

HSMY-SMY' ET RHY 'QBT-BT 'QB' DANS LES TEXTES DE SAFA ET DE HATRA

par

le P. A. VAN DEN BRANDEN

Les textes safaitiques nous mettent en présence de certaines expressions qui jusqu'à présent ne nous semblent pas encore avoir reçu une interprétation exacte. Il s'agit des expressions *hsm̄y* et *rhy* 'qbt qu'on rencontre dans une douzaine de textes. Si ces trois mots se trouvent parfois dans une seule phrase où ils constituent une seule expression, il arrive aussi de les rencontrer dans des phrases différentes où ne figure que le seul mot *hsm̄y* ou la seule formule *rhy* 'qbt.

Ainsi Csaf. 1927 et 4305 portent la formule entière précédée d'un verbe: *wn̄r hsm̄y brhy* 'qbt (1).

Dafs. Csaf. 1926 et 329 on lit seulement: *wn̄r hsm̄y* comme dans LittmSyr. 528 et 529: *wn̄r hsm̄y* (2).

Dans Csaf. 3752 cette expression est complétée par un autre verbe: *wn̄r hsm̄y fwn̄y*.

Deux autres verbes la précèdent dans Csaf. 2076: *f(n)s wtn̄r hsm̄y bhdr*. Par contre, dans Csaf. 892 et 1993 le mot *hsm̄y* est précédé par le verbe *hr̄s*.

Dans deux autres textes on ne trouve que la seconde partie de la formule. Il en est ainsi dans Csaf. 3818 qui porte: *wl̄g bhdr brhy* 'qbt et dans LittmSyr. 834 où on lit: *wl̄g fhdr brhy* 'qbt.

Quel est le contenu de ces inscriptions? A ne considérer que les différentes traductions proposées par les spécialistes, la réponse s'avère loin d'être facile. Ces traductions, en effet, ne s'accordent pas. La difficulté de trouver les mots correspondants en arabe

classique en est probablement la cause principale. Mais il nous semble aussi qu'on a par trop négligé le contexte historique. Comme on le verra, l'expression se réfère à une coutume funéraire bien connue, pratiquée par les Sabaïtes comme par tous les arabes préislamiques du Nord.

Voyons d'abord les traductions proposées par les différents auteurs. Ainsi G. Ryckmans traduit Csaf. 1927 et 4305: «et attendit Samitam ad lacunam 'Aqabat». Le Sabaïte, auteur du texte, communiquerait qu'il a guetté un certain Samite, personnage indiqué seulement par son nom gentilice et qui se trouverait près d'un lac appelé 'Aqabat. De même Csaf. 1926 et 329: «et attendit Samitam» où manque le nom de lieu.

Une tout autre traduction de ces mêmes textes Csaf. 1927 et 4305 est proposée par Mlle Pirenne (3). Elle rend cette phrase: «et il a porté son regard vers le Samite dans le séjour spatieux de la vie finale». Pour cet auteur, *hsm̄y* serait un nom d'un dieu et *rhy 'qbt* une expression désignant le monde futur, la vie après la mort (4). L'auteur du texte sabaïtique aurait donc jeté un regard sur ce dieu qui vit dans l'au-delà. Ce texte prouverait la croyance des Arabes sabaïtes à la survie de l'âme à l'instar des citoyens de Hatra et de Hiéropolis (5).

L'expression *wn̄r hsm̄y* de Littm Syr. 528 et 529 est traduite par Enno Littmann: «and he looked at the sky» et DM. 282 = Csaf. 3725 (cf. ad Littm Syr. 528): «and he looked at the sky and sojourned». L'auteur avoue toutefois de ne pas bien comprendre de quoi il s'agit exactement et propose plusieurs solutions (6). Ryckmans rend ce dernier texte: «et attendit Samitam. Et depressus fuit».

Csaf. 2076 est traduit par l'auteur du Corpus: «Et abiit et fugatus est Samita prope hanc locum(?)» et ailleurs: «et il s'en alla, et *hsm̄y* fut mis en fuite en ce lieu» (7).

Quant à Csaf. 892 et 1993 on en trouve la traduction habituelle: «et attendit Samitam»; «et il guetta le Samite» (8).

Voyons maintenant les deux inscriptions dans lesquelles se trouvent la formule *rhy 'qbt* dans un autre contexte. Csaf. 3818 porte: *w̄tlg b̄h̄dr br̄hy 'qbt* que Ryckmans a traduit: «et ninxit

in hoc loco ad lacunam 'Aqabat' et Mlle Pirenne: «et il a acquis la quiétude en ce lieu dans le séjour spacieux de la vie finale» (9). Pour le premier auteur il s'agit simplement d'une constatation atmosphérique, pour le second de la vie bienheureuse dans l'autre monde.

Il reste enfin le texte de LittmSyr. 834. Cette inscription a été assez mal copiée de sorte que Littmann a pensé pouvoir la lire en la corrigeant: *lwšl (bn) fhd b(n) br' (bn) 'qbt*, qu'il traduit: «By Wāšil (b) Fahid b. Bara' (b) 'Uqbat». Toutefois l'auteur propose ailleurs (10) la lecture *llg* pour le premier mot. La restitution n'est pas exacte. Nous lisons: *wllg fhdr brhy 'qbt* et l'inscription correspond donc à Csaf. 3818 à l'exception du mot *fhdr* ce qui ne change rien au sens. Le *l* devant le *w* prouve que ce texte est incomplet.

Que penser de ces traductions? Nous sommes d'avis qu'on est loin de ce qu'ils signifient en réalité. L'auteur du *Corpus* comme aussi le prof. Littmann maintiennent leurs traductions dans le sens général du contenu des textes safaitiques. Mlle Pirenne, par contre, dépasse largement, par son interprétation religieuse, tout ce que nous savons de la religion des Arabes safaites telle qu'elle se dégage de l'ensemble des textes dont l'interprétation est certaine. Évidemment, ce n'est pas une raison pour considérer l'interprétation de cet auteur comme fautive à priori.

Examinons donc de plus près ces inscriptions. Le verbe *ngr* et sa Ve f. *tgr (tngr)* ne présentent guère de difficulté. Ils signifient «regarder», sens sur lequel tous les auteurs sont d'accord. Ajoutons que dans les textes safaitiques ce verbe s'emploie toujours en relation avec un objet concret (11). D'après le prof. Ryckmans (12) il impliquerait une idée d'hostilité. C'est à notre avis plutôt un sentiment de crainte, de malaise.

Avec le mot *hsmv* on rencontre la première difficulté. Le *h* est à l'avis de tous, l'article, mais que signifie *smv*? Nous avons vu que d'après le professeur de Louvain *smv* serait un nom gentilice indiquant un membre de la tribu Sam (13). Pour Littmann le mot signifierait «ciel» d'après l'arabe سما . Mlle Pirenne y voit

le dieu Keresasp-Sâm-Sâmam-Saman, mentionné dans les textes pehlevs et qu'on rencontre également dans les textes de Hatra sous la forme *SMY'*. Elle rejoint plus ou moins la thèse de Ryckmans en affirmant que *SMY'* est un gentilece mais formé du nom divin Sâh (ancêtre de Keresasp) et du *T* signe nische sémitique. *SMY'* est donc d'après cet auteur un mot sémitisé (14).

Pour prouver sa thèse, Mlle Pirenne a recours aux textes de Hatra qui mentionnent un dieu *SMY'DI' BT 'QB'*, expression qui correspondrait formellement et presque matériellement à la formule safaitique *hsm̐y brhy 'qbt* (15). On pourrait toutefois objecter que si la ressemblance matérielle de ces deux expressions est en effet frappante, il faudrait encore pouvoir prouver que leur contenu est le même. Or il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans deux mondes différents: à Hatra chez des citadins hellénisés et chez les Safaïtes parmi les bédouins du désert, deux civilisations qui s'opposent. Le contexte des inscriptions de Hatra prouve bien que *SMY'* doit être considéré comme un dieu (16), mais il en est tout autre dans les textes safaitiques où le contexte ne suggère d'aucune façon que *hsm̐y* doit s'entendre d'une divinité. Comme il ne peut y être question d'identifier la divinité *dsmy* des textes sud-arabes (17) à partir de la seule ressemblance de son nom avec *SMY'* hatrén, ainsi *hsm̐y* safaitique, malgré la correspondance consonnantique du nom, n'implique pas l'identité avec *SMY'*. L'épithète *BT 'QB'* du dieu hatrén et qui correspond de fait à l'expression *rhy 'qbt* des inscriptions safaitiques n'y fait rien, ces expressions n'ayant pas le sens que l'auteur pense pouvoir leur donner.

S'il semble bien impossible d'expliquer l'étymologie du nom *SMY'* à partir de l'araméen (18), il n'en est pas de même pour *sm̐y* des textes arabes safaitiques. La racine arabe *sm̐y* signifie «être haut, élevé» et n'implique pas nécessairement l'idée de «ciel» comme Ryckmans l'a déjà signalé (19). Le mot arabe *smw* indique une élévation, une hauteur quelconque. Or *hsm̐y* est ici complément direct du verbe *n̐gr*. On traduira donc matériellement: «et il a regardé «la hauteur»». Mais quelle est cette hauteur? C'est Csuf. 3753

= DM. 282 qui va nous donner, indirectement il est vrai, une réponse. Dans cette inscription on dit que le Safaïte «a jeté un regard sur la «hauteur» et s'est troublé» (littéralement: il est devenu faible, en arabe *nwy*, II d f.). Par conséquent, le geste de regarder cette «hauteur» donne des sentiments de tristesse. Or nous savons par LittmSyr. 258 que la vue des monuments funéraires engendre chez l'observateur un sentiment de tristesse. On y lit, en effet: *hr b mhh br'y dkr*, «il faiblit en son intérieur à la vue du monument funéraire» (19 bis). Plusieurs autres inscriptions (cf. LittmSyr. 234; 243; 344; Csaf. 657; 1833; 3867 etc.) nous disent également que ces mêmes sentiments sont provoqués par le geste de la pose d'une pierre sur le tombeau des défunts. Cette «hauteur» n'est donc autre que le tertre funéraire, fait d'un amoncellement de pierres sur la tombe (20). *smv* signifie «tertre funéraire», le «cairn» comme disent les Anglais.

Csaf. 2076 prend alors un sens fort clair. Ryckmans a traduit ce passage: «et il s'en alla, et *hsmv* (le Samite) fut mis en fuite en ce lieu» (21). Le texte dit qu'un Safaïte a posé une pierre pour S. et R et continue: *fr'l w m(v)l f(n)s wtnfr hsmv* ce qui est traduit: «et transfixus est, et mortuus est. Et abiit etc.» On ne voit pas très bien ce que cela signifie dans ce contexte. Nous traduisons: «et il perdit la raison et faiblit (syriac ܬܠܝܬܐ, defecit) et s'en alla et abandonna le tertre funéraire». Nous pensons que *hsmv* est ici encore complément direct. Ryckmans rend le verbe *tnfr* (Ve f.) par «être mis en fuite», mais le sens exact de la Ve forme est «se mettre (ou se trouver) dans la situation où le verbe de la seconde forme place son complément direct» ou bien «exercer l'action sur soi-même ou dans son propre intérêt» (22) et par conséquent *tnfr* doit être traduit par «abandonner».

Csaf. 329 est encore plus explicite. *hsmv* se trouve dans le contexte suivant: *wufd hgdl fmlh wtnfr hsmv* ce qui est traduit dans le *Corpus*: «et advenit Ha-Gadil. Et beneficium(?) Et attendit Samitam» Nous pensons que *gdl* est un substantif, en arabe جدل, «tombeau» et *mh* un verbe, en arabe ܬܠܝܬܐ, «chanceler» et nous traduisons: «et il vint au tombeau et il chancela et il jeta un regard sur le tertre funéraire».

Les textes Csaf. 892 et 1993 peuvent être une confirmation de notre interprétation du mot *hsm̄y*. Dans ces inscriptions le verbe *n̄r* est remplacé par le verbe *h̄r*. En safaitique ce verbe a généralement le sens de *n̄r* (cf. LittmSyr. 210; 212; Csaf. 3062; 58, etc.) (23), mais en arabe il a également le sens de «arranger, réparer» et même «faire une digue». Alors il n'est pas impossible qu'on doive traduire notre expression: «et il a fait (ou réparé) le tertre funéraire». Le contexte ne s'y oppose pas. Il nous semble que ce sens est clairement attesté dans LittmSyr. 660. Ce texte porte: *wh̄r̄s mbny r̄y*, «et il a fait (ou réparé) les constructions de pierres». Littmann a rendu cette inscription: «and he was on the look-out from the structures of rocks», mais *mbny* correspond à notre avis à l'arabe مَبْنِي. Il s'agit de la construction du tertre funéraire comme dans LittmSyr. 683: *wbny h̄swy*, «et il construit le tombeau» où *swy* signifie «pierres». Cf. encore *wsl d̄ h̄swy*, «cette structure, le tombeau», dans LittmSyr. 684.

L'expression *br̄hy 'qbt* spécifie encore davantage le sens de *hsm̄y*. *r̄hy* est traduit «lacunam», «fossé», par le prof. Ryckmans qui se base sur l'arabe رَمْرَم, «terrain spacieux encaissé», ce qui suggère bien l'idée d'un fossé mais aussi d'une fosse. Par contre, Mlle Pirenne rend ce mot par «séjour spacieux (ou aisé) de la vie» (24) et se rapporte à l'adjectif *r̄āhy* qui signifie «large, aisé» d'où le sens secondaire «tranquille, perpétuel, assuré pour toujours (état ou vie)».

On ne voit pas bien comment l'auteur arrive à partir de cet adjectif au sens de «séjour spacieux (ou aisé) de la vie». Si *r'h* (pour *r'hy*) signifie bien «tranquille, aisé» applicable à un état ou une vie, l'idée de «séjour» y est complètement étrangère. Visiblement l'auteur a été influencée par son interprétation de l'expression *BT 'QB'* du texte hatréén, qui, comme elle l'affirme, peut être une locution abstraite comparable à *BT 'WLMW* «maison d'éternité» de l'Eccl. 12/5 où on lit: «car l'homme s'en va vers la maison de son éternité», et dans laquelle expression *BT* aurait le sens général de «demeure» et *'WLM* celui d'«éternité» au sens abstrait du mot (25). Mais est-ce là bien une interprétation exacte

de ce texte biblique? Le sens général de *BT* est souvent modifié, restreint par le mot qui le détermine et c'est ainsi que les exégètes nous disent que l'expression *BT* 'H'LMW est un simple euphémisme pour «tombeau» (26). D'ailleurs, faut-il s'attendre à l'idée d'une demeure éternelle au sens abstrait du mot, c.à.d. à une vie éternelle chez l'auteur des «Vanité des Vanités» qui nous conseille si fortement de jouir des biens de ce monde parce qu'on ne doit pas s'attendre à autre chose (cf. 5 17-19; 6/2; 3/22; 2/24; 3/13; 9/7-10; 11/7 etc.)? Évidemment, le mort «diabite» dans son tombeau, c'est une vieille idée sémitique, mais y séjourne-t-il autrement qu'en tant que mort?

Le mot 'qbt spécifie *rhy*, «fosse». Il ne doit pas être lu comme nom propre, comme Mlle Pirenne l'a bien vu. Pour elle, ce mot doit se lire 'āqabat et signifierait: «résultat, terme, bonne fin et récompense éternelle» (27). Nous pensons que ces significations-là constituent plutôt le sens secondaire du mot arabe 'uqb (28). En réalité il faut lire 'āqibat, «fin, terme, issue, résultat», comme l'araméen 'iqbā signifie «fin, résultat» (29). On traduira donc *rhy* 'qbt par «fosse de la fin» et l'araméen *BT* 'QB' par «maison de la fin», deux expressions équivalentes et qui sont un euphémisme pour «tombeau» (30). L'expression en soi ne comprend aucune idée de survie, pas plus que le contexte safaïtique n'en suggère. Nous traduisons donc *wnʒr hsmʒ brhy 'qbt*, «et il a jeté un regard sur le tertre funéraire sur le tombeau».

Notre interprétation est encore confirmée par Csaf. 3818 et LittmSyr. 843. Dans ces textes on lit: *wʔlg bhdʒ (ou flidr) brhy 'qbt*. Avec Mlle Pirenne nous lisons *taliga*, «être tranquille, jouir du repos» au lieu de *talaga*, «neiger» proposé par le prof. Ryckmans. La traduction «et il a acquis la quiétude dans ce lieu, dans le séjour spacieux de la vie finale», avancée par Mlle Pirenne et qui indiquerait un séjour bienheureux dans l'autre monde, ne nous semble pas devoir être retenue. Le verbe *ʔlg* étant un verbe d'état ne peut être traduit par «acquérir la quiétude». Nous traduisons: «et il est au repos dans ce lieu, dans le tombeau». C'est bien dans ce lieu, dans ce tombeau que repose le mort et non ailleurs. On comprend alors les demandes de paix et de repos adressées au dieu dans ces

inscriptions (cf. Csaf. 1925, 1927; 2076).

Nous pensons donc que le mot *hsm̄y* des textes safaitiques et qui désigne le tertre funéraire construit sur les tombeaux, ne peut être assimilé à *SMY'* des inscriptions de Hatra où ce mot est à ne pas en douter le nom d'une divinité en rapport avec les morts. Aucun de ces textes safaitiques ne nous permet d'attribuer aux Safaites la croyance à la vie future, *thy' qbt* étant une simple circonlocution de «tombeau». S'il est vrai que les Safaites comme d'ailleurs tous les Arabes préislamiques honoraient leurs morts en construisant un tertre funéraire sur leurs tombeaux et en accomplissant à l'occasion le geste de la pose d'une pierre sur les sépultures, rien ne nous suggère de voir ces gestes inspirés par la croyance à la vie éternelle.

Nous avons dit plus haut qu'il semble bien impossible d'expliquer le nom divin *SMY'* à partir d'une racine araméenne. Pour trouver la solution étymologique Ingholt a eu recours à une racine arabe; Mlle Pirenne y voit un nom divin iranien sémitisé; M. Dussaud pense que le nom *semeion* est basé sur le nom divin *Simia* et pour Caquot ce terme signifie simplement «enseigne» basé sur l'hébreu *sima* (31).

Nous sommes convaincu que la solution, comme d'ailleurs celle de tout le problème du dieu *SMY'*, est indiquée par le texte de Lucien de Samosate (32). Il nous est difficile de souscrire à l'affirmation de Mlle Pirenne selon laquelle Lucien «n'a évidemment rien compris à ce qu'il voyait et il a été mal renseigné» (33). Les nouvelles découvertes de Hatra nous semblent prouver qu'il a raison sur tous les points qu'il avance. Il nous dit:

1: qu'à Hiérapolis il se dresse entre les statues d'or de Zeus (Hadad) et de Héra (Atargatis) une image qui n'est pas une statue. Et il spécifie:

2: que cela n'a pas de forme propre, c.à.d. n'est pas uniforme dans sa représentation,

3: que, par contre, cela porte les caractéristiques des autres divinités, c.à.d. les symboles,

4: que les habitants eux-mêmes l'appellent «semeion», enseigne, signe,

5: que ce dieu n'a pas de nom propre et qu'on ne connaît rien de son origine; ni de sa forme, c.à.d. de sa représentation humaine. Tout cela est très exact:

ad 1: Lucien vise «l'emblème» dont nous avons maintenant plusieurs exemples. Il figure sur les monnaies, comme dans le temple, entre Hadad et Atargatis.

ad 2: cet emblème n'a pas de représentation uniforme. Il y en a de différentes. Les planches *a* et *b* de l'article de Mlle Pirenne (34) en reproduisent déjà deux différents; un autre, d'après le texte de Lucien, portait une colombe sur le sommet; celui qui accompagne le texte n. 3 de Hatra représente les planètes dans l'ordre chaldéen (35). Et il a dû y avoir d'autres.

ad 3: il porte les caractéristiques, les symboles, des autres dieux. La colombe suggère Sémiramis, le serpent Asclépios.

ad 4: on l'appelle «semeion», signe. C'est bien un enseigne romain que suggère cette image.

ad 5: il n'a pas de nom propre. Lucien vise le dieu représenté par cet enseigne. Semeion n'est pas un nom propre. Puis on ne connaît pas son origine, ni sa forme. C'est donc un dieu inconnu qui laisse non seulement sa personnalité dans l'ignorance, mais encore sa représentation corporelle. C'est dire donc qu'au temps de Lucien, il n'y avait pas de statues de ce dieu, ou du moins il n'en était pas au courant.

Toutes ces indications nous permettent de résoudre le problème de *SMY*. Disons d'abord que l'idée d'un dieu inconnu n'est pas étrangère aux Grecs. Les Actes des Apôtres 17/23 nous disent qu'il y avait à Athènes un autel dédié au *theos agnōstos*. On lui rendait un culte quoiqu'on ne sût rien de sa personnalité. D'autre part le nom semeion renvoie également aux Grecs. Donc dans le monde hellénisé on conçoit qu'il puisse y avoir un dieu inconnu, et Lucien nous l'affirme.

Les Sémites, même hellénisés, avaient beaucoup moins de tendance à l'abstraction que les Grecs. On conçoit qu'ils aient pu sentir le besoin de donner un nom à ce dieu; pour eux les choses n'existent que par leur nom. Il est alors tout naturel de les voir se baser sur l'indication grecque semeion, d'où le nom Simi rap-

porté par le Pseudo-Méliton et Simios, probablement une hellénisation du nom sémitisé Simi. Et c'est ainsi que sous cette forme ce dieu est rentré dans la nomenclature. Or orthographiquement Simi correspond exactement à *SMY* des textes de Hatra et par le texte n. 3 nous savons qu'il est représenté par le *semeion* qui figure à côté d'un aigle, probablement le symbole de Zeus-Hadad, invoqué dans ce même texte sous le nom *MIRN*, «notre Seigneur». *SMY* n'est donc autre chose qu'une forme sémitisée du grec *semeion*, ici pris comme nom propre.

Quelle est la nature de ce dieu? Lucien de Samosate nous dit que c'est un dieu mystérieux qui n'a pas de nom et dont on ne connaît pas l'origine ni la forme. Cela évidemment laisse la porte ouverte à toutes sortes de spéculations. Et l'auteur nous dit qu'on en a fait déjà à son époque. Ce dieu mystérieux dont on ne connaît rien, sinon qu'il est représenté par le *semeion*, avait grandement intrigué les fidèles, comme il intrigue encore les savants modernes. On s'est efforcé de l'identifier à l'un ou l'autre dieu connu, et même, les nouvelles découvertes en font foi, de le représenter sous une forme humaine d'après les caractéristiques qu'on a cru pouvoir lui attribuer à partir d'une identification possible, basée sur ce que Lucien appelle «les caractéristiques des autres divinités», visant les symboles qu'accompagnent le *semeion*. Examinons donc ces quelques identifications que les textes nous signalent.

Ainsi il existait une légende selon laquelle Simios serait un beau jeune homme qui s'est uni à Derkéto (Atargatis) et dont il il aurait eu une fille, nommée Sémiramis (autre nom pour Simia) (36). Or justement, nous retrouvons sur un monument ce beau jeune homme (planche c de l'article de Mlle Pirenne) avec le *semeion* à côté de lui. On conçoit alors qu'on ait pu voir dans ce *semeion* une représentation de Simia. D'autre part, ce *semeion* portait parfois, d'après le témoignage de Lucien, une colombe sur son sommet. Or les Hatréens ont certainement connu la légende de l'enfant Sémiramis nourrie par des colombes et qui s'éleva à l'occasion au ciel sous l'aspect d'une colombe.

Une autre légende, rapportée par Lucien et le Pseudo-Méliton, met Simi en rapport avec le déluge. La cérémonie de

l'hydrophorie l'honorait sous cet aspect. On comprend donc que certains ont pu l'identifier au dieu Deucalion, le Noé grec.

On l'a encore identifié à Dionysos, le Bacchus romain. On ne voit pas bien pour quelles raisons. Ces «phallus» dans le temple ne sont peut-être pas étrangers à cet essai d'identification. Le beau jeune homme au torse nu et à la couronne de fleurs sur la tête a pu suggérer la même idée à un observateur superficiel.

D'autres l'ont identifié à Asclépios. Probablement encore à cause de certaines symboles propres à ce dieu. On sait qu'on possède de lui «une statue d'or et d'ivoire, ouvrage de Trasymède de Paros, le représentant sous la figure d'un homme assis sur un trône, ayant un bâton dans une main, et appuyant l'autre sur la tête d'un serpent, avec un chien couché près de lui» (37). L'image du beau jeune homme qui porte un bâton dans la main et qui a un chien couché près de lui, a pu se prêter pour quelques uns à cette interprétation.

Nous savons par l'inscription n. 3 de Hatra que *SMY'* est mis en rapport avec le tombeau. C'est un autre résultat de cet essai d'identification. Nous sommes loin du dieu de l'hydrophorie. Le culte des morts évoque dans l'esprit grec ou hellénisé l'image des enfers et de son veilleur Cerbère. Simi sera alors considéré comme une sorte de Pluton à l'air sévère et tenant le Cerbère en liasse. Voir la planche a de l'article de Mlle Pirenne.

Ces essais d'identification ne doivent pas nous étonner. St. Paul devant l'autel du dieu inconnu d'Athènes, identifie celui-ci au vrai Dieu. Il ne faisait pas autre chose que ce qu'ont fait les Hatréens et les Hiéropolitains devant le semeion. Mais ces différentes interprétations, ces différents rôles qu'on a attribués à Simi-SMY' ainsi que les différents cultes par lesquels fut honoré ce dieu caché sous l'emblème du semeion, prouvent bien que les fidèles de l'époque n'avaient pas réussi à découvrir la vraie personnalité de ce dieu. Aurions nous plus de chance que les anciens? Mlle Pirenne le pense. Pour elle *SMY'* est le dieu iranien Keresasp et la religion de Hatra et d'Hiérapolis est le produit d'un syncrétisme mazdéochaldéen. Les monuments et les textes sont interprétés d'après ces

