

Thomas Römer / Hervé Gonzalez /  
Lionel Marti / Jan Rückl (éds)

**Oral et écrit dans l'Antiquité  
orientale : les processus de  
rédaction et d'édition**

**Actes du colloque organisé par  
le Collège de France, Paris,  
les 26 et 27 mai 2016**

# **ORAL ET ÉCRIT DANS L'ANTIQUITÉ ORIENTALE : LES PROCESSUS DE RÉDACTION ET D'ÉDITION**

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,  
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la  
Fondation Bible+Orient

en collaboration avec

l'Institut d'Egyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de Berne,  
le Département d'Etudes bibliques de l'Université de Fribourg,

l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne  
et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

## *Editeurs de ce volume*

Thomas Römer (\*1955) est titulaire de la chaire Milieux Bibliques au Collège de France,  
professeur de Bible hébraïque à l'université de Lausanne et directeur de l'UMR 7192.  
Courriel : thomas.romer@college-de-france.fr

Hervé Gonzalez (\*1984) est ingénieur-chercheur à l'Institut des civilisations du Collège  
de France. Courriel : herve.gonzalez@college-de-france.fr

Lionel Marti (\*1977) est chargé de recherche au CNRS, au sein de l'UMR 7192 Proche-  
Orient – Caucase : langues, archéologie, cultures. Courriel : lionel.marti@college-de-  
france.fr

Jan Rückl (\*1975) est chercheur à la Faculté de théologie protestante de l'Université  
Charles à Prague. Courriel : janrucklsafarik@gmail.com

# **Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition**

**Actes du colloque organisé par le Collège de France,  
Paris, les 26 et 27 mai 2016**

édités par

Thomas Römer, Hervé Gonzalez, Lionel Marti et Jan Rückl

**Peeters**

**Leuven - Paris - Bristol, CT  
2021**

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la qualité académique et la perspective interdisciplinaire de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. Lue sur tous les continents, la série s'engage à une large diffusion grâce notamment à son ouverture à la publication en *open access*. L'ensemble des volumes de la série – y compris les publications épousées – est archivé sur le référentiel numérique de l'Université de Zurich ([www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)).

Contact: [Christoph.Uehlinger@uzh.ch](mailto:Christoph.Uehlinger@uzh.ch)



La publication en *open access* de cet ouvrage bénéficie du soutien  
de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-4264-6

eISBN 978-90-429-4265-3

D/2021/0602/189

© 2021, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

## TABLE DES MATIÈRES

Préface.....	VII
Jean Louis SKA Les théories sur la tradition orale de la fin du XIX <sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui.....	1
Paul DELNERO Texts before Texts: Orality, Writing, and the Transmission of Sumerian Laments .....	23
Jean KELLENS L'Avesta, ou quand l'écrit est le masque tardif de l'oral.....	53
Dominique CHARPIN De la légende à l'histoire : le cas des rois d'Akkad.....	61
Lionel MARTI Dire, écrire, transmettre : les processus d'édition des inscriptions royales assyriennes. Le cas de la première campagne de Sennachérib.....	77
Herbert NIEHR Les messages d'outre-tombe en Syrie entre oralité et écriture (I <sup>er</sup> millénaire av. J.-C.).....	111
Israel FINKELSTEIN & Benjamin SASS The Exceptional Concentration of Inscriptions at Iron IIA Gath and Rehob and the Nature of the Alphabet in the Ninth Century BCE.....	127
André LEMAIRE Scribe royal et passage de l'oral à l'écrit : Ougarit, Deir 'Alla et le cycle d'Élisée.....	175
David M. CARR Scribal Dynamics at the Beginning of the Bible: The Case of Genesis 1–4.....	193
Jaeyoung JEON Orality in Late Pentateuchal Texts: Cases of “Performative Redaction”	213

Thomas RÖMER Les origines de la Torah orale dans le Pentateuque .....	231
David HAMIDOVIC Le processus social d'oralisation dans l'édition et les rééditions de la <i>Règle de la Communauté</i> à Qumrân .....	245
Diana EDELMAN How Starting Assumptions Affect Results: The Story of David's Slaying of Goliath (1 Sam 17:1–18:5; 2 Sam 21:19) Interpreted in Terms of Orality, Scribalism, and Cultural Memory.....	259
Jan RÜCKL Oral and Written Aspects in the Transmission of the Books of Samuel and Kings .....	293
Abstracts .....	331
Index des sources antiