne résulte nullement des sources connues, contrairement à l'opinion de E.A. Knauf, «El Šaddai», BN 16, 1981, p. 20-26.

¹³ Cette possibilité, faut-il le souligner, est très différente d'un rattachement du théonyme Shadday à la racine *šadda* de l'arabe classique, comme l'avait proposé U. Oldenburg, «Above the Stars of El: El in Ancient South Arabic Religion», ZAW 82, 1970, p. 187-208 (voir p. 205, n. 115).

¹⁴ D'après l'*editio princeps* de J. Hoftijzer – G. van der Kooij, Aramaic Texts from Deir 'Alla, Leiden 1976, p. 173, le passage concerné appartient à la combinaison I,7-8. Nous acceptons néanmoins le rapprochement proposé par A. Caquot – A. Lemaire, «Les textes araméens de Deir 'Alla», Syria 54, 1977, p. 189-208, d'après lequel ce passage se situe aux lignes 5-6 (voir p. 196). Par ailleurs, nous adoptons à la ligne 5 (7) la lecture *šd[yn...]*, proposée par P.K. McCarter, «The Balaam Texts from Deir 'Alla: The First Combination», BASOR 239, 1980, p. 49-60 (voir p. 53a). Elle est confirmée par un principe de l'emploi de paires fixes de termes parallèles, selon lequel l'ordre habituel des mots est inversé lors d'un second emploi de la même paire: A//B et B//A; cf. S. Gevirtz, Patterns in the Early Poetry of Israel (SAOC 32),

au dieu Shéd de l'ancienne Égypte ou d'interpréter à la lumière du verbe égyptien *šdī*, «sauver»¹⁵. Ces divinités sont aussi distinctes des êtres surnaturels dont le nom apparaît généralement sous la forme *šyd*¹⁶ ou *š²d²* à l'époque de l'Antiquité tardive. Assimilés aux δαίμονες des Grecs, ces derniers sont conçus comme des êtres néfastes, aussi bien dans la tradition juive, notamment dans les inscriptions des amulettes et des bols magiques¹⁶, que dans la tradition chrétienne syriaque¹⁷ et même chez les Mandéens d'Iraq et d'Iran¹⁸.

Il n'en va pas de même des *šdyn* de l'inscription de Deir ʿAlla, que l'on peut dater du VIII^e siècle av. J.-C., probablement du début du siècle¹⁹. Le nom des *šdyn* y est employé comme un synonyme de ²*lhn*, «dieux», et l'orthographe *šdyn* avec *yōd* prouve que le singulier est bien *šdy*, l'inscription n'indiquant pas le *î* de la désinence du pluriel au moyen d'une *mater lectionis*. L'identification du Shadday de la Bible avec ces *šdyn* est donc inéluctable²⁰, mais elle ne résout pas le problème de l'étymologie du mot. Il n'y a rien à tirer des traductions anciennes qui ont vu en *šdy* un synonyme de «Dieu» ou «Seigneur». L'auteur de 11QTgJob traduit *šdy* par ²*lh*², «Dieu»²¹, ou *mr*², «Seigneur»²², ce qui correspond aux traductions grecques des Septante, θεός ou κύριος, auxquelles s'ajoute encore παντοκράτωρ, «Tout-Puis-sant». On a proposé différentes étymologies, dont aucune ne s'est imposée²³, mais I. Zoller a montré, en suivant David Kimḥi, que l'appellation de El Shadday dans la

Chicago 1963, p. 38. C'est ce qui se produit précisément aux lignes 5-6 (7-8): *šd[yn] // ²lhn* et ²*l[h]n // šdyn*.

¹⁵ Cette voie a été tentée notamment par M. Görg, «Šaddaj – Ehrenrettung einer Etymologie», BN 16, 1981, p. 13-15 = M. Görg, *Ägyptica-Biblica* (ÄAT 11), Wiesbaden 1991, p. 204-206.

¹⁶ Par exemple, Ch.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Missoula 1975, n^{os} 7,17; 47,2; 48,1; etc.; J. Naveh – S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, voir le glossaire à la p. 278a, s.v. *šyd*². Voir aussi M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1990, p. 538 et 546 (*šydh*, «démone»).

¹⁷ ThSyr II, col. 4001-4003.

¹⁸ E.S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 460s.

¹⁹ On peut se rapporter aux diverses études réunies par J. Hoftijzer – G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-evaluated*, Leiden 1991.

²⁰ C'est ce que J. Hoftijzer a bien montré dans *l'editio princeps* du texte: op.cit. (n. 14), p. 275-277. Voir aussi M. Delcor, «Des inscriptions de Deir ʿAlla aux traditions bibliques: à propos des *šdyn*, des *šedim* et de *šaddaj*», M. Görg – A.R. Müller (éd.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament*, Stuttgart 1989, p. 33-40 (voir p. 36-39).

²¹ Job 22,3: J.P.M. van der Ploeg – A.S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leiden 1971, p. 22, col. VI,1.

²² Job 34,12: *ibid.*, p. 58, col. XXIV, 7. Selon K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, p. 292, il faudrait lire *mry*[²], avec une *mater lectionis*. La troisième lettre est incomplète.

²³ On en trouvera une discussion critique chez M. Weippert, «Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens ²*El Šaddaj*», ZDMG 111, 1961, p. 42-62; H. et M. Weippert, «Die 'Bileam'-Inscription von Tell Dēr ʿAllā», ZDPV 98, 1982, p. 77-103 (voir p. 88-92); THAT II, col. 875-880; ThWAT VII, col. 1080-1082.

Bible convient particulièrement au dieu fécondateur²⁴. Effectivement, le verbe araméen $\text{š}^e dā$ (šdy) veut dire «verser» un liquide²⁵, ce que l'hébraïsant italien n'avait pas remarqué. Ce verbe était déjà employé à l'époque de l'ancien-araméen, puisque cinq hommes employés au palais du gouverneur assyrien de Gôzan sont qualifiés de $[\text{š}^e]sa-di-a-t[š]$ ²⁶, pluriel akkadien de certains noms de profession²⁷. Vu que ce mot est inconnu en akkadien et que les signes néo-assyriens en «š» correspondent à un «š» araméen, il y a lieu de considérer ce mot comme un emprunt à l'araméen * šādiy , le participe actif de šdy , utilisé vraisemblablement dans l'acception «verseur». Cette signification est confirmée par Qoh 2,8, où les mots $\text{šdh } w\text{-šdwt}$ ont été correctement traduits dans la LXX par $\text{οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας}$, «verseur et verseuses».

Une importante glose du texte hébreu d'Ez 1,24, qui manque dans la LXX, explique la comparaison «comme la voix de grandes eaux» par $k^e qōl\text{-}\text{šadday}$, «comme la voix de Shadday». Le théonyme suggérait donc l'image d'eaux déversées avec fracas. šdy peut dès lors représenter une forme nominale $qattal$ de la racine en question et s'entendre au sens de «dieu fécondateur» qui, par sa pluie ou ses sources, féconde la terre, bref un *Wasserspender*, comme on pourrait l'appeler en allemand. Cette acception trouve peut-être une confirmation dans l'unique mention des $\text{šdy}^?$ à Palmyre²⁸, où ils sont associés à Bôl^castar (lignes 5-6 et 9). Ce ne peuvent être des édifices²⁹, acception exclue par le contexte immédiat, et ce ne sont pas des «démons»³⁰, puisqu'ils sont qualifiés de «dieux bons» à l'encontre des $\text{šedayyā}^?$ des textes judéo-araméens et syriaques. Leur association à Bôl^castar, dont le nom combine celui de Baal, devenu *Bôl* en palmyrénien³¹, avec une transcription du théonyme arabe $^c\text{Attar}$ ³², se comprend le mieux si les $\text{šdy}^?$ sont des divinités

²⁴ I. Zoller, «Il nome divino šadday», RSO 13, 1931-32, p. 73-75. Cette opinion est rapportée avec faveur par A. Caquot, Syria 29, 1952, p. 80, n. 4.

²⁵ La racine šdy (šdy) est attestée également en sabéen, mais sa signification reste imprécise. Cf. A.F.L. Beeston – M.A. Ghul – W.W. Müller – J. Ryckmans, Dictionnaire sabéen, Louvain-la-Neuve – Beyrouth 1982, p. 124.

²⁶ J. Friedrich – G.R. Meyer – A. Ungnad – E. Weidner, Die Inschriften vom Tell Halaf (AfO, Beih. 6), Berlin 1940, n° 17, ligne 10.

²⁷ GAG, p. 78, § 61n, 4).

²⁸ J. Cantineau, «Textes palmyréniens provenant de la fouille du temple de Bêl», Syria 12, 1931, p. 116-142 (voir p. 130-132, n° 11). L'identification est due à J. Hoftijzer, op.cit. (n. 14), p. 276, n. 15.

²⁹ C'est une supposition gratuite de J.T. Milik, Dédicaces faites par des dieux, Paris 1972, p. 48.

³⁰ E. Littmann, dans Syria 14, 1933, p. 194, interprétation acceptée notamment par J. Cantineau (ibid.) et M. Gawlikowski, Le temple palmyrénien (Palmyre VI), Warszawa 1973, p. 64 et 65.

³¹ On trouvera l'explication correcte du phénomène chez M. Gawlikowski, op.cit. (n. 30), p. 63.

³² La nature de Bôl^castar a déjà été reconnue correctement par J. Cantineau, art.cit. (n. 28), p. 132. Rien ne justifie la traduction de ce théonyme par «Bôl (époux) d'Astarté» (H. Seyrig, «La parèdre de Bêl à Palmyre», Syria 37, 1960, p. 68-74 [voir p. 72-74]; J.T. Milik, op.cit. [n. 29], p. 46; M. Gawlikowski, op.cit. [n. 30], p. 63), sans mentionner les spéculations extravagantes de J. Teixidor, The Pantheon of Palmyra (ÉPRO 79), Leiden 1979, p. 8-9, cf. p. 113-114. Quant au *samek* de $Bwl^c\text{-}str$, il sert à transcrire l'interdentale tā de l'arabe, comme c'était

responsables de la fertilité. En effet, le Baal ouest-sémitique était le dieu de l'orage et ʿAṭtar apparaît chez les Arabes comme une divinité de pluie et d'irrigation, dont la foudre était le symbole caractéristique³³.

Nous proposons donc de traduire *šdyn* par «Fécondateurs», notamment dans le passage concerné de l'inscription de Deir ʿAlla: *šbw. ʔhwkm.mh.šd[yn].qr[ʔw.]wlkw. rʔw.p ʿlt. ʔlhn. ʔl[h]n. ʔtyhdw.wnšbw.šdyn.mw ʿd*³⁴, «Asseyez-vous, je vous ferai savoir ce que les fécon[dateurs ont dé]cidé et allez, voyez les oeuvres des dieux: Les dieux se sont réunis et les Fécondateurs ont tenu une assemblée». Les dieux fécondateurs s'adressent ensuite à Šamaš ou à Šaggar³⁵, divinité associée plus loin à Aštar, qui ferait donc partie du même «cercle» de dieux que les *šdyn*, comme à Palmyre.

Le parallélisme *šdyn* // ʔlhn se retrouve en hébreu non seulement au singulier, dans le Livre de Job³⁶, mais aussi au pluriel, dans Dtn 32,17, où les *šdym* // ʔlhyim n'étaient pas à l'origine des «démons» *šēdīm*, mais des dieux désignés du même nom générique que le Shadday biblique. Comme l'expression *yzbh̄w lšdym* de Dtn 32,17 se retrouve au Ps 106,37, les *šdym* de ce texte doivent être interprétés de la même manière, comme du reste les *šdyn* de Job 19,29³⁷, où la formule *td ʿwn šdyn* évoque le ʔlhyim lʔ yd ʿwm de Dtn 32,17. En conséquence, les «démons» *šēdīm* de l'Antiquité tardive n'apparaissent primitivement dans aucun texte de la Bible hébraïque. Ils y ont été introduits à l'époque gréco-romaine grâce à une réinterprétation du pluriel *šdym* au sens de δαίμονες chez les Septante (Dtn 32,17; Ps 106[105],37), qui ont en outre cru trouver le singulier au Ps 91(90),6, en y lisant

déjà le cas à Tell Fekherye pour le *tā* de l'araméen ancien: A. Abou Assaf – P. Bordreuil – A.R. Millard, La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne, Paris 1982, p. 44. Il ne s'agit pas nécessairement d'une tradition continue, car les personnes qui parlent une langue ne possédant pas l'interdentale *t* ont la tendance à l'articuler /s/: W. Fischer, Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden 1972, p. 18, § 30, Anm. 2.

³³ On peut se reporter à M. Höfner dans WbMyth I/1, Stuttgart 1965, p. 498-499; ead., «Die vorislamischen Religionen Arabiens», C.M. Schröder (éd.), Die Religionen Altstyriens, Altarabiens und der Mandäer (RdM 10/2), Stuttgart 1970, p. 233-402 (voir p. 242, 296-302, 308-310).

³⁴ Nous insérons le fragment Vp (*qr*) au milieu de la lacune de la ligne 5(7), où il y a certainement place pour six lettres et deux traits de séparation. Pour ce passage des lignes 5-6 (7-8) on peut se référer aussi à J.C. Greenfield, «Philological Observations on the Deir ʿAlla Inscription», J. Hoftijzer – G. van der Kooij (éd.), op.cit. (n. 19), p. 109-120 (voir p. 115).

³⁵ À ce propos, on peut se reporter à J. Hoftijzer, «What did the Gods say? Remarks on the First Combination of the Deir ʿAlla Plaster Texts», *ibid.*, p. 121-142 (voir p. 134-136). On a suggéré aussi de restituer *š[ʔl]*, la déesse Shéol des Enfers: P.K. McCarter, art.cit. (n. 14), p. 53b.

³⁶ ʔlwh // *šdy* (Job 5,17; 11,7; 31,2), ʔl // *šdy* (Job 8,3,5; 15,25; 22,17; 27,11; 33,4), *šdy* // ʔlwh (Job 6,4; 22,26; 27,10; 40,2); *šdy* // ʔl (Job 13,3); cf. J. Hoftijzer, op.cit. (n. 14), p. 275-276.

³⁷ Cf. J. Hoftijzer, op. cit. (n. 14), p. 276, n. 14. J.A. Hackett, The Balaam Text from Deir ʿAlla, Chico 1984, p. 88-89, a déjà noté à bon escient que les *šdym* de Dtn 32,17 et Ps 106,37 sont identiques aux *šdyn* de Deir ʿAlla. Cette conclusion est rejetée par M. Weippert, «The Balaam Text from Deir ʿAllā and the Study of the Old Testament», J. Hoftijzer – G. van der Kooij (éd.), op.cit. (n. 19), p. 151-184 (voir p. 170, n. 69), sans autre argument que la date prétendument tardive de ces textes, dont les auteurs n'auraient pas utilisé le pluriel de Shadday pour désigner des êtres qui ne sont pas ʔlwh̄m. Mais cet argument est privé de valeur, car le même verset se sert de ʔlwh̄m pour désigner ces mêmes *šdym*.

wšyd au lieu de *yšwd*³⁸, confusion aisée dans l'écriture judéo-araméenne de la seconde moitié du I^{er} siècle av. n. è.³⁹. Cette réinterprétation du pluriel *šdy* a ensuite été «canonisée» par la vocalisation du texte massorétique, appuyée par le témoignage abondant de la littérature talmudique.

Le singulier *šdy* a cependant été vocalisé *šadday* par les Massorètes qui s'appuyaient sur une tradition remontant au moins à l'époque hellénistique. En effet, *šdy* est rendu par Σαδδαι dans la version grecque d'Éz. 10,5 et, dans le Pentateuque, les noms propres *šdy*, «Mon Ancêtre est un Fécondateur»⁴⁰, et *šwryšdy*, «Mon Rocher est un Fécondateur»⁴¹, sont transcrits respectivement Αμισαδαι et Σουρισαδαι. On peut leur adjoindre le nom propre Σαρασαδαι, Σαλασαδαι ou Σαρισαδαι de Judith 8,1, mais les noms nord-arabiques Σαδδηλος et Σαδδαιος correspondent à *š^cd^rl* et *šdy* ou *š^cdy*⁴². L'élément *šdy* d'un autre nom propre, *šdy^rwr*, «Le Fécondateur est une lumière»⁴³, est cependant rendu en grec d'une manière différente, Σεδιουρ, qui reflète la réduction fréquente des voyelles du premier élément d'un anthroponyme hébreu composé⁴⁴. Comme le mot *šdy*

³⁸ Comp. A. Caquot, *Syria* 29, 1952, p. 78-79.

³⁹ F.M. Cross, «The Development of the Jewish Scripts», G.E. Wright (éd.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honor of W.F. Albright*, London – New York 1961, p. 133-202 (voir p. 169,170,176). Nous ne souhaitons pas entrer ici dans la discussion de la date de la traduction grecque des Psaumes et de l'ampleur de ses révisions successives.

⁴⁰ Num 1,12; 2,25; 7,66.71; 10,25. Comme *šdy* n'est pas le nom propre d'une divinité, mais un terme générique, nous ne pouvons pas souscrire à la traduction «*šadday* is my paternal uncle», proposée par R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography* (OLA 28), Leuven 1988, p. 54. L'ordre inverse des éléments apparaîtrait dans *šd^cm(y)*: M. Burchardt, *Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen II*, Leipzig 1910, p. 43, n° 826; cf. M. Weippert, *THAT II*, col. 873-874. – La lettre *d* du nom lu *šd^cm* par W. Kornfeld, *Onomastica Aramaica aus Ägypten*, Wien 1978, p. 72, n'est pas certaine, comme l'a déjà noté N. Aimé-Giron, «*Adversaria Semitica*», *BIFAO* 38, 1939, p. 1-63 et pl. I-IV (voir p. 59 et pl. IV, n° 120, ligne 6). Aussi est-il hasardeux d'y chercher les éléments inversés de *myšdy*.

⁴¹ Num 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19. La remarque de la note précédente s'applique également ici, ainsi qu'au nom lu en boustrophédon *šbšdy*, «Mon Père est un Fécondateur», chez M. Heltzer – M. Ohana, *The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names* (en hébreu), Haifa 1978, p. 28-29 et 74, n. 22.

⁴² Cf. LidzEph II, p. 339-340, et I, p. 199. Pour *š^cd^rl* et *šdy*, on peut se référer à G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto 1971, p. 318, 344. Pour *š^cdy*, attesté surtout à Palmyre, voir PNPI, p. 53.

⁴³ Num 1,5; 2,10; 7,30.35; 10,18.

⁴⁴ Cf. IPN, p. 105-107. Toutefois, cette vocalisation peut impliquer aussi une autre interprétation, suggérée par le nom de famille *šā-di-ia^r-ma*, c'est-à-dire **šdyw*, qui est attesté en 511 av.n.è. dans un document des archives des Egibi: J. MacGinnis, «Two Achaemenid Tablets from the Fitzwilliam Museum», *Iraq* 55, 1993, p. 149-153 (voir n° 1, ligne 19). Comme *-ia-ma* correspond à l'élément théophore des noms yahwistes dans la Babylonie des Achéménides (M.-D. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula 1976, p. 52-53), la première partie de l'anthroponyme n'est pas un théonyme. Elle doit être identique à l'élément *šadī-* de Šadi-Dagan, nom attesté souvent à Emar sous différentes graphies (D. Arnaud, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI*, Paris 1986, nos 52,18; 80,6; 125,28; 138,3.52; 148,22; 158,28, etc.). Vu que Dagan était un dieu de la fécondité, on pourrait voir en *šadī* un participe passif «épanché», au sens d'«engendré», et traduire «Épanché par Dagan»,

apparaît encore à Palmyre à l'époque romaine, on peut supposer que la vocalisation *šad(d)ay* est correcte, du moins en araméen, et elle est reprise par les Targums⁴⁵. Le double *d* apparaît également chez les Samaritains, qui prononcent toutefois *šiddi*.

Le théonyme ne semble pas être attesté en ugaritique, quoique celui-ci contracte la diphtongue finale *-ay* en *-ê*, si bien que Shadday pourrait y apparaître sous la graphie *šd*, qu'on lirait *šaddê*. Certes, il serait tentant de faire remonter les attestations de Shadday au Bronze Récent, vers le XIII^e siècle av. J.-C., mais nous avons déjà écarté le *yda w šd* de RS 92.2016 et nous interprétons KTU 1.108,12 de la manière suivante: *[h]d. ʔil.šd yšd mlk*, «[H]addu, le dieu de la campagne que bat le roi». En effet, le même texte qualifie Haddu de «pasteur» (ligne 3) et la Légende d'Aqhat évoque à plusieurs reprises la chasse royale, notamment en KTU 1.17,V,37-39 et 1.18,I,27. Il ne reste donc plus qu'un texte très fragmentaire de Rās Ibn Hani qui mentionne un *šd qdš* ou des *šd qdš*⁴⁶, trois lignes après Dagan et Baal (*dgn.b ʕl*) et juste avant le Réphaïte Yaqaru (*rp ʔi.yqr.*), le fondateur de la dynastie régnante d'Ugarit. Cette attestation, bien qu'isolée jusqu'ici et dépourvue d'un contexte suivi, pourrait revêtir une grande importance à cause de sa date et du contenu général de la tablette qui semble évoquer les textes des «Rephaïm». Malheureusement, le *hm.tddn*[de la ligne 11' signifie «s'ils se hâtent» ou «si vous vous hâtez», tandis que la préposition *l* devant *šd.qdš* (ligne 13') doit signifier «vers» plutôt que «pour», car on n'est pas en présence d'un texte rituel énumérant des offrandes faites aux divinités. On notera du reste que le verso de la même tablette comporte également une série de mots qui évoquent le mouvement: «sortir» (*yš ʔi*: ligne 4'), «aller» (*ylk*: ligne 8'; *hlk*: ligne 10'), «auprès de» (*lyd*: ligne 7'), «sous ses pieds» (*thtp ʕnh*: ligne 9'). Par conséquent, la traduction de *šd.qdš* envisagée par les éditeurs en premier lieu, à savoir «champ sacré», nous paraît plus probable, bien que la signification exacte de ce «champ sacré» ou des «champs de sainteté» ne soit pas claire. On pourrait songer à des terres consacrées à la divinité, à l'instar de Lev 27,16-25, ou plutôt à un lieu spécial, comparable à la «steppe sainte» (*mabr qdš*) de KTU 1.23,65, peut-être une espèce de «Champs Élysées», où séjournait le Réphaïte Yaqaru⁴⁷.

On a vu que l'élément théophore *šdy* apparaît dans l'onomastique hébraïque. La Bible rattache les porteurs d'un nom en *šdy* aux tribus de Dan⁴⁸, Siméon⁴⁹ et

«Épanché par Yahwé», «Épanché par la Lumière» ou «par Amurru», dieu dont le nom s'écrivait *ʔwr* en araméen de Babylonie.

⁴⁵ A. Sperber, *The Bible in Aramaic I*, Leiden 1959, p. 22 (Gen 17,1), p. 44 (Gen 28,3), p. 58 (Gen 35,11), etc.; III, Leiden 1962; p. 28 (Is 13,6), p. 267 (Ez 1,24), p. 281 (Ez 10,5), etc.; IV A. Leiden 1968, p. 121 (Ruth 1,20.21).

⁴⁶ P. Bordreuil – A. Caquot, «Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani», *Syria* 56, 1979, p. 295-315 et pl. VI-VII (voir p. 302 et pl. VII,1: Hani 77/8A, ligne 13').

⁴⁷ On ne manquera pas de faire le rapprochement avec le *šd ʔnm*, «champ des dieux», d'une inscription phénicienne d'Égypte, qui désigne ainsi la nécropole (RÉS 1512); cf. LidzEph III, p. 126; DISO, p. 291.

⁴⁸ *ʕmyšdy*: Num 1,12; 2,25; 7,66.71; 10,25.

⁴⁹ *šwryšdy*: Num 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19.

Ruben⁵⁰, situées toutes à la périphérie de l'ancien Israël et Juda. En dehors de ³*bdy*, attesté sur un sceau d'après une lecture en boustrophédon de la légende⁵¹, l'élément *šd* apparaîtrait dans le nom *Gršd* d'un sceau phénicien du VII^e ou du début du VI^e siècle av. J.-C.⁵² La hampe de la dernière lettre occupe toutefois tout le champ disponible et pourrait se lire aussi *r*, ce qui donnerait un nom *Gršr*, que l'on comparera à l'anthroponyme assyrien contemporain ^m*SUḪUŠ-LUGAL*, *Ubaršarri*⁵³, «Client du roi», et au nom propre punique ^c*bdšr*⁵⁴. Le mot *šr*, «prince», «chef», est attesté en phénicien et s'emploie au V^e siècle comme épithète du dieu Eshmun⁵⁵. Il se peut donc qu'il faille lire sur le sceau en question *Gršr*, «Client du Prince», à l'instar de ^c*bdšr*, «Serviteur du Prince». Cette lecture nous paraît finalement préférable à celle de *Gršd* qui n'a aucun parallèle dans l'anthroponymie phénico-punique.

On a voulu mettre *šdy* en rapport avec l'anthroponyme punique ^c*bd()šd*⁵⁶, attesté à Carthage et à Cirta (Constantine)⁵⁷. Cette explication doit être résolument écartée, car l'attestation du nom avec l'*aleph* interne (^c*bd³šd³*) indique que le théonyme est bien ³*šd*⁵⁸. L'*aleph* final ne peut être que le suffixe pronominal de la troisième personne⁵⁹, car la désinence féminine en -³ n'est pas encore attestée à Carthage⁶⁰. Il en résulte que ³*šd* n'est pas le nom propre d'une divinité mais un appellatif, auquel le suffixe pronominal ajoute une nuance apotropaïque et protectrice. Le mot ³*šd* est connu dans les langues sémitiques comme l'un des noms du lion, *ašdu* en amorrhéen⁶¹, ³*asad* en arabe⁶². Le nom

⁵⁰ *Šdy³wr*: Num 1,5; 2,10; 7,30.35; 10,18.

⁵¹ Voir ci-dessus, note 41.

⁵² P. Bordreuil, Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits, Paris 1986, p. 36, n° 26.

⁵³ ADD 413,3 et v° 3 = Th. Kwasman, Neo-Assyrian Legal Documents in the Kouyundjik Collection of the British Museum, Roma 1988, n° 212,9' et 14'.

⁵⁴ CIS I, 4229,4. – On notera que le premier exégète du sceau, M.A. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen, himjarischen, nabathäischen und alt-syrischen Inschriften, Breslau 1869, p. 26-27, avait lu *gdšr*, «Gad est roi», reconnaissant déjà que le second élément est *šr*.

⁵⁵ Voir ci-dessous, p. 257-258 et note 85.

⁵⁶ PNPI, p. 414.

⁵⁷ Carthage: CIS I, 355,2 (^c*bdšd³*); 696,3-4 (^c*bdšd³*); 4555,3-4 (^c*bd³šd³*); 4556,3 (^c*bdšd³*); 5098,4-5 (^c*bdšd³*). Constantine: A. Berthier – R. Charlier, Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine, Paris 1952-55, nos 37,3; 88,3 (^c*bdšd³*).

⁵⁸ Les attestations sans l'*aleph* interne correspondent à sa perte généralisée, comme le montre très bien l'exemple du mot *ml³kt*, «travail», écrit toujours en punique *mlkt*, sans l'*aleph*. Cf. Z.S. Harris, A Grammar of the Phoenician Language (AOS 6), New Haven 1936, p. 32; J. Friedrich – W. Röllig, Phönizisch-punische Grammatik, Roma 1970, p. 12-13, § 29.

C'est l'orthographe étymologique ^c*bd³šd³* qui demanderait une justification.

⁵⁹ Z.S. Harris, op.cit. (n. 58), p. 51-52; J. Friedrich – W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 48.

⁶⁰ L'exemple *hq³zk³* (CIS I, 3889,3), allégué par J. Friedrich – W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 107, § 299, repose sur une interprétation incorrecte des mots: *qn³* est un nom de la «pourpre violette», à rapprocher du syriaque *qūn(ā)³ā* et de l'ugaritique *iq³n³u*, tandis que *zk³* reflète la tendance punique à traiter des racines *q³z* comme les *n³z*, soit graphiquement, soit phonétiquement. Cf. J. Friedrich – W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 84, § 175b. Le *mkr hq³zk³* de CIS I, 3889,3 est donc un «marchand de pure pourpre violette».

⁶¹ I.J. Gelb, Computer-Aided Analysis of Amorite, Chicago 1980, p. 13b et 239-240. L'emploi

^c*bd*(^ʔ)*šd*^ʔ signifie donc «Serviteur de son Lion» et se retrouve plus tard à Thuburbo Maius dans la transcription latine *Audasso*⁶³, avec l'assimilation progressive *šd* > *šš*⁶⁴. Il ne fait pas de doute, en effet, que *Aud-* provient de ^c*Abd*⁶⁵ et ^c*(ʔ)šd*^ʔ est le seul élément théophore de l'anthroponymie punique qui puisse correspondre phonétiquement à *-asso*⁶⁶. Il en résulte que l'épigraphe phénico-punique n'offre aucun exemple d'un anthroponyme comportant, avec quelque vraisemblance, l'élément théophore *šd*(*y*)⁶⁷.

En Assyrie, en revanche, au VII^e siècle av. J.-C., on trouve un toponyme et un nom de personne qui contiennent cet élément théophore. L'orthographe *Šid-di/de-*, attestée dans les deux cas, est polyvalente, car le premier signe cunéiforme assyrien

régulier du signe *Áš* dans l'élément *ašdu* indique que le mot comporte la chointante *š*, ce que confirme l'usage sporadique de *Aš* qui sert ailleurs à marquer la syllabe *aš* des noms amorrhéens. Cf. J. Bottéro, dans ARM XV, Paris 1954, p. 59. La transcription courante des assyriologues n'est donc pas correcte. Il est remarquable que l'anthroponymie punique ait repris une formulation attestée au II^e millénaire chez les Amorites, où l'on rencontre notamment le nom *I-túr-Aš-du-ú*/*I-túr-Áš-du-ú*, «Son Lion est revenu» (I.J. Gelb, op.cit., p. 240). Cet élément *ú* du pronom personnel *-hu* est parfois omis: I.J. Gelb, «La lingua degli Amoriti», ANLR, 8^e sér., 13, 1958, p. 143-164 (voir 152, § 3.1.1.1.6). L'interprétation de ce *-ú* comme désinence du nominatif, défendue dans APMN, p. 107-116, ne peut être retenue, comme l'a noté D.O. Edzard, BiOr 23, 1966, p. 170 et n. 8, qui renvoie très justement à *h = ú* dans KTU 5.14.6. La liste de Huffmon comporte du reste des noms qui ne sont pas pertinents, car *ú* y marque simplement une voyelle longue, comme dans ^d*Na-bu-ú*, *Pu-ú*, *-na-bu-ú*, *Za-(ak-)ku-ú*, *-ha-du-ú* (p. 109-110).

⁶² En sud-arabique, par contre, ^s*d* est un nom collectif qui désigne des «guerriers»; cf. A.F.L. Beeston – M.A. Ghul – W.W. Müller – J. Ryckmans, op.cit. (n.25), p. 7. Il se peut toutefois que ce ne fût à l'origine qu'une métaphore. L'élément ^s*d* apparaît souvent dans l'onomastique: G. Lankester Harding, op.cit. (n. 42), p. 42-43.

⁶³ Z.B. Ben Abdallah, Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo, Rome 1986, p. 139, n^o 362 (la lecture est certaine).

⁶⁴ Le *d* pouvait s'assimiler non seulement à la consonne contiguë qui lui faisait suite, comme le notent J. Friedrich – W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 17, § 41b, mais également à la consonne précédente, comme on peut le voir aussi dans le cas du *d* secondaire d'*Azdrubal* (p.ex. CIL V,4919), devenu *Azzrubalis* (gén.; CIL VIII,68).

⁶⁵ Aux exemples de spirantisation du *b* postvocalique mentionnés par J. Friedrich – W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 16-17, on ajoutera *Auchusoris* (gén.; CIL VIII,5306) pour ^c*bdkšr*, avec assimilation complète de *d*, *Audilimanis* (gén.; Corippus VIII,551 dans l'édition de I. Diggle – F.R.D. Goodyear [Cambridge 1970]) pour ^c*bdʔlm*, *Wdrš* pour ^c*b(d)ʔrš* et *Wdštr* pour ^c*bd(ʔ)štrt* dans la bilingue de Dougga (H.G. Horn – Chr.B. Rüger [éd.], Die Numider, Bonn-Köln 1979, p. 576-577), *Αυθημορος* (gén.; Flavius Josèphe, Ant. Jud. VIII, 146 var.) pour ^c*bdʔm(w)n*.

⁶⁶ Un nom signifiant «Serviteur de son Lion», avec le suffixe pronominal impliquant le rôle apotropaïque et protecteur du lion, est bien chez lui en Afrique et n'a besoin d'aucune justification extérieure. On notera toutefois que le lion figure sur des monnaies de Carthage, des «Libyens», de Juba I^{er}, et que le *Genius Terrae Africae* est représenté par une déesse léontocéphale. Voir aussi C. Bourgeois, «L'eau et les lions de Mactar», Karthago 20, 1979-80 (1982), p. 85-90 et pl. I-VI; T. Redissi, «Les amulettes de Carthage représentant les divinités léontocéphales et les lions», REPPAL 5, 1990, p. 163-216.

⁶⁷ L'unique attestation de ^c*lšd* (CIS I, 4584,3-4) peut refléter une sonorisation de *t*, comme dans *Ydnšd* (CIS I,2529,3) pour *Ytnšd* ou *Bd^cšdrt* (CIS I,882) pour *Bd^cštrt*. Ce serait alors le même nom que ^c*lšt*, masculin comme dans CIS I,256,3, par exemple.

peut se lire à l'époque *šid*, *lag*, *rid*, *mis*, sans compter les variations possibles de sonore, sourde et emphatique⁶⁸. La variante orthographique *Ši-di/de-* du toponyme permet toutefois de surmonter cette difficulté, mais elle pourrait indiquer que la lecture *šid*, plutôt que *síd*, devrait être retenue, malgré l'équivalence habituelle du «š» ouest-sémitique avec un «s» néo-assyrien⁶⁹. Cette forme *Šid-di/de-* ou *Ši-di/de-* nous rapproche singulièrement de la vocalisation grecque Σεδι- du premier élément du nom *Šdy²wr*⁷⁰, tandis que le redoublement du *d* suggère inmanquablement le nom de Shadday, contracté en tant que premier élément de l'anthroponyme⁷¹. Par ailleurs, comme l'orthographe *Šid-di/de-* s'écarte considérablement de celle du nom du «démon» *Še-e-du*⁷², il faut en conclure que c'est Shadday, le «Fécondateur», qui est mentionné dans ces deux noms.

La signification de l'anthroponyme apporte à cette conclusion une confirmation inattendue. C'est le nom d'un des témoins d'un acte de vente immobilière, daté de 668 av. J.-C.: *Šid-di-lu-su-qí* ou *Šíd-di-lu-su-qí*⁷³, que nous interpréterons «Le Fécondateur (*šdy*)» ou «Shadday est le dieu (ʾl) de l'irrigation (*šoqî*)»⁷⁴.

Comme «irrigation» se dit *šeqyā* ou *šiqyā* en araméen⁷⁵, mais *šoqî* en hébreu post-biblique⁷⁶, le nom est vraisemblablement «cananéen», peut-être phénicien, puisque

⁶⁸ W. von Soden – W. Röllig, *Das akkadische Syllabar*, Roma 21967, p. 32, n^{os} 167-168; R. Borger, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste* (AOAT 33), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1978, p. 129, n^o 314.

⁶⁹ Voir notamment E. Lipiński, «La correspondance des sibilantes dans les textes araméens et les textes cunéiformes néo-assyriens», P. Fronzaroli (éd.), *Atti del secondo congresso internazionale di linguistica camito-semitica* (Quaderni di semitistica 5), Firenze 1978, p. 201-210; F.M. Fales, *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period* (StSem, n.s., 2), Roma 1986, p. 61-66. Cette équivalence n'est cependant pas absolue, comme le remarque R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem 21978, p. 245. Ceci vaut en particulier pour le signe *š*, lequel alterne avec *si* dans l'orthographe de l'élément théophore *Šam-si-* / *Šam-ši-* du nom du *turtānu* Shamshi-ilu (APN, p. 215a; RLA II, p. 422-425 [années 780, 770, 752]; cf. R. Zadok, *BiOr* 33, 1976, p. 229b).

⁷⁰ Voir ci-dessus, p. 252 et note 43.

⁷¹ Cf. ci-dessus, note 44. Il faut évidemment tenir compte aussi de la prononciation samaritaine *šiddi*.

⁷² AHW, p. 1208; CAD, L, p. 63-64.

⁷³ St. Dalley – J.N. Postgate, *The Tablets from Fort Shalmaneser* (CTN III), London 1984, p. 116-117 et pl. 17, n^o 57. Les noms propres de ce texte ont été analysés par E. Lipiński, «Acte de vente immobilière de Milkyaton, fils d'Abd-El-Shoqéd (668 av. J.-C.)», *Semitica* 39, 1989 (1990), p. 23-27. La perte d'un «clou» vertical du signe *šid* dans un minuscule éclat, tel qu'indiqué par la copie, ne met pas en cause la forme matérielle du graphème, mais la multiplicité d'interprétations possibles (cf. ci-dessus, n. 68) du signe assyrien et le caractère unique du nom ont porté les éditeurs à pourvoir la lecture *šid* d'un point d'interrogation.

⁷⁴ Nous avons d'abord interprété le dernier élément du nom comme *šōqēd*, «attentif», en admettant l'élision de la dentale finale, fréquente en punique (cf. ci-dessous, p. 267, note 147). Cf. E. Lipiński, art.cit. (n. 73), p. 26; PNPI, p. 205-206. Mais la date du document néo-assyrien et surtout l'identification de *Šid-di-* à *šdy* plaident en faveur du mot *šoqî*, «irrigation».

⁷⁵ M. Sokoloff, op.cit. (n. 16), p. 564-565; ThSyr II, col. 4281-4282. On rapprochera ces formes de l'akkadien *šīqu* ou *šiqū*.

⁷⁶ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* II, New York 1903 (réimpr. 1950), p. 1622a.

quatre autres anthroponymes de ce document sont phéniciens⁷⁷. Le *u* de *ilu* s'explique de la même manière qu'en hébreu où cette voyelle paragogique, – peut-être un résidu du nominatif, – se trouve dans des noms propres composés dont le premier substantif est monosyllabique et construit sur le second⁷⁸. Le même phénomène est attesté en phénicien, comme le montre le nom *A-pu-tu-pa-lo* en grec syllabique, c'est-à-dire Ἀβδ(ο)υβαλω⁷⁹, attesté plus tard, en Syrie romaine, sous la transcription alphabétique Ἀβδουβάλω⁸⁰.

L'anthroponyme, ainsi interprété, équivaut presque à une définition de *šdy* et s'inscrit dans la ligne des rapports des *šdyn* avec la fécondation, dont on a fait état plus haut. Si le nom est phénicien, sa signification n'en évoque pas moins les conditions de l'agriculture mésopotamienne ou oasienne, – point celle du littoral méditerranéen de la Phénicie. Le théonyme *šdy* peut donc avoir été emprunté aux Araméens, bien implantés dans l'Assyrie du VII^e siècle av. J.-C.

Effectivement, le toponyme ^{uru}Šid-di-a-si-ka ou ^{uru}Ši-di-a-si-ka, bien qu'attesté par un document de Ninive émanant d'un Phénicien⁸¹, paraît bien être araméen et non phénicien. Il peut s'interpréter comme *Šiddē-ḥāsikā⁸², «Shadday-le-Sauveur», d'après l'acceptation de l'hébreu ḥšk et de l'araméen ḥsk⁸². Plusieurs indices reflètent son origine araméenne: la finale en *-a*, qui n'est pas purement orthographique puisque le scribe aurait pu utiliser le signe SIG, la distinction de *ši* et de *si* dans la variante ^{uru}Ši-di-a-si-ka qui peut évoquer l'araméen ḥāsik < ḥāsik, la voyelle *a* du participe qui serait devenu *-u-si-ka* en phénicien ou en hébreu.

Il ne nous reste plus qu'à examiner une seule attestation possible de *šd(y)* dans le monde phénico-punique, tel qu'il est actuellement connu⁸³. En Phénicie, le grand dieu sidonien Eshmun est peut-être qualifié de *šd qdš* dans plusieurs inscriptions du V^e siècle av. J.-C. qui lui attribuent ce titre en connexion avec le sanctuaire de la source de Yidal, à Bostan esh-Sheikh: *šd qdš ʿn Ydl*⁸⁴. En se basant sur la longueur

⁷⁷ Cf. E. Lipiński, art.cit. (n. 73), p. 25-27.

⁷⁸ On trouvera des exemples dans P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 31965, p. 228, § 93s.

⁷⁹ O. Masson – M. Szynger, Recherches sur les Phéniciens à Chypre, Genève - Paris 1972, p. 127 et n. 1.

⁸⁰ H. Wuthnow, Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri, Leipzig 1930, p. 8.

⁸¹ ADD 151 = ARU 319 = Th. Kwasman, op.cit. (n. 53), n° 137,2,9.

⁸² Pour l'hébreu biblique, on peut se référer à Ps 78,50; Job 33,18; Prov 24,1; Sir 51,2. Le verbe est bien attesté en syriaque qui l'emploie notamment dans l'acception «préserver», «épargner».

⁸³ Il est inutile de s'attarder à la restitution, toute hypothétique, d'un théonyme *Ršp-š[d]*, par ailleurs inconnu, dans une inscription phénicienne de Pyla (Chypre), très bien alignée: M. Szynger, dans A. Hermay, «Deux ex-voto chypriotes reconstitués», La Revue du Louvre 34, 1984, p. 238-240 (voir p. 239). Cette restitution ne tient pas compte de la largeur de la lacune, qui laisse la place pour deux lettres manquantes, et elle s'inspire de la reconstitution d'un monument à partir d'une base inscrite (AO 4411) et d'une tête de Bès (AO 1196). Or, la disproportion manifeste des deux pièces invite à y voir des parties de monuments primitivement indépendants l'un de l'autre, bien que la tête et le socle paraissent actuellement se raccorder. Cette restitution malencontreuse *Ršp-š[d]* a été reprise par plusieurs auteurs.

⁸⁴ CIS I,3 = KAI 14 = TSSI III,28,17; RÉs 287-302; 507; 765-767; 889; 914; 1199; C.C. Torrey, «A Votive Stele with a Phoenician Inscription», JAOS 28, 1907, p. 351-354; G.

de la haste verticale du signe *d/r* dans le mot *šd*, on peut préférer la lecture *šr qdš* ^{ˈn Ydl}, «prince du sanctuaire de la source de Yidal»⁸⁵. En réalité, c'est le contexte seul qui permet de distinguer le *d* et le *r* dans les inscriptions sidoniennes du V^e siècle⁸⁶. Si le théonyme *šd qdš* apparaît au XIII^e siècle av. J.-C. à Rās Ibn Hani⁸⁷, où l'écriture cunéiforme du texte ugaritique exclut toute confusion entre le *d* et le *r*, on donnera la préférence, en bonne méthode, à la lecture *šd qdš* dans les inscriptions sidoniennes. Nous avons vu cependant que *lšd.qdš* doit se comprendre plutôt «vers le champ sacré» ou «vers les champs de sainteté». Ce texte, antérieur de six ou sept siècles aux inscriptions sidoniennes, n'est alors d'aucun secours dans leur interprétation. Si l'on voulait maintenir la lecture *šd*, il faudrait néanmoins renoncer à y voir *šdy*, le «Fécondateur», car une épithète telle que «Fécondateur du sanctuaire» paraîtrait à tout le moins étrange. Il en irait de même de l'hypothèse qui aurait voulu voir en *šd* un des «démons» de l'Antiquité tardive. Le *šyd* est, selon l'opinion commune, un emprunt à la mythologie babylonienne⁸⁸, dont le *šēdu*

Contenau, «Deuxième mission archéologique à Sidon (1920)», *Syria* 5, 1924, p. 9-23 (voir p. 14-16). Voir aussi KAI 15 et 16. B. André et P. Bordreuil ont évalué de 22 à 24 le nombre de dédicaces connues de Bodashtart dans lesquelles ce titre est employé: *Syria* 67, 1990, p. 493-499. La lecture *šd qdš*, «dieu saint», est retenue par É. Puech, «Les inscriptions phéniciennes d'Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire», *Syria* 63, 1986, p. 327-342 (voir 338).

⁸⁵ C'est l'interprétation que nous avons proposée il y a une vingtaine d'années: E. Lipiński, «From Karatepe to Pyrgi: Middle Phoenician Miscellanea», *Rivista di Studi Fenici* 2, 1974, p. 45-61 (voir p. 58). Elle se réfère notamment à l'expression parallèle *šry qdš* de 1 Chr 24,5 et d'Is 43,28, et a été reprise dans TSSI III, p. 109 et 112-113. La traduction «prince saint» de B. André – P. Bordreuil (*Syria* 67, 1990, p. 499-500) ne tient pas compte de ce parallélisme et méconnaît les règles de la grammaire. En effet, le complément déterminatif ^{ˈn Ydl} devrait se mettre après le *nomen rectum*, qui serait *šr*, et pas après l'adjectif qualificatif *qdš*, «saint» (cf. 2 Rois 4,9: ^{ˈyš} ^{ˈlhym qdws}, «un saint homme de Dieu»; KAI 4,4-5: ^{ˈl Gbl qdšm}, «les dieux saints de Byblos»). La construction de la phrase indique par conséquent que *qdš* est le substantif déterminé par ^{ˈn Ydl} qui est employé en apposition à *qdš*, «sanctuaire», ou en groupe génitif, «sanctuaire de la source de Yidal». Le titre de *šr*, «prince», est déterminé par tout ce groupe génitif ou par un complément déterminatif (*qdš*), suivi d'une apposition (^{ˈn Ydl}). Cette dernière explication est moins probable, car le nom *qdš* est déterminé et demanderait l'article: *hqdš*.

⁸⁶ B. André et P. Bordreuil, *Syria* 67, 1990, p. 499-500, l'ont prouvé en montrant que *d* est parfois plus long que le *r*, également à l'intérieur d'un mot des dédicaces de Bodashtart, notamment dans le nom du roi *Bd^ˈštrt* lui-même. C'est manquer de logique que de conclure ensuite que la longueur de *d/r* dans *šd/r*, supérieure à celle du *d* dans *qdš*, justifie la lecture *šr qdš* dans ces mêmes inscriptions. Une différence de 1 ou 2 mm n'est du reste pas significative, car le lapicide ne mesurait certainement pas à la loupe la longueur des hampes du *dalet* et du *rēsh*. La situation se présente de manière légèrement différente dans l'inscription du sarcophage d'Eshmunazor, gravée avec un peu plus de soin. Bien que la tête du *d/r* dans [*š*]d/r *qdš* ait disparu dans une cassure (ligne 17), la hampe du *d/r* y est nettement plus longue que celle du *d* de *qdš* (cf. CIS I/1, pl. II).

⁸⁷ Voir ci-dessus, p. 253 et note 46.

⁸⁸ St.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic* (AS 19), Chicago-London 1974, p. 101; M. Sokoloff, op.cit. (n. 16), p. 538. Pour Shédu dans les textes akkadiens, on peut se référer à A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1964, p. 199-206; W. von Soden, «Die Schutzgenien Lamassu und Schedu in der babylonisch-assyrischen Literatur», *Baghdader Mitteilungen* 3, 1964, p. 148-156; RLA VI, p. 446-453; AHw,

lemnu a été assumé par la démonologie juive vers la fin de l'époque achéménide, voire à l'époque séleucide. Les plus anciens témoignages à cet effet sont ceux de la version grecque de la Bible⁸⁹, qui n'est pas antérieure au milieu du III^e siècle av. J.-C., et les écrits de Qumrân n'attestent pas encore l'usage de *šyd*, bien qu'ils datent, dans leur ensemble, des II^e-I^{er} siècles avant notre ère. La lecture *šd qdš* manque donc d'appuis extérieurs.

En conclusion, Shadday est le nom d'une divinité fécondatrice, pourvoyeuse de l'eau nécessaire à la subsistance. Son origine doit probablement être cherchée dans des milieux de culture araméenne, en Syrie, où les *šdy*⁷ sont encore mentionnés à Palmyre à l'époque romaine, et dans le nord de la Transjordanie, où le texte de Deir 'Alla nous fournit leur plus ancienne attestation connue. Ceci expliquerait aussi la haute fréquence du théonyme Shadday dans le Livre de Job et dans les récits patriarcaux de tradition «sacerdotale», où l'influence d'une certaine culture araméenne est plus sensible. En revanche, l'épigraphie phénico-punique n'offre aucune attestation assurée du théonyme Shadday.

II. Shadrappa

«Shadrappa» est la prononciation conventionnelle, certainement inexacte, d'un nom de divinité qui apparaît dans les inscriptions phénico-puniques et araméennes sous la form *šdrp*⁷. Selon l'opinion exprimée prudemment par J.-G. Février⁹⁰ et développée par A. Caquot⁹¹, ce théonyme se compose du nom du génie Shéd et d'un dérivé de la racine ouest-sémitique *rp*⁷, dont le sens fondamental est «renforcer», réparer les forces, raccommo-der, remettre en bon état, en bonne santé, d'où «guérir»⁹².

p. 1208 et CAD, L, p. 63-64; Š/2, p. 256-259. – Le rôle négatif des *šēdē* est surtout apparent dans les incantations du I^{er} millénaire av. J.-C., par exemple dans CT XVII, pl. 4,I,11; pl. 31,4; G. Maier, Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû (AfO, Beih. 2), Berlin 1937, tabl. I, 136; II, 210; VII, 128. Par des voies qui restent encore à élucider, ces rituels magiques ont introduit le *šēdu* dans la démonologie judéo-araméenne, puis syriaque, dont les amulettes et les bols magiques sont l'expression la plus éloquente.

⁸⁹ Cf. ci-dessus, p. 251-252.

⁹⁰ J.-G. Février, La religion des Palmyréniens, Paris 1931, p. 144. Son opinion est ensuite endossée par J. Starcky, «Autour d'une dédicace palmyrénienne à Šadrafa et à Du'anat», Syria 26, 1949, p. 43-85 et pl. III-IV (voir p. 73).

⁹¹ A. Caquot, «Chadrappa. À propos de quelques articles récents», Syria 29, 1952, p. 74-88 (voir p. 78-80).

⁹² La racine *rp*⁷ évoque en sud-arabique l'idée de protection, peut-être de renfort; cf. A.F.L. Beeston – M.A. Ghul – W.W. Müller – J. Ryckmans, op.cit. (n. 25), p. 115. C'est probablement l'acception que *rp*⁷ possède aussi dans les nombreux anthroponymes amorrhéens qui sont formés au moyen de cette racine et dont on trouvera la liste dans I.J. Gelb, op.cit. (n. 61), p. 346-347. La diffusion du nom *'Ammu-rāpi*⁷, «L'Ancêtre ravigore», indique toutefois que *rp*⁷ évoque déjà l'influence bienfaisante des «Mânes». Cette interprétation de l'élément cunéiforme *-ra-bi/pi* est en effet assurée, puisque *'mrp*⁷*i* est la forme de l'anthroponyme en cunéiforme alphabétique (KTU 1.113,14.19; 1.161 = Ras Shamra – Ugarit VII, Paris 1991, n° 90,31; KTU 2.39,2) et que le nom du roi de Babylone est écrit *Am-mu-ra-pi* dans SAA X, 155,8.10, alors qu'une variante *Ḥammu-/Ammu-GAL* n'est pas attestée en cunéiforme syllabique. L'hypothèse qui voyait en *-ra-bi/pi* le statif akkadien «est grand» n'est plus qu'une

Si le sens général de l'élément rp^2 paraît ainsi bien établi, il n'en va pas de même du mot $\dot{s}d$ que J.-G. Février et J. Starcky rapprochaient de l'hébreu $\dot{s}ed$, «démon» (דֵּימֹן), l'équivalent étymologique de l'arabe *sayyid*, «maître»⁹³, mais que A. Caquot considère comme «un nom propre divin», emprunté par l'Égypte au temps de la XVIII^e dynastie⁹⁴. Ch. Clermont-Ganneau avait envisagé une autre solution qui aurait consisté à reconnaître dans l'élément $\dot{s}d$ de $\dot{s}drp^2$ le théonyme biblique $\dot{s}dy$: «on pourrait songer, écrivait-il, à le décomposer en $\dot{s}d$ (cf. $\dot{s}dy$) et rp^2 »⁹⁵. Cette hypothèse, à peine formulée, ne pose pas de problème d'ordre phonétique ou orthographique. En effet, il ne semble pas que le nom de Shadrappa ait une origine araméenne, puisqu'il n'apparaît dans des inscriptions araméennes qu'à Palmyre, à l'époque romaine⁹⁶. Aussi convient-il de considérer son culte dans l'oasis comme un reflet de l'influence phénicienne⁹⁷, dont on possède d'autres attestations⁹⁸. Du fait

supposition gratuite, contredite par les sources. Comme Ch. Virolleaud le notait en 1965, la «graphie mrp^2i est précieuse en ce qu'elle fixe définitivement la forme et le sens de ce nom, qui a été porté, après le célèbre roi de Babylone, par divers monarques» (PRU V, p. 85). Elle permet aussi de faire un rapprochement entre ce nom et les Rephaïm des textes ugaritiques et bibliques qui étaient censés exercer des «Enfers» une action fertilisante, renouvelant la nature et la vie. C'est avec cette nuance que le verbe $r\dot{a}p\dot{a}$ est effectivement utilisé en Gen 20,17 et 2 Rois 2,22, bien que les langues sémitiques du Nord-Ouest l'utilisent habituellement au I^{er} millénaire au sens de «guérir». Cette nuance est déjà présente dans la lettre d'El-Amarna 269,17, où *ana ri-pu-ú-ti* veut dire «comme remède». Par contre, en arabe et en éthiopien, $raf\dot{a}^2a / r\dot{a}f\dot{a}^2\dot{a}$ signifie «réparer», «raccorder», en parlant d'objets matériels.

⁹³ Voir ci-dessus, note 90.

⁹⁴ A. Caquot, art.cit. (n. 91), citation de la p. 80.

⁹⁵ Ch. Clermont-Ganneau, dans *Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné II*, Paris 1890-1903, p. 244.

⁹⁶ Pour le culte de Shadrappa à Palmyre, on peut se reporter à J. Starcky, art.cit. (n. 90), p. 67-81; A. Caquot, art.cit. (n. 91), passim; J. Teixidor, op.cit. (n. 32), p. 101-103; M. Gawlikowski, «Les dieux de Palmyre», ANRW II, 18/4, Berlin - New York 1990, p. 2605-2658 et pl. I-XXIV (voir p. 2646-2647).

⁹⁷ M. Gawlikowski, art.cit. (n. 96), p. 2646-2647, le classe sans hésitation parmi les dieux cananéens.

⁹⁸ La «tribu sacerdotale» desservant le sanctuaire de Malakbēl et d'Aglibōl à Palmyre se nommait en grec Χωνείτων φυλή, appellation qui transcrit le terme phénicien *khn*, «prêtre», distinct de l'araméen *kmr*. Ce sanctuaire même s'appelle en palmyrénien gnt^2lym , «le jardin des dieux», où l'on rencontre le pluriel correspondant au phénicien 2lm , «dieux», précédé de l'article noté par un *aleph*, suivant une évolution parallèle à celle qui se produit en néopunique. Le mot *khn* apparaît aussi dans le nom d'une autre «tribu sacerdotale», celle des «fils de *khnbw*», c'est-à-dire «Prêtre de Nabû» ou «Prêtres de Bōl», avec l'aphérèse du *l* final (J.T. Milik, op.cit. [n. 29], p. 48); la désinence *-ē* de *koh^anē* ne serait pas alors marquée par une *mater lectionis*, comme en phénicien. Par ailleurs, il convient de noter l'importance du culte de Baal Shamēm/Shamayn, l'unique mention de Resheph, en l'an 6 av. J.-C., le culte d'«Él possesseur de la terre» ($^2l qnr^2$) et de Bēl-Hamon, qui est l'homonyme du Baal Hamon phénico-punique, se voit représenter sous les traits de Kronos-Saturne sur l'autel du sanctuaire palmyrénien à Rome et est associé à *Pn-B^ci* (*Benefal*) par les Palmyréniens de Sarmizegetusa, en Dacie (CIL III, 7954 = ILS 4341). La phonétique exclut l'identification de *Benefal* avec *Beellefarus* ou *Behelēparus* (CIL VI, 30934; 31168 = ILS 4342-4343), comme le suggère prudemment R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989, p. 172. C'est un Baal de $^cE\bar{p}ar$, dont la localisation reste inconnue. Il en va tout autrement des Palmyré-

même, l'orthographe et la prononciation de $\check{S}drp^{\circ}$ doit être examinée à la lumière de la phonétique et de la morphologie du phénicien qui contracte la diphtongue finale $-ay$ en $-ê^{99}$, qui peut devenir par la suite $-î^{100}$. Comme les voyelles longues ne sont pas indiquées en phénicien au moyen de *matres lectionis*, l'orthographe $\check{S}drp^{\circ}$ pourrait correspondre à une prononciation $*\check{S}ad(d)êrôpê^{\circ}$, l'élément $-rôpê^{\circ}$ étant la forme participale de rp° . Le palmyrénien pouvait reprendre tout simplement l'orthographe phénicienne du théonyme emprunté. Seule une variante araméenne $*\check{S}dyrp^{\circ}$ ou une transcription grecque, éventuellement latine, pourraient confirmer une telle hypothèse.

Plusieurs raisons militent cependant contre cette conjecture: l'absence du théonyme simple $\check{S}d(y)$ en phénicien, l'existence d'un dieu $\check{S}d$ en Égypte, dont le nom signifie «Sauveur», et les traits égyptisants de la plus ancienne représentation et attestation de Shadrappa dans le milieu phénicien, où l'influence égyptienne est bien connue. Le théonyme apparaît pour la première fois dans l'inscription, d'une lecture difficile, gravée sur la stèle d'Amrit AO 22247, qui provient de la collection L. de Clercq¹⁰¹. Cette stèle, qui pourrait remonter au VIII^e/VII^e siècle av. J.-C.¹⁰², repré-

niens qui rendaient un culte à *Benefal*, étymologiquement *Pn-B^cl*. Bien que ceux-ci ne paraissent pas l'avoir vénérée dans la mère-patrie, sa mention dans la légende grecque de monnaies d'Ascalon, au II^e siècle ap. J.-C. (G. Finkielsztein, «Phanébal, déesse d'Ascalon», T. Hackens - Gh. Moucharte [éd.], Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques, Louvain-la-Neuve 1992, p. 51-58 et pl. XI-XII), la vocalisation identique de $\Phi\text{ENHBA}\Lambda$ à Cirta (A. Berthier - R. Charlier, op.cit. [n. 57], p. 169 et pl. XXVIII C), les alternances *b/p* en phénico-punique (J. Friedrich - W. Röllig, op.cit. [n. 58], p. 17, § 40; PNPPI, p. 205), jusque dans les noms de *Pn-B^cl* et de $\check{S}drp^{\circ}$, attestés même à Carthage sous les formes *Bn-B^cl* (CIS I, 903; 3263) et $\check{S}drb^{\circ}$ (CIS I, 3921 = KAI 77,1), ne permettent pas de douter que *Benefal*, théonyme dicté par un Palmyrénien à un scribe latin, soit bien *Pn-B^cl*, comme l'a vu J. Starcky, «Inscriptions archaïques de Palmyre», Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida II, Roma 1956, p. 509-528 (voir p. 516-518 avec l'*Addendum* de J.T. Milik, p. 528). Pour cette inscription de Dacie, on se reportera aussi à A. Betz, «*Pietas deorum erga homines*», *Omaggio* lui C. Daicoviciu, București 1960, p. 33-38. Ces exemples insèrent le cas de Shadrappa dans un ensemble de données qui dévoilent des rapports étendus entre la Phénicie et Palmyre. Cf. M. Gawlikowski, «Le *tadmoréen*», *Syria* 51, 1974, p. 91-103; E. Lipiński, «Deux notes d'épigraphie palmyrénienne», *FoOr* 24, 1987, p. 135-140 (voir p. 137-140).

⁹⁹ Z.S. Harris, op.cit. (n. 58), p. 37; J. Friedrich - W. Röllig, op.cit. (n. 58), p. 32, § 86a.

¹⁰⁰ Z.S. Harris, op.cit. (n. 58), p. 25.

¹⁰¹ L. de Clercq, «Notice sur une stèle phénico-hittite», *CRAI* 1901, p. 496-508; Ph. Berger, «Note additionnelle», *CRAI* 1901, p. 509-511; *LidzEph* I, p. 282-283; Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* IV, Paris 1901, p. 325-337, en particulier p. 333; *RÉS* 234 = 1601; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, nouv. éd., Paris 1949, p. 154-155 et pl. VI; J. Starcky, art.cit. (n. 90), p. 68; P. Magnanini, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Roma 1973, p. 40; J. Teixidor, «Stèle votive», *Au pays de Baal et d'Astarté*, Paris 1983, p. 222-223, n° 255; E. Puech, art.cit. (n. 84), p. 336-337, avec un déchiffrement du texte. - On a pensé aussi, apparemment sans preuve à l'appui, que la stèle avait été trouvée à Tell Kazel, à 28 km au sud de Tartous, sur la rive droite du Nahr el-Abrach. Cf. E. Gubel, *Syria* 67, 1990, p. 520b.

¹⁰² La datation habituelle, V^e siècle av. J.-C., est trop basse, bien qu'elle soit régulièrement répétée depuis les premiers auteurs qui se sont occupés de la stèle. C'est la date que l'on trouve encore chez W. Röllig, *WbMyth* I, p. 287, dans A. Parrot - M.H. Chéhab - S. Moscati, *Les Phéniciens, l'expansion phénicienne, Carhage (L'univers des formes)*, Paris 1975, p. 117, n° 122, et chez S. Ribichini, dans S. Moscati (éd.), *I Fenici*, Milano 1988, p. 113. Les exceptions

sente Shadrapha debout sur un lion, brandissant une massue de la main droite et tenant un petit lion par les pattes dans la main gauche. Le dieu imberbe, coiffé d'une tiare égyptienne avec l'*uraeus* et vêtu de la traditionnelle jupe égyptienne, portée par les pharaons¹⁰³, fait penser au dieu Shéd de l'ancienne Égypte¹⁰⁴. La stèle votive d'un certain Ramose (JdE 72024), datant de la XIX^e dynastie, renforce encore ce rapprochement, puisque le dieu Shéd, passant à droite, empoigne d'une main un petit lion et tient, dans l'autre main, trois serpents et trois scorpions¹⁰⁵, bêtes nuisibles qui seront associées à Shadrapha à Palmyre¹⁰⁶.

L'image du dieu, qui se tient debout sur un lion en marche, se rattache toutefois à l'art de l'Anatolie hittite et de la Syrie du Nord, et cette pose, connue à Yazılıkaya, est signalée dans les textes¹⁰⁷. Selon un document hittite de Boghazköy, le dieu-montagne *Išk[alli]* est debout, sur un lion d'après RLA VII, p. 87, et empoigne un lion en ivoire de la main gauche¹⁰⁸, exactement comme Shadrapha. Il existe cependant des parallèles plus proches dans le temps de la stèle d'Amrit.

La pose du dieu, debout sur la tête et l'arrière-train de l'animal, se retrouve dans l'art syro-hittite des X^e-VIII^e siècles av. J.-C. Le dieu de l'orage est figuré ainsi sur un taureau à Til-Barsip¹⁰⁹ et à Arslan-Tash¹¹⁰, tandis que Ishtar est représentée

son rares. É. Puech, art.cit. (n. 84), p. 336-337, la date du VI^e siècle pour des raisons paléographiques, tandis que S. Moscati, *L'épopée des Phéniciens*, Paris 1971, p. 87-88 et pl. 9, et id., dans *I Fenici*, p. 304, propose une date entre le IX^e et le VI^e siècle.

¹⁰³ Voir, par exemple, ANEP 422.

¹⁰⁴ G. Loukianoff, «Le dieu Ched», *BIÉ* 13, 1930-31, p. 67-84; B. Bruyère, Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940) (FIFAO 20/3), Le Caire 1952, p. 138-170; H. Brunner, «Eine Dankstele an Upuaut», *MDAIK* 16, 1958, p. 5-19 (voir p. 16-19); D. Meeks, dans *Génies, anges et démons* (Sources orientales 8), Paris 1971, p. 56-57; H. Brunner, «Sched», *L'Äg* V, Wiesbaden 1984, col. 547-549. Voir aussi A. Caquot, art.cit. (n. 91), en particulier p. 74-77 et 85-88.

¹⁰⁵ On trouvera une photographie de la stèle dans *Centenaire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (IFAO 556), Le Caire 1981, n° 45. Une copie en a été publiée par B. Bruyère, op.cit. (n. 104), p. 142.

¹⁰⁶ Voir ci-dessous, p. 266. Si le lien entre Shadrapha et le dieu Shéd de l'Égypte est réel, il faut attribuer au serpent et au scorpion une signification malfaisante, contrairement à l'interprétation développée surtout par J. Starcky, art.cit. (n. 90), p. 73-76. Ce sont certainement en tant que bêtes malfaisantes qu'ils apparaissent sur les monuments égyptiens avec Horus «sur les crocodiles». Voir, notamment, la belle série de «stèles magiques» de la Collection Golénischeff au Musée Pouchkine à Moscou: S. Hodjash - O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad* 1982, p. 244-274, et cf. ci-dessous, note 120.

¹⁰⁷ On trouvera des références dans RLA VII, p. 87 et 91. Pour les bas-reliefs rupestres de Yazılıkaya, on se reportera à K. Bittel (éd.), *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin 1975, pl. IV; 25,1; 26,1; 28; 29; 30; 58.

¹⁰⁸ L. Jakob-Rost, *KUB XXXVIII*, Berlin 1965, n° 3, recto II, 6-12; cf. C.-G. von Brandenstein, *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten* (MVAG 46/2), Leipzig 1943, p. 18-19; L. Jakob-Rost, «Zu den hethitischen Bildbeschreibungen», *MIO* 8, 1961, p. 161-217; 9, 1963, p. 175-239 (voir 8, p. 183-184). Concernant ce texte, voir aussi R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve 1980, p. 74-75. Pour la restitution du nom de la montagne, cf. H. Otten, *KBo XV*, Berlin 1966, n° 45, p. VI, n. 1.

¹⁰⁹ ANEP 531; A. Parrot, *Assur (L'univers des formes)*, Paris 1969, p. 79, fig. 89. Cette stèle, trouvée hors contexte, a été datée par les fouilleurs du XII^e-XI^e siècle av. J.-C., mais une date

debout, sur un lion passant à droite, sur une stèle de Til-Barsip¹¹¹ et sur des médaillons en argent de Zincirli¹¹². Ces derniers montrent le lion s'avancant sur un certain nombre de boules, qui représentant un terrain montagneux, exactement comme le fait la stèle d'Amrit. C'est une divinité masculine, debout sur un lion, que figurent un scarabéoïde «syro-phénicien» du VIII^e/VII^e siècle av. J.-C.¹¹³ et la stèle de Qaḏbūn¹¹⁴. Dieux et déesses, debout sur un animal, mais dans une attitude plus hiératique et un style nettement assyrien, apparaissent au début du VII^e siècle sur les bas-reliefs rupestres de Maltaya, au nord-est de Khorsabad¹¹⁵, sur ceux de la gorge du Gomel, au nord de Ninive¹¹⁶, et sur un bas-relief d'Ashur¹¹⁷. Cette iconographie survit sur des gemmes de l'époque achéménide qui montrent une déesse¹¹⁸ ou un dieu¹¹⁹ debout sur un lion. Les meilleurs parallèles de Shadrappa campé sur un lion datent toutefois du VIII^e siècle et l'on sera donc porté à dater la stèle d'Amrit du VIII^e plutôt que du VII^e siècle, malgré le tracé de certaines lettres, peu claires, dans l'inscription phénicienne de trois lignes, gravée entre le dos et la queue

plus récente, au début du I^{er} millénaire, semble préférable. Pour ces monuments, on peut se référer dans l'ensemble à W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn 1971, en particulier chap. III.

¹¹⁰ ANEP 501; A. Parrot, op.cit. (n. 109), p. 76, fig. 84. Cette stèle date du temps de Téglat-Phalasar III (744-727 av. J.-C.). Voir aussi la stèle de Kamanis, roi de Karkémish (VIII^e siècle av. J.-C.), trouvée à Cekke, au nord-est d'Alep (ANEP 500), ainsi qu'une stèle de la collection E. Borowski: *Länder der Bibel*, Mainz a/R 1981, p. 283, n° 227.

¹¹¹ ANEP 522; A. Parrot, op.cit. (n. 109), p. 76, fig. 85. La stèle, qui nomme la déesse «Ishtar d'Arbèles», date du VIII^e siècle av. J.-C.

¹¹² F. von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli V. Die Kleinfunde von Sendschirli*, Berlin 1943, pl. 46a-e; H. Klengel, *Geschichte und Kultur Altsyriens*, Wien 1980, fig. 69-70. La date proposée est le IX^e-VIII^e siècle av. J.-C., mais la grande similitude avec la stèle de Til-Barsip plaide en faveur du VIII^e siècle.

¹¹³ Il a été publié par N. Avigad, «Notes on Some Inscribed Syro-Phoenician Seals», *BASOR* 189, 1968, p. 44-49 (voir p. 45). On a voulu lire l'élément théophore *Ṣd* dans le nom du propriétaire du sceau, mais ce peut être *Ṣr*, le mot «Rocher» employé comme théonyme. On notera la coquille, - XII^e siècle au lieu de VII^e siècle, - chez M. Szynger, «Note sur le dieu *Ṣid* et le dieu *Horon*», *Karthago* 15, 1969-70, p. 69-74 (voir p. 70, où il faut aussi intervertir les notes 3 et 4). Pour cette iconographie des sceaux, on peut voir également H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, London 1954, pl. 199a.

¹¹⁴ A. Bounni, «La stèle de Qaḏbūn», *Contributi e materiali di archeologia orientale* 4, 1992, p. 141-150: IX^e-VIII^e siècle av. J.-C. En revanche, elle est datée vers 1200-1000 av. J.-C. par A. Abū Ṣassāf, «Eine Stele des Gottes Ba'al im Museum von Ṭartūs», *Damaszener Mitteilungen* 6 (1992), p. 248-252 et pl. 40.

¹¹⁵ ANEP 537. Ces bas-reliefs datent du règne de Sennachérib (704-681 av. J.-C.).

¹¹⁶ A. Parrot, op.cit. (n. 109), p. 73, fig. 81. Ces bas-reliefs datent également du règne de Sennachérib.

¹¹⁷ ANEP 534. Ce bas-relief est pareillement attribué au règne de Sennachérib.

¹¹⁸ J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings*, London 1970, n° 878; P.A.S. Moorey, «Aspects of Worship and Ritual on Achaemenid Seals», *Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie*, Berlin 1979, p. 218-226 (voir fig. 4). Nous sommes redevable de ces références et de celles de la note suivante à Mme B. Małecka, Université de Varsovie, que nous tenons à remercier pour ces informations.

¹¹⁹ R. Ghirshman, *Perse, Proto-Iraniens, Mèdes, Achéménides (L'univers des formes)*, Paris 1963, fig. 563.

recourbée du lion. Il se pourrait du reste que cette dédicace à Šdrp², qui a exaucé la prière de l'offrant, ait été gravée plus tard sur la stèle, comme le suggère son emplacement insolite.

La manière concrète dont le dieu est représenté sur la stèle relève certainement de l'art syro-hittite, mais l'idée de figurer ce dieu au-dessus d'un animal peut provenir de l'Égypte. En effet, la stèle votive de Ramose présente le dieu Shéd passant à droite sur une ligne de base, sous laquelle se trouvent deux crocodiles¹²⁰. La stèle d'Amrit donne donc la nette impression d'insérer une divinité égyptienne dans le cadre de l'art de la Syrie du Nord.

Si l'on opte pour ce point de vue, Shadrapha n'est autre que le dieu égyptien Shéd, dont le nom šd, «Sauveur», a été pourvu d'une *interpretatio* phénicienne rp², «guérisseur» selon l'acception la plus commune de rp² au I^{er} millénaire. Il serait ainsi un des dieux de l'Égypte pharaonique dont les Phéniciens ont adopté le culte et dont l'onomastique phénico-punique offre une longue liste¹²¹: Amon, Horus, Isis, Osiris, Oubasti, Ptaḥ, Rê^c. Il ne s'ensuit pas pour autant que le dieu nommé «Sauveur» par les Égyptiens de la XVIII^e dynastie n'est pas d'origine sémitique. Les observations de G. Loukianoff et de A. Caquot conservent leur valeur¹²², mais il faudrait alors se demander quel dieu asiatique de l'âge du Bronze avait mérité l'appellatif «Sauveur» en Égypte. Peut-être Shéd n'était-il qu'un dédoublement de Ḥoron auquel il est associé sur des stèles de Deir el-Médineh et de Gizeh¹²³, comme Shadrapha le sera plus tard à Antas¹²⁴? C'est une question à laquelle on n'est pas en mesure de répondre dans l'état actuel de la documentation. En tout cas, si rp² ne fait que spécifier les fonctions prophylactiques et médicinales du Shéd égyptien¹²⁵, toutes les spéculations sur les rapports éventuels entre Shadrapha et les Rephaïm perdent leur raison d'être¹²⁶. Par ailleurs, aucun rapport ne peut être établi entre Shadrapha et les šdyn/m de Deir 'Alla, de la Bible, de Palmyre et de l'onomastique ouest-sémitique, sans parler des šēdē assyro-babyloniens, êtres surnaturels dont la tâche essentielle consiste à accompagner et à escorter. La stèle

¹²⁰ Voir ci-dessus, note 105. Ces représentations du dieu Shéd en font «en quelque sorte le précurseur d'Harpocrate sur les crocodiles», comme le souligne J. Quaegebeur, «Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux», *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien* (Les Cahiers du CEPOA 2), Leuven 1985, p. 131-143 (voir p. 138).

¹²¹ A. Lemaire, «Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne», *Religio Phoenicia* (Studia Phoenicia IV), Namur 1986, p. 87-98.

¹²² G. Loukianoff, art.cit. (n. 104); A. Caquot, art.cit. (n. 91), p. 74-77 et 85-88.

¹²³ B. Bruyère, op.cit. (n. 104), p. 202-203 et fig. 92; S. Hassan, *The Sphinx: Its History in the Light of the Recent Excavations*, Cairo 1949, p. 150-151, fig. 34 (stèle 2); S. Sauneron, «Deux mentions d'Houroun», *RdÉ* 7, 1950, p. 121-126.

¹²⁴ Voir ci-dessous, p. 266-267.

¹²⁵ Le dieu Shéd égyptien apparaît formellement comme un guérisseur: C. Traunecker, «Manifestations de la piété personnelle à Karnak», *BSFÉ* 85, 1979, p. 22-31 (voir p. 26-27, fig. 1).

¹²⁶ Une première ébauche de ces spéculations apparaît chez P. Xella, «Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie», *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici I*, Roma 1983, p. 401-407 (voir p. 405-407).

d'Amrit est donc un monument jusqu'ici isolé que la phraséologie stéréotypée de l'épigraphie phénicienne n'aide guère à mieux comprendre.

Une dédicace à Shadrappa apparaît ensuite à Sarepta, sur un fragment de jarre du V^e/IV^e siècle av. J.-C.¹²⁷. C'est de la même époque, probablement du IV^e siècle, que date une dédicace digraphe d'un Chypriote, en grec alphabétique et syllabique, découverte à Sarepta et adressée à Asklépios¹²⁸. Elle y atteste l'existence d'un sanctuaire dédié à une divinité guérisseuse phénicienne, assimilée au dieu grec et connue manifestement au delà des frontières de la Phénicie. De par sa situation, Sarepta est une ville de tradition sidonienne¹²⁹ et l'on peut se demander quel dieu phénicien y fut identifié à Asklépios: Eshmun, le dieu guérisseur des Sidoniens, ou Shadrappa, le génie qui protège et répare les forces? Ce dieu guérisseur est sans doute identique au «dieu saint de Sarepta», θεός ἄγιος Σαραπητός, qui est connu par quatre inscriptions grecques d'époque romaine, dont deux proviennent de Sarepta même¹³⁰ et deux autres, des bilingues gréco-latines, ont été trouvées dans le port de Pouzzoles¹³¹, en Italie. L'épithète «dieu saint» s'applique à diverses divinités orientales¹³², mais sa qualification indique qu'il s'agit du dieu principal de Sarepta dont le nom pourrait traduire *ʔl(n) šrpt hqdš, l'équivalent local des ʔl Gbl qdšm à Byblos¹³³ et des ʔlnm hqdšm vénérés à Sidon¹³⁴. Ces considérations ne résolvent pas notre dilemme, – s'il y a réellement un dilemme. Car il est possible qu'un certain Eshmun et Shadrappa se confondent à cette époque dans l'esprit de leurs adorateurs.

Shadrappa est totalement absent de la documentation araméenne ancienne et n'apparaît qu'à Palmyre, probablement suite à une influence phénicienne, comme

¹²⁷ J.B. Pritchard, *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age*, Philadelphia 1975, p. 100-101; id., *Recovering Sarepta, a Phoenician City*, Princeton 1978, p. 100-102; id., *Sarepta IV. The Objects from Area II, X*, Beyrouth 1988, p. 10, n° 5.

¹²⁸ L.W. Daly, «A Greek-Syllabic Cypriot Inscription from Sarafand», *ZPE* 40, 1980, p. 223-225; O. Masson, «Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon)», *Semita* 32, 1982, p. 45-49 et pl. VII (voir p. 45-46 et pl. VII,1); J.B. Pritchard, *Sarepta IV*, op.cit. (n. 127), p. 25-26.

¹²⁹ Située à 13 km au sud de Sidon, au nord de Nahr el-^cAwwāli qui constituait une frontière naturelle entre les territoires de Sidon et de Tyr, Sarepta dépendait de Sidon (1 Rois 17,9). Elle fut attribuée en 677 par Asarhaddon à Baal I^{er}, roi de Tyr (R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz 1956, p. 49, ligne 16), et elle dépend de nouveau de Tyr après l'écrasement de la révolte de Tennès, vers 346/5 av. J.-C., comme l'indique le Périple du Pseudo-Skylax 104 et le sceau urbain de Sarepta: A. Lemaire, «Le royaume de Tyr dans la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C.», *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punic*, Roma 1991, p. 131-150 (voir p. 140-141). Le conservatisme des cultes ne permet toutefois pas de douter que l'ancien panthéon de la ville subsistait en dépit de ces vicissitudes politiques.

¹³⁰ C.C. Torrey, «The Exiled Gods of Sarepta», *Berytus* 9, 1948-49, p. 45-49; J.B. Pritchard, «The Roman Port at Sarafand (Sarepta)», *BMB* 24, 1971, p. 39-56 (voir p. 54-56 et pl. 8); id., *Recovering Sarepta*, op.cit. (n. 127), p. 43-45.

¹³¹ R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris 1901-27, n°s 419 et 420.

¹³² Voir déjà H. Delehay, *Sanctus*, Bruxelles 1927, p. 11-23.

¹³³ KAI 4 = TSSI III, 6,4-5.

¹³⁴ CIS I,3 = KAI 14 = TSSI III, 28,9.

nous l'avons noté plus haut. Trois bas-reliefs¹³⁵, des tessères de Palmyre¹³⁶ et une inscription honorifique d'un socle de statue¹³⁷ y nomment ou figurent Shadrappa aux I^{er}-III^e siècles ap. J.-C. Shadrappa y avait ses prêtres¹³⁸ et un sanctuaire commun avec De^canat¹³⁹, le dieu Apladad de ^cAnat (^cAna) sur l'Euphrate¹⁴⁰, à 47 km en aval d'Eddana, que Étienne de Byzance considère comme une fondation phénicienne¹⁴¹. L'iconographie palmyrénienne de Shadrappa précise son caractère de dieu protecteur, guérisseur et porteur de salut. Habillé à la militaire, comme la plupart des dieux palmyrénien, Shadrappa tient une lance, autour de laquelle s'enroule un serpent, comme sur le bâton d'Asklépios, tandis qu'un scorpion touche son épaule. La présence conjointe des deux animaux renvoie à l'iconographie du dieu Shéd égyptien¹⁴² et paraît confirmer l'origine égyptienne de Shadrappa, désormais lointaine.

En Méditerranée occidentale, dans le domaine punique, on rencontre Shadrappa (*Šdrb*³) à Carthage, où un autel lui est dédié¹⁴³, en Sicile, dans quatre inscriptions de Grotta Regina, datables entre le V^e et le III^e siècle av. J.-C.¹⁴⁴, puis en Sardaigne, à Antas, où une statuette de Shadrappa et une autre de Ḥorôn sont dédiées au dieu Šid, le futur Sardus Pater des Romains¹⁴⁵. Cette double offrande semble témoigner des fonctions similaires de Shadrappa et de Ḥorôn, peut-être aussi de Šid¹⁴⁶, dont l'origine doit être pareillement égyptienne¹⁴⁷. En tout cas,

¹³⁵ H.J.W. Drijvers, *The Religion of Palmyra (Iconography of Religions XV, 15)*, Leiden 1976, p. 18, 31, pl. XLVII,1 et XLVIII. Pour le troisième bas-relief, on se reportera à P. Collart – J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre I-II. Topographie et architecture*, Rome 1969, I, p. 225-226; II, pl. CIX, 1.

¹³⁶ H. Ingholt – H. Seyrig – J. Starcky – A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955, p. 183, 195, n^{os} 92, 317-330.

¹³⁷ CIS II, 3929, où il faut corriger *š[m]p³ wkmr³* en *Šdrp³ wkmrh*, «Shadrappa et ses prêtres»; cf. M. Gawlikowski, «Trzy grobowce palmyreńskie», *Studia Palmyreńskie* 3, 1969, p. 59-69 (voir p. 62, n. 7, et p. 69, n. 1); id., op.cit. (n. 30), p. 37 et n. 46; J.T. Milik, op.cit. (n. 29), p. 85.

¹³⁸ Cf. la note précédente.

¹³⁹ J. Starcky, *Inventaire des inscriptions de Palmyre X*, Damas 1949, n^o 145. Il convient de vocaliser De^canat, en araméen, plutôt que Du^canat, en arabe, car on s'attendrait alors à lire *Dw^cnt, avec wāw, comme on a Dwšr³, «Dusarès», en nabatéen.

¹⁴⁰ E. Lipiński, «Apladad», *Or* 45, 1976, p. 53-74, en particulier p. 67-73.

¹⁴¹ Étienne de Byzance, *Ethniques*, s.v. Eddana.

¹⁴² Cf. ci-dessus, notes 104 et 105.

¹⁴³ L'inscription, signalée par Ph. Berger, *CRAI* 1906, p. 122, a été publiée par J.B. Chabot, «Mélanges épigraphiques», *JA*, 11^e sér., 17, 1921, p. 193-199. Elle a été reprise dans CIS I, 3921 et KAI 77.

¹⁴⁴ G. Coacci Polseli – M.G. Guzzo Amadasi – V. Tusa, *Grotta Regina – II. Le iscrizioni puniche (StSem 52)*, Roma 1979, p. 24, 46, 55, 63, 93-96.

¹⁴⁵ *Ricerche puniche ad Antas (StSem 30)*, Roma 1969, pl. XXXVII, 1: dédicace du socle d'une statuette de Shadrappa.

¹⁴⁶ M. Szyner, art.cit. (n. 113), p. 71-74. Cf. aussi J. Ferron, «La nature du dieu Šid d'après les découvertes récentes d'Antas», *Études sémitiques*, Paris 1975, p. 9-16 (voir p. 10-11); M.L. Uberti, «Horon ad Antas e Astarte a Mozia», *AION* 38, 1978, p. 315-319.

¹⁴⁷ L'étymologie traditionnelle du nom, rattaché au sémitique *šwd/šyd*, «chasser» (cf. F.O. Hvidberg-Hansen, «Osservazioni su Sardus Pater in Sardegna», *Analecta Romana Instituti Danici* 20, 1991, p. 7-30 [voir p. 9]), doit être rejetée en dépit du *i* de *Sidiathones* (CIS VIII,

l'offrande de statuettes de Shadrappa et de Ḥorôn à Šid implique la distinction de ces divinités¹⁴⁸, dont deux, Shadrappa et Ḥorôn, sont associées depuis le II^e millénaire si Shadrappa est le dieu Shéd égyptien¹⁴⁹, tandis que la troisième, Šid, n'est attestée en phénicien qu'à partir du V^e siècle av. J.-C.¹⁵⁰. Ce n'est donc pas par le biais de Šid que l'on pourra acquérir une meilleure compréhension de la fonction de Shadrappa.

C'est à une autre divinité que Shadrappa se trouve associé en Tripolitaine, à Leptis Magna: une statue en bronze y est offerte à la fin du II^e ou au I^{er} siècle av. J.-C. à Shadrappa et à Milk^cashtart, les «patrons de la ville»¹⁵¹, puis une bilingue en latin et en néopunique assimile Shadrappa à Liber Pater¹⁵², le Dionysos de Dion Cassius¹⁵³. Faisant le point sur le culte bachique sous l'Empire romain, L. Foucher souligne l'importance de son substrat en Afrique du Nord: «Dans certaines provinces, Dionysos a pu se substituer à d'autres divinités: c'est certainement le cas en Afrique ... Deux temples sur le vieux forum de Lepcis entre le II^e et le début du I^{er} siècles avant J.-C. attestent deux divinités qui se partagent la protection de la

27155) et *Sidiatho* (CIL VIII, 27369), transcriptions latines de *Šdytn*. En effet, une autre vocalisation est indiquée par la variante *Ḥny^cd* (CIS I, 3178,2) du nom *Ḥny^cd* (CIS I, 292,5; 4711,5), qui implique une prononciation *Šod* ou *Šad*, cette dernière étant supportée par la graphie *ḥbd^c* (CIS I, 4565,3) du nom *ḥbd^c*, fréquent à Carthage et attesté une fois avec la *mater lectionis* *ayin*, marquant l'apocope de la dentale finale brève (PNPPI, p. 206). Ce phénomène est très bien attesté par les transcriptions grecques, latines et libyco-berbères des noms se terminant en *Mlqt* ou *Štrt*, mais il est mal documenté pour *d*, les anthroponymes en *Šd* étant pratiquement les seuls à entrer en ligne de compte. En effet, parmi les noms répertoriés par F.L. Benz, *ḥbdhd* et *ḥbd* sont des noms araméens, *Brsd* doit être lu *Brsdr* avec J.-G. Février et il faut corriger *Yp^cbrd* en *Y^crrd*, également avec J.-G. Février (Inscriptions antiques du Maroc, Paris 1966, p. 126); c'est un nom libyco-berbère (cf. *Irrd* dans RIL 386), tout comme *Knzd* (cf. *Knzdt* dans RIL 4 et 5) et *Mspr^cd* (cf. *Msfm* dans RIL 245 et 250, ainsi que *Frd* et *Frdn* dans RIL 226 et 759). Le nom féminin *Ḥld* (et *Hld*) doit se terminer par une voyelle (cf. l'hébreu *Ḥuldāh*), toute comme, semble-il, *Ysd* (cf. le génitif *Iasdae* dans CIL VIII, 15025) et *šmny^cd* (verbe *dh*), attesté une seule fois. Les noms en *gd* et *ḥhd*, qui comporte l'élément théophore «Hadd», se terminent par un *d* long et n'appartiennent donc pas à cette catégorie. L'hypothèse d'une distraction du lapicide, qui aurait gravé *ḥbd^c* au lieu de *ḥbd^cd* (cf. PNPPI, p. 163), est peu vraisemblable, car il aurait pu corriger très facilement un *ayin* en *dalet*. Pour l'origine égyptienne de Šid, cf. E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLA 64), Leuven 1995, p. 332-350.

¹⁴⁸ Contrairement à l'opinion de F.O. Hvidberg-Hansen, art.cit. (n. 147), p. 10b.

¹⁴⁹ Voir ci-dessus, note 123.

¹⁵⁰ La lecture de l'élément théophore *Šd* dans le nom du propriétaire d'un scaraboïde syro-phénicien n'est pas assurée. Cf. ci-dessus, p. 254 et note 54.

¹⁵¹ G. Levi Della Vida – M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania* (1927-1967), Roma 1987, p. 74 et pl. XIX, n° 31 (37), 1.

¹⁵² *Ibid.*, p. 61 et pl. XV, n° 25 = J.M. Reynolds – J.B. Ward Perkins, *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Roma – London 1952, n° 294. Cf. G. Levi Della Vida, «The Phoenician God Satrapes», *BASOR* 87, 1942, p. 29-32; A. Di Vita, «Shadrappa e Milk^cashtart, dei patri di Leptis», *Or* 37, 1968, p. 201-211; M.G. Guzzo Amadasi, «Les divinités dans les inscriptions puniques de Tripolitaine: essai de mise au point», *BAC*, n.s., 17B, 1981 (1984), p. 189-196 (voir p. 189-193).

¹⁵³ Dion Cassius, *Histoire romaine* LXXVII, 16,3, mentionne un grand temple de Dionysos et Héraklès, bâti à Rome par Septime-Sévère qui était originaire de Leptis Magna.

cité; il s'agit de Shadrappa et de Milk^cashtart auxquels seront substitués Dionysos et Héraklès, les Dii Patrii de Lepcis si honorés du temps de Septime Sévère¹⁵⁴.