idées. Nous pensons avoir établi que les monuments peuvent s'expliquer par le climat hellénisé de ces régions et les textes par les idées sémitiques. Toutefois il sera difficile de nier une certaine influence perse, signalée d'ailleurs par des sources différentes et qui est surtout sensible dans les costumes de certains personnages. La présence de Perses à Hatra et à Hiérópolis peut se concevoir, ces deux villes étant de grands centres cosmopolites. Mais attribuer à ces gens une influence religieuse qui a mené à la substitution complète de la vieille religion cananéenne hellénisée nous semble peu probable. Nous savons par Dion Cassius que Hatra était une ville dédiée au dieu soleil et les monnaies le confirment. Maintenant les textes y ajoutent leur témoignage (38). Que ces gens d'Iran aient pu accentuer et traduire en leurs propres termes certaines idées religieuses qu'ils avaient en commun avec les autochtones, cela est possible, probable même, mais leur attribuer une influence qui a eu pour effet le bouleversement complet de la vieille religion, nous semble à l'encontre des témoignages des auteurs, des monuments et des textes. Le fait que *SMY'* hatréen est associé au culte du tombeau implique, il est vrai, une certaine croyance à la survie. Mais cette croyance peut s'expliquer par le milieu hellénisé. Elle ne nous semble pas dépasser les idées communément admises dans ce monde.

Beyrouth, le 19 mars 1960

A. VAN DEN BRANDEN

(1) *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Paris quinta. *Inscriptiones saracenicas continens*. Tomus I, Fasc. 1: *Inscriptiones safaiticae*. Paris. 1951, par G. Ryckmans.

(2) LittmSyr — Syrin, *Publications of the Princeton University Archeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909*. Section C. *Safaitic Inscriptions* by Enno Littmann. Leyden, 1943.

(3) Pirenne, J., *BETH 'AQDA' temple, nappe d'eau ou vie future?* dans *Bulletin du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* VII (1957), p. 114. (abrégé *Glets*).

(4) Pirenne, J., *La religion d'Hiérópolis de Syrie au début de notre ère*, dans *Sacra Pagina*, (Bibliothèque *Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, vol. XII-XIII), Paris-Gembloux, 1959, p. 296 et *Glets*, p. 114.

- 5) Pirenne, *Religion*, p. 294.
- (6) Littmann, *Syria*, p. 137. Cf. aussi Ryckmans, C., *Le ciel et la terre dans les inscriptions assyriennes*, dans *Mélanges Robert*, Paris, 1957, p. 362.
- 7) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- 8) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 363.
- 9) Pirenne, p. 114.
- (10) Littmann, *Syria*, p. 355.
- 11) Cf. LittmSyr. 1263; 656; Esaf. 420; 2967 etc.
- 12) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 360.
- 13) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 360 et p. 362.
- 14) Pirenne, *Religion*, p. 296.
- 15) Pirenne, *Glosses*, p. 113-114.
- (16) Pirenne, *Religion*, p. 293.
- (17) Mlle Pirenne a proposé l'identité du dieu sud-arabe *dsmy* et *dy Smy* de Hatra (*Le Muséon*, LXX (1956), p. 206; cf. aussi Ryckmans, C., *Heaven and Earth in the South Arabian Inscriptions*, dans *Journal of Semitic Studies*, III (1953), p. 226) mais semble bien avoir abandonné cette idée actuellement.
- 18) Pirenne, *Religion*, p. 293.
- (19) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- (19bis) Ce texte a été traduit par Littmann: «he hurled his lance at the sight of a sharp sword». L'auteur signale toutefois dans son commentaire que l'interprétation des mots *hr* et *dkr* est plutôt hypothétique et au lieu de lire *buhh* il lit *mhh*, «his lance». Nous voyons dans le mot *hr* le verbe arabe «être faible, débile, faiblir» et dans *buhh* la préposition *b*, le substantif arabe «le cœur même, la part la plus pure (d'une chose)» et le *h* pronom possessif. Voir en ugaritique *mh ršk*, «the brains of thy head», cf. Gordon, *Ugaritic Manual*, III, p. 287 qui renvoie à *𐎎𐎗𐎕𐎗𐎕* et *muhhu*. Pour *dkr*, cf. l'araméen *DKYR* dans les inscriptions de Starcky-Ingholt op. cit.) et *muhhu*. Pour *dkr*, cf. l'araméen *DKYR* dans les inscriptions de Starcky-Ingholt, op. cit. Cf. aussi en Phénicien, CIS, I, 116 : *mšbt škr bhym*, « stèle commémorative parmi les vivants » et Oum el-Awamid : *škr 'š y(t)n' l'b 'šl*, « monument commémoratif qu'a érigé à son père » (*Bulletin du Musée de Beyrouth*, XIII (1956), p. 52).
- 20) Cf. Dussaud, R.-Macler, F., *Voyage archéologique au Sefâ et dans le Djebel al-Drûz*, Paris, 1901, p. 24.
- (21) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 361.
- (22) Godefroy-Demombynes-Blachère. *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, p. 60.
- (23) Ryckmans, *Le ciel et la terre*, p. 362.
- (24) Pirenne, *Glosses*, p. 114 et *Religion*, p. 294.
- (25) Pirenne, *Glosses*, p. 113 et *Religion*, p. 294.
- (26) Cf. Kochler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libris*, Leiden, 1953 ad *hyl*. Cf. aussi en Phénicien, CIS, I, 124,1 : *hkdrt bt 'lm qbr*, « chambre de la vie éternelle, tombeau ».