Comme des représentations figurées du cycle dionysiaque sont attestées à Carthage à partir du IV^e siècle av. J.-C., tant dans les sanctuaires ruinés que dans les tombes¹⁵⁵, il ne fait guère de doute que l'iconographie de Dionysos, sinon le dieu lui-même, a atteint le monde punique à partir de la Sicile bien avant que le Liber Pater ne lui fût complètement assimilé, exactement comme le Saturne de l'Empire romain a recouvert le Kronos identifié en Afrique avec Baal Hamon dès l'époque hellénistique. Se cachait-il déjà à Carthage sous le nom de Šdrb³, connu jusqu'ici par une seule inscription¹⁵⁶? Il est permis d'en douter, mais Dion Cassius n'innove certainement pas en nommant Dionysos le Liber Pater/Shadrappa de Leptis Magna.

Son culte y est formellement attesté non seulement par les textes, mais aussi par l'iconographie des monnaies d'époque romaine, à légende punique, qui représentent le *deus patrius* couronné de lierre et portant le tyrse¹⁵⁷. Cette conception de Shadrappa doit constituer une innovation qui ne s'explique guère par la nature primitive de ce dieu «guérisseur», pas plus du reste que son association à Milk^cashtart, identifié à Hercule/Héraklès. Nous ignorons d'ailleurs si ce jumelage est antérieur aux deux temples qui s'élevaient sur le vieux forum de Leptis à partir de la fin du II^e ou le début du I^{er} siècle av. J.-C. Dans l'état actuel de la documentation, on peut simplement constater que Dionysos et Héraklès étaient les dieux dont Alexandre le Grand avait fait ses ancêtres et rappeler que les Lagides s'étaient constitué un arbre généalogique qui leur permettait de remonter à ces mêmes divinités¹⁵⁸. Cette idéologie hellénistique, dont on trouve un écho en Afrique du Nord¹⁵⁹, a pu être à l'origine de l'association de Dionysos et d'Héraklès à Leptis Magna,

¹⁵⁴ L. Foucher, «Le culte de Bacchus sous l'Empire romain», ANRW II, 17/2, Berlin – New York 1981, p. 684-702 (voir p. 698). Pour le culte de Liber Pater, *alias* Bacchus/Dionysos, en Afrique du Nord, on se reportera maintenant à l'article de A. Jalloul Boussaada, «Le culte de Liber Pater en Afrique à la lumière de l'épigraphie», A. Mastino (éd.), L'Africa romana IX, Sassari 1992, p. 1049-1065, basé sur la thèse de doctorat du même auteur, Liber Pater en Afrique, Paris – Sorbonne 1989.

¹⁵⁵ C. Picard, «Les représentations du cycle dionysiaque à Carthage dans l'art punique», Antiquités Africaines 14, 1979, p. 83-113.

¹⁵⁶ CIS I, 3921 = KAI 119.

¹⁵⁷ L. Müller, Numismatique de l'ancienne Afrique, Copenhague 1860-74, t. II, p. 3-5; Suppl., p. 33-34; A. De Cimino, «Storia e numismatica dell'Africa del Nord», Libya 2, 1927, p. 202-207; J. Alexandropoulos, Monnayage pré-romain et romain de la Syrtique et de la Byzacène, thèse de doctorat, Paris – Sorbonne 1984, p. 38ss.

¹⁵⁸ CIG III, 5127A = W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae, Leipzig 1903-1905, n° 54. Cf. Satyros, Des dèmes alexandrins, dans C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, Paris 1841-70, t. III, p. 164,21.

¹⁵⁹ Le roi Juba II de Maurétanie, qui descendait de Massinissa I^{er}, prétendit avoir eu pour ancêtre plus lointain Héraklès: Plutarque, Sertorius 9. On trouve peut-être une allusion à cette idéologie chez le Pseudo-Apollodore, Bibliothèque II,7,8, où un Ἰόβης, éventuellement Juba, passe pour fils d'Héraklès et de la Thespiade Κέρση, qui pourrait être la capitale numide Cirta. Une des émissions monétaires de Juba II, datée entre 19 av. J.-C. et 6 ap. J.-C., représente l'effigie de son épouse Cléopâtre Séléne à l'avvers et le taureau Apis au revers; cf. H.G. Horn – Chr. B. Rügger (éd.), Die Numider, Köln-Bonn 1979, p. 656-657.

Héraklès devenant tout naturellement Milk^cashtart en punique et Shadrappa servant d'*interpretatio punica* à Dionysos, peut-être en raison de son ascendant sur les animaux sauvages et dangereux, caractéristique qu'il partageait avec le dieu grec. En effet, il apparaît déjà comme dompteur d'animaux sauvages sur la stèle d'Amrit, qui le figure debout sur un lion et tenant un autre lion par les pattes, dans la main gauche. Or, on sait que le lion est déjà associé à Dionysos dans l'*Hymne homérique à Dionysos* 44-45 et qu'un lion chevauché par Dionysos Enfant apparaît souvent dans l'iconographie dionysiaque à côté de la panthère et du tigre¹⁶⁰.

En conclusion, Shadrappa semble être une création de la religion syro-phénicienne de l'âge du Fer II, plus précisément de l'époque qui correspond à l'aube de la période saïte en Égypte, où le culte de Horus-Shéd connaît alors une popularité croissante. Dieu guérisseur, considéré éventuellement comme une hypostase d'Eshmun, Shadrappa se voit assimiler à Dionysos en Occident, à l'époque hellénistique, peut-être en raison de sa qualité de dompteur d'animaux sauvages et nuisibles qu'il avait héritée du Shéd égyptien. En l'occurrence, l'homophonie partielle des théonymes Shadrappa et Sarapis peut également avoir joué un rôle, puisqu'on identifiait parfois Sarapis à Dionysos. La question mérite d'être posée.

III. Le dieu Satrape

Une curieuse notice relative au dieu Σατράπης se lit chez l'historiographe et voyageur grec Pausanias, au II^e siècle ap. J.-C.: «À l'endroit le plus fréquenté de la ville des Éléens s'offre à leurs yeux une statue d'airain, d'une taille non plus haute que celle d'un homme grand, imberbe, un pied croisé sur l'autre et s'appuyant des deux mains sur une lance; on l'habille de vêtements de laine, et aussi de lin et de byssos. Cette statue, disait-on, était celle de Poséidon, et elle était anciennement honorée à Samicon de Triphylie, mais, ayant été transportée à Élis, elle en est venue à y recevoir encore plus d'honneur, et les habitants l'appellent Satrape, et non pas Poséidon, ayant appris ce nom de Satrape après que les Patriens se furent installés dans leur voisinage. Satrape est un surnom de Corybas»¹⁶¹. On sait que ce dernier était une divinité anatolienne, associée à Cybèle et appelée à devenir un dieu suprême, créateur de l'Univers¹⁶².

C'est ce même dieu Satrape que doit mentionner la version officielle araméenne de la stèle trilingue de Xanthos, découverte en 1973¹⁶³. Ce texte d'époque achéménide, daté de 358 av. J.-C., énumère «Lâtô, Artémis, *Hštrpty*» (lignes 24-25), ce dernier

¹⁶⁰ Cette imagerie remonte à l'époque hellénistique, car c'est un tigre que Dionysos monte déjà sur une mosaïque de Délos, datant du II^e siècle av. J.-C. La mosaïque a été décrite par M. Bulard, Peintures murales et mosaïques de Délos (Fondation Piot. Monuments et mémoires 14), Paris 1908, p. 199-203 et pl. XIV-XV, puis reproduite par J. Chamonard, Exploration archéologique de Délos VIII. Le quartier du Théâtre, Paris 1922-24, pl. LII, et analysée par Ph. Bruneau, Exploration archéologique de Délos XXIX. Les mosaïques, Paris 1972, p. 289-293, pl. C, 1-2, n° 293.

¹⁶¹ Pausanias, Description de la Grèce VI, 25,5-6.

¹⁶² L'Empereur Julien, Discours V, 168.

¹⁶³ On trouvera une brève présentation du contexte de la découverte chez H. Metzger, «La stèle trilingue récemment découverte au Létoon de Xanthos: le texte grec», CRAI 1974, p. 82-93.

tenant manifestement la place d'Apollon et portant le nom iranien de *Xšaθra-pati-, «Seigneur du Pouvoir» ou «Maître de l'Empire»¹⁶⁴. Ce théonyme est une épithète divine qui est formée de la même manière que, par exemple, le titre de *diḏā-pati-, «Maître de la place forte»¹⁶⁵. Il s'applique selon toute vraisemblance à Mithra, l'esprit de la lumière divine, aisément assimilable à Apollon. La langue grecque a confondu ce théonyme avec le titre de satrape, en iranien *χšaθra-pāvan-, ce qui donne *aḥšadrapānu* en akkadien¹⁶⁶, (ʾ)ḥštrpnʾ en araméen¹⁶⁷, mais σατράπης¹⁶⁸ ou σαδράπης¹⁶⁹ en grec, lequel ne reproduit pas les finales des deux mots iraniens. Ceci amène leur confusion, voire leur identification pure et simple, d'où résulte la polysémie du grec σατράπης, désignant une divinité solaire ou un gouverneur de province.

C'est la divinité solaire qui est mentionnée dans deux inscriptions grecques découvertes par E. Renan à Ma'ad, village situé au sud de Batroun (Liban). L'une est datée de l'an 8 av. J.-C., l'autre, du III^e ou IV^e siècle de notre ère¹⁷⁰. Cette dernière qualifie le dieu «Satrape» de «Seigneur saint» et de «Seigneur du monde entier», formules qui semblent être un décalque de l'araméen *lmyrʾ qdyšʾ lmrh kwl lmyʾ*. On a souvent considéré ce dieu «Satrape», élevé au rang de divinité suprême, comme une forme grécisée du théonyme *Sdrpʾ*, issue d'une confusion populaire avec le titre de satrape. Cette hypothèse doit désormais être abandonnée,

¹⁶⁴ A. Dupont-Sommer, «La stèle trilingue récemment découverte au Létôn de Xanthos: le texte araméen», CRAI 1974, p. 132-149 (voir p. 145-147); id., L'énigme du dieu «Satrape» et le dieu Mithra, Paris 1976; H. Metzger – E. Laroche – A. Dupont-Sommer – M. Mayrhofer, Fouilles de Xanthos VI. La stèle trilingue du Létôn, Paris 1979, p. 155-156 et 184-185; J. Teixidor, op.cit. (n. 32), p. 104-106; id., dans Au pays de Baal et d'Astarté, Paris 1983, p. 223.

¹⁶⁵ Ce titre est mentionné sur une tablette élamite inédite de Persépolis (Fort. 1682) et il est signalé par R.T. Hallock, Persepolis Fortification Tablets (OIP 92), Chicago 1969, p. 761; cf. W. Hinz, Neue Wege im Altpersischen (Göttinger Orientforschungen. III. Reihe: Iranica, 1), Wiesbaden, 1973, p. 99.

¹⁶⁶ PBS II/1, n^{os} 2,6; 21,7.11; CBS 12957,5; G.J.P. McEwan, The Late Babylonian Texts in the Royal Ontario Museum, Toronto 1982, n^o 48,6; BRM II, n^o 56,19; cf. M.W. Stolper, «Belšunu the Satrap», Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies presented to E. Reiner (AOS 67), New Haven 1987, p. 389-402 (voir p. 398-399).

¹⁶⁷ Inscription bilingue d'Ağcakale, texte araméen, ligne 5, et inscription trilingue de Xanthos, texte araméen, lignes 4-5. Cf. E. Lipiński, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I (Orientalia Lovaniensia. Analecta 1), Leuven 1975, p. 197-208; H. Metzger *et al.*, op.cit. (n. 164). Avec un *aleph* prosthétique dans Dan 3,2.3.27; 6,2-5.7.8 et, en hébreu, dans Est 8,10.14.

¹⁶⁸ Pour l'emploi du titre de satrape en grec, on peut se reporter à E. Meyer, Geschichte des Altertums IV, Stuttgart 1939, p. 45-46, n. 2; R. Schmitt, «Der Titel Satrap», A.M. Davies – W. Meid (éd.), Studies in Greek, Italic, and Indo-European Languages offered to L.R. Palmer, Innsbruck 1976, p. 373-390.

¹⁶⁹ On trouve l'orthographe avec δ notamment dans le texte grec de la bilingue d'Ağcakale (σαδράπηςιν; cf. ci-dessus, n. 167) et dans H. Callitz et alii, Sammlung der griechischen Dialektinschriften I, Göttingen 1884, n^o 304A, 18 (σαδράπαν).

¹⁷⁰ E. Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, p. 240-241. Cf. Ch. Clermont-Ganneau, «Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse», JA, 7^e sér., 10, 1877, p. 157-236; J.-G. Février, op.cit. (n. 90), p. 139-147; J. Starcky, art.cit. (n. 90), p. 68-69, avec le déchiffrement de la seconde inscription de Ma'ad par R. Mouterde.

non seulement par suite de la mention de *Χσαθηρα-pati- dans l'inscription de Xanthos, mais aussi en raison du culte de Satrape-Ammon et de Satrape-Er-Kmêph dans l'Égypte gréco-romaine, où celui-ci passait pour un dieu suprême et un démiurge¹⁷¹.

Ce sont les textes magiques, papyrus, amulettes et intailles, qui ont préservé ces deux théonymes composites dont les études du dieu «Satrape» n'ont tenu aucun compte jusqu'à présent. Si Σατραπάμμων n'est mentionné qu'exceptionnellement¹⁷², Σατραπερχμηφ est souvent attesté, également en démotique¹⁷³. En grec, on le rencontre dans des papyrus¹⁷⁴, sur des intailles¹⁷⁵ et des amulettes¹⁷⁶. L'accord tend à se faire sur l'identité de Kmêph ou Knêph(is), dans lequel il faut reconnaître *Km-3.t-f*, «Celui qui accomplit son temps», serpent créateur qui joue un rôle dans la cosmogonie thébaine et qui, dans la magie, a été confondu avec Khnum¹⁷⁷. Ce serpent passait pour une forme du grand dieu Ammon de Karnak, l'Ammon-Kématef, d'où il résulte que le «Satrape-Ammon» est pratiquement identique au «Satrape-Er-Kmêph». Il faut écarter, en revanche, l'opinion qui considère Kmêph comme une épithète d'Osiris, dont l'équivalent égyptien serait *hm3.f*, «son sanctuaire»¹⁷⁸. En effet, la transcription constante χμηφ, jamais *χμηφ, invite à rejeter cette interprétation.

Il est plus difficile d'expliquer l'élément -ερ- du théonyme Σατραπερχμηφ. On y a vu l'épithète «grand», en égyptien *wr*, d'où l'interprétation «Grand satrape Kmêph»¹⁷⁹.

¹⁷¹ On se contentera de rappeler ici l'hypothèse de C.C. McCown, «A New Deity in a Jerash Inscription», JAOS 54, 1934, p. 178-185, qui a rapproché le «Satrape» du «dieu saint Paqidás», en araméen «le préposé», dans lequel L.-H. Vincent, «Le dieu saint Paqidás à Gérasa», RB 49, 1940, p. 98-129 et pl. I-VI, a cru pouvoir reconnaître le dieu nabatéen Dusarès.