Les deux autres textes que l'auteur cite à l'appui de sa thèse ne nous semblent pas prouver davantage. C'est d'abord un texte provenant de Doura et qui relate

qu'un haïreen a fait une offrande «pour sa vie éternelle» à la divinité Šams ('L HYWHY L'LM). Ce texte est bilingue et le grec traduit cette expression par *sôtérias*. Ce mot ne signifie pas nécessairement «salut» dans le sens de «vie éternelle». Dans une inscription grecque trouvée à Namara et datant du second siècle de notre ère on lit: *uper sôtérias kai neikēs Loukou Arēlou Kom(η)odou Kaiseros...* (cf. Duissaud-Macler, *Voyage archéologique*, p. 149). Il ne s'agit pas là d'une vie éternelle, mais d'un bien concret, la vie terrestre en général. Et c'est également le sens du mot araméen HYW. Nombreux sont les textes araméens qui contiennent l'expression 'L HYWHY (cf. n. 19 de Hatra et dans la Palmyrène, Starcky-Ingholt, n. 7; 8; 43, cf. Ingholt-Starcky, *Recueil des Inscriptions sémitiques de la Palmyrène du Nord-Ouest*, Extrait de D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Bibl. Arch. et Hist., t. XLIX, Paris, 1924). Dans ces textes L'LM indique toujours une durée indéterminée, «pour toujours» et est généralement employé en relation avec le verbe «se souvenir» (cf. Starcky-Ingholt, n. 2ter, 8 etc.). Le second texte invoqué est le n. 50 de Hatra. Deux fidèles demandent à la triade de se souvenir d'eux 'K' D MŠKN, «là où est la demeure». MŠKN est souvent employé dans les textes phéniciens (cf. CIS, I, 3/3, 8; 46/2; 1206; Tabnit 8) où il a le sens de «tombeau». L'inscription CIS. 46 est intéressant pour le problème qui nous concerne ici. On lit: *msbt lnbhyy yfn't 'l mškn nšty l'lm*, «stèle que j'ai érigée durant ma vie sur la «demeure» de mon repos, pour toujours».

(27) Pirenne, *Gloss*, p. 114.

(28) Voir le dictionnaire de Kazimirsky.

(29) Cf. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1938, ad vocem. Le dictionnaire de Yastrow indique que le sens «future world, future» appartient à la littérature homilétique juive.

(30) Le vocabulaire safaïtique possède plusieurs mots pour «tombeau». Voir Littmann, *Syria*, p. X.

(31) Cf. Pirenne, *Religion*, p. 291; 293; 295; 296.

(32) Cf. *The Syrian Goddess, being a translation of Lucian's «De Dea Syria»*, éd. J. Garstang, London, 1913, p. 73.

(33) Pirenne, *Religion*, p. 290.

(34) Cf. Pirenne, *Religion*, planche ad p. 293.

(35) Cf. Dussaud, R., *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, dans *Mana, Introduction à l'Histoire des Religions*, I, Paris, 1945, p. 394.

(36) Pirenne, *Religion*, p. 293.

(37) Commelin, P., *Nouvelle mythologie grecque et romaine*, Paris, (sans date), p. 210.

(38) Cf. *Sumer*, IX (1951), p. 170-184; *Syria*, XXIX (1952), p. 89-118; XXX (1953), p. 234-246.