¹⁷² K. Preisendanz – A. Henrichs, Papyri Graecae Magicae I, Stuttgart ²1973, p. 150, n° IV,2485-2486.

¹⁷³ F.Ll. Griffith – H. Thompson, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, London 1904 / Oxford 1921 = The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book, New York 1974, verso, col. XVII,19 et XXII,14. Le manuscrit date du III^e siècle ap. J.-C.

¹⁷⁴ K. Preisendanz – A. Henrichs, Papyri Graecae Magicae II, Stuttgart ²1974, p. 70, n° XII,185; p. 127, n° XIII,917. Cf. H.D. Betz (éd.), The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago – London 1986, p. 160 et 193.

¹⁷⁵ A. Delatte – Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes, Paris 1964, n° 48, 408(?), 510.

¹⁷⁶ Amulette de plomb du III^e-IV^e siècle ap. J.-C.: P.J. Sijpestijn, «Ein Herbeirufungszauber», Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 4, 1969, p. 187-191 et pl. X (voir p. 188, ligne 5) = R.W. Daniel – F. Maltomini, Supplementum Magicum II (Papyrologica Coloniensia XVI/1), Opladen 1992, n° 66; cf. p. 78. Amulette en argent: P.J. Sijpestijn, «A Syrian Phylactery on a Silver Plate», Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 59-60, 1978-79, p. 189-192 (voir ligne 2) = Supplementum Epigraphicum Graecum XXVIII, 1334. Amulette bilingue en argent, datée vers le V^e siècle ap. J.-C.: R. Kotansky – J. Naveh – S. Shaked, «A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum», Mus 105, 1992, p. 5-25 (voir p. 14, ligne 4).

¹⁷⁷ H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, p. 139-140 et 373-374; A. Delatte – Ph. Derchain, op.cit. (n. 175), p. 54-55.

¹⁷⁸ C'est l'interprétation proposée dans H.D. Betz (éd.), op.cit. (n. 174), p. 22, n. 35.

¹⁷⁹ Voir, par exemple, C. Bonner, Studies in Magical Amulets, Ann Arbor 1950, p. 25; D.

Cette solution ne donne toutefois pas entière satisfaction, car l'adjectif *wr* donnerait normalement -op- en grec. La transcription -ερ- semble rendre plutôt le participe *ἴρ*, «faisant», «devenant», «agissant en»¹⁸⁰. Dans cette hypothèse, Σατραπερικμῆφ serait le «Satrape faisant Kmêph» ou «agissant en Kmêph». Quoi qu'il en soit, il est une hypostase ou une forme du grand dieu Ammon de Karnak.

Si le théonyme *Ḥštrpty* n'apparaît pas dans les textes araméens après l'époque achéménide, sinon sous la forme grécisée *štrps*¹⁸¹, c'est peut-être que *Χῆσθρα-pati-a été traduit par *Mr mr²wt*(²), «Seigneur des Pouvoirs» ou «Maître des Domaines». Toutefois, en hébreu postbiblique, ce théonyme peut signifier aussi «Maître des Visions», comme le suggère l'absence d'un -a final, et il n'est attesté que tardivement, sur des amulettes et dans des textes magiques, tant en hébreu/araméen¹⁸² qu'en grec, où il se présente sous la forme Μαρ μαρα(υ)ωφ¹⁸³. Son apparition tardive ne préjuge cependant pas de son ancienneté.

La polysémie du grec σατράπης, divinité solaire ou gouverneur de province, s'estompa peu à peu au point que le titre de «satrape» finit par désigner des divinités de second rang, formant la Cour du Grand-Dieu, tout comme les satrapes assistaient le Grand-Roi dans l'accomplissement de ses tâches. C'est ainsi que le mot «satrape» devint tout simplement le titre attribué dans l'Antiquité tardive à des divinités subalternes et aux anges. Se référant au mythe de la répartition de l'Univers entre les dieux, dont on trouve des fragments chez Philon de Byblos¹⁸⁴, Élien Aristide (II^e siècle ap. J.-C.), originaire de Mysie (Asie Mineure), dit que Zeus avait réparti le ciel, l'air, la mer et la terre entre les dieux, afin qu'ils en fussent «les gouverneurs et les satrapes», ὅσων ὑπαρχοὶ τινὲς καὶ σατράπαι¹⁸⁵. Sa connaissance de l'Asie Mineure, où il passa la plus grande partie de sa vie, porte à mettre son texte en rapport avec le récit de Pausanias, selon lequel la statue du dieu, dressée sur la place publique d'Élis, était attribuée au «Satrape», nom qui était pour les Patrèens synonyme de Corybas. Cette indication nous conduit vers

Wortmann, «Neue magische Texte», Bonner Jahrbücher 166, 1968, p. 56-111 (voir p. 86-87).

¹⁸⁰ Cf. WbÄS I, p. 109, VII; W.E. Crum, Coptic Dictionary, Oxford 1939, p. 83a; W. Erichsen, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, p. 36; W. Westendorf, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965-77, p. 51 et n. 5; W. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, Leuven 1983, p. 65b.

¹⁸¹ Cf. ci-dessous, p. 273 et note 191.

¹⁸² J. Naveh - S. Shaked, op.cit. (n. 16), Amulet 4,24-25, où un *m* superflu a été inséré dans *mr mr<m>²wt*.

¹⁸³ K. Preisendanz - A. Henrichs, op.cit. (n. 174), p. 70, n° XII, 187; F. Maltomini, «Nuovi papiri magici in copto, greco e aramaico», Studi Classici e Orientali 29, 1979, p. 55-124 (voir p. 70, 93); W.M. Brashear, Magica Varia (Papyrologica Bruxellensia 25), Bruxelles 1991, p. 40-41; D.G. Martinez, P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757) (American Studies in Papyrology 30), Atlanta 1991, p. 81-82; R. Kotansky - J. Naveh - S. Shaked, art.cit. (n. 176), p. 14, ligne 4.

¹⁸⁴ Chez Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique I, 10,31.32.35.

¹⁸⁵ On notera que ὑπαρχος est l'équivalent grec du titre perse de «satrape» chez Hérodote, Histoires III,70.120; IV,166; V,25; cf. V,20; VII,6. Les deux titres sont employés quasi à l'instar d'un hendiadys par Élien Aristide, Orationes XLIII, 18, p. 7 de l'édition de W. Dindorf (1829, réimp. 1964); t. II, p. 343, 26 de l'édition de B. Keil (1898). Une nouvelle édition de F.W. Lenz et C.A. Behr est en cours de parution. On trouvera une traduction chez C.A. Behr, P. Aelius Aristides: The Complete Works II, Leiden 1981, p. 254.

l'Asie Mineure et se joint à d'autres textes qui situent Corybas à la cour de Zeus ou évoquent le Grand-Roi céleste entouré de ses satrapes. Lucien de Samosate, un Syrien hellénisé, met ainsi en scène Hermès qui introduit un visiteur dans la salle de festin de Zeus et le fait s'asseoir à côté de Corybas, d'Attis et de Sabazios¹⁸⁶. S'il ne qualifie pas de «satrapes» les dieux qui siègent autour du Zeus céleste, d'autres les conçoivent ainsi: le Pseudo-Aristote¹⁸⁷, Philon d'Alexandrie¹⁸⁸, Maxime de Tyr¹⁸⁹, Martianus Capella¹⁹⁰, auteurs de l'antiquité tardive, auxquels Psellus fait encore écho au XI^e siècle en comparant les anges avec les satrapes¹⁹¹. Particulièrement important est un passage de Celse¹⁹², où l'on voit le rapport de cette conception avec la démonologie perse, ce que confirme indirectement l'inscription araméenne d'une coupe magique judéo-babylonienne qui cite *šdrps*, avec la désinence grecque -s, dans une liste d'anges «qui apportent le remède» du ciel pour la famille bénéficiaire du rite magique¹⁹³. Cette référence au «remède du ciel», qui semblerait évoquer les fonctions guérisseuses de Shadrappa, est en revanche un élément très fréquent des incantations des coupes magiques et se rapporte en l'occurrence à tous les anges invoqués dans le texte, *šdrps* n'étant que l'un d'eux. Bref, l'identification du dieu «Satrape» avec Shadrappa est irrecevable, même dans le cas des inscriptions de Ma'ad, dont la plus récente qualifie ce dieu de «Seigneur saint et maître de l'univers».

C'est à plus forte raison qu'il faut écarter l'interprétation iranienne de Shadrappa, qui serait Mithra, attesté dans l'hypothèse dès le VIII^e/VII^e siècle! Le **Χθαθραπατι*-, «Maître de l'Empire», dans la trilingue en grec, lycien et araméen de Xanthos

¹⁸⁶ Lucien de Samosate, *Icaroménipte* 27. On notera que Lucien y qualifie ces dieux de «métèques du ciel et dieux douteux», tout comme il se demande ailleurs, avec mépris, «Cet Attis, ce Corybas, ce Sabazios, d'où sortent-ils?» (*Assemblée des dieux* 9).

¹⁸⁷ Pseudo-Aristote, *De Mundo* 6, p. 398a, 27-398b, 7. Cet ouvrage a probablement été composé entre 50 av. J.-C. et 100 ap. J.-C., donc vers l'époque de la première inscription de Ma'ad et avant Pausanias. Il a été traduit en latin sous le pseudonyme d'Apulée, *De Mundo* 26.

¹⁸⁸ Philon d'Alexandrie, *De officio mundi* 23, 69-71.

¹⁸⁹ Maxime de Tyr, *Dissertationes* X, 9. Le témoignage de cet auteur du II^e siècle ap. J.-C. (c. 125-185) est important à cause de son origine phénicienne.

¹⁹⁰ Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* II, 208-211. Traduction anglaise de W.H. Stahl – R. Johnson – E.L. Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts* II, New York 1977, p. 61-62. Cet auteur carthaginois était actif dans la première moitié du V^e siècle de notre ère.

¹⁹¹ J. Bidez, Michel Psellus, Bruxelles 1928, p. 185, 4ss; cf. p. 179, n. 2.

¹⁹² Origène, *Contre Celse* VIII, 35: «Quoi! Le satrape et gouverneur (*σατράπης και ὑπαρχος*), le général, le procureur du roi des Perses ou des Romains, voire ceux qui exercent les charges, offices ou services inférieurs, auraient le pouvoir de causer de graves dommages si on les néglige, tandis que les satrapes et ministres (*σατράπαι και διάκονοι*) de l'éther et de la terre n'en causeraient que de légers si on les outrage». Traduction légèrement retouchée de M. Borret, Origène: *Contre Celse* IV (SC 150), Paris 1969, p. 251. Sur les démons et les satrapes, voir F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, p. 299, n. 21; id., *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 229.

¹⁹³ J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913, p. 207, n° 25,5 = Ch.D. Isbell, op.cit. (n. 16), p. 87, n° 34,5. Se reporter aussi à la ligne 1. L'orthographe *šdrps* avec *d* reprend une des formes grecques du mot; cf. ci-dessus, note 169.

(Lycie)¹⁹⁴, découverte en 1973, a remis en valeur cette ancienne exégèse du nom *Šdrp*² par le biais de son quasi-homophone grec Σατράπης. Le *Hštrpty* de l'inscription de Xanthos n'a cependant rien à voir avec Shadrappa: il constitue un élément proprement iranien dans la version araméenne de la trilingue, qui revêt un caractère plus officiel que les textes grec et lycien¹⁹⁵. Le théonyme Σατράπης en est une forme grécisée, dont l'origine doit remonter au moins à la période hellénistique. En effet, le nom propre Σατραπίδης, attesté sur l'île de Thasos dès l'époque hellénistique, semble-t-il¹⁹⁶, implique l'existence d'un théonyme «Satrape», tout comme Ἡρακλείδης renvoie à Héraklès, Ἀσκληπιάδης à Asklépios, etc.¹⁹⁷. Le culte de *Xšaθra-pati-, attesté d'abord en Anatolie, se répandit aussi en Syro-Phénicie, comme en témoignent les inscriptions de Ma^cad, et atteignit l'Égypte, où il se greffa sur le culte d'Ammon-Kematef.

Conclusion

Les trois théonymes examinés n'ont rien de commun en dépit de l'homophonie de *šd*-/σαδ-/σατ-. Si Shadday est un type de divinité des Sémites du Nord-Ouest, Shadrappa n'est qu'une adaptation syro-phénicienne du dieu «Sauveur» de l'Égypte et le «Satrape» se rattache directement au *Xšaθra-pati- iranien. Par ailleurs, ces trois théonymes se distinguent du *šēdu* mésopotamien qui ne pénétra dans le domaine ouest-sémitique que vers l'époque séleucide.

Sommaire (abstract):

Les trois théonymes Shadday, Shadrappa et «Satrape» ont souvent été associés, voire identifiés. Leur origine est cependant totalement différente. Shadday est un type de divinités ouest-sémitiques dont le nom se rattache probablement à la racine *šdy*, «verser», et désigne dès lors des dieux «Fécondateurs». En revanche, Shadrappa semble être une adaptation syro-phénicienne du dieu Shéd égyptien, dont le nom signifie «Sauveur» et fut expliqué en phénicien par «guérisseur» (*ṣp*²). Enfin, le dieu Satrape est un théonyme grécisé à partir de l'iranien *Xšaθra-pati-, «Seigneur du Pouvoir» ou «Maître de l'Empire», titre sous lequel doit se cacher le dieu Mithra, identifié à Apollon en Anatolie, puis à l'Ammon de Karnak en Égypte. Vénééré comme un dieu suprême et démiurge, il finit toutefois par être confondu parfois avec des divinités subalternes, qualifiées de «satrapes» du Grand-Dieu.

Adresse de l'auteur:

Prof. Dr. É. Lipiński, Ad. Lacomblélaan 50/11, B-1040 Bruxelles, Belgique

¹⁹⁴ Cf. ci-dessus, note 164. On peut rappeler que bien avant la découverte de la trilingue, P. Kretschmer, «Saturnus», *Die Sprache* 2, 1950-52, p. 65-71, avait reconnu en Lydie un dieu Xšaθra, dont les Phrygiens d'Anatolie auraient fait leur grand dieu céleste. Il convient de rattacher cette donnée au dossier de l'inscription, sans entrer dans le détail de la discussion dont certains éléments paraissent problématiques.

¹⁹⁵ É. Lipiński, «Araméen d'Empire», P. Swiggers – A. Wauters (éd.), *Le langage dans l'Antiquité*, Leuven 1990, p. 94-133 (voir p. 98-99).

¹⁹⁶ IG XII/8, 344; cf. P.M. Fraser – E. Matthews, *A Lexicon of Greek Personal Names I*, Oxford 1987, p. 402a.

¹⁹⁷ Par ailleurs, une inscription en grec syllabique de Paphos, datant du IV^e siècle av. J.-C., mentionnerait un nom Σατράπας; cf. *ibid.* et O. Masson, *Inscriptions chypriotes syllabiques*, Paris 1961 (réimpr. 1983), p. 394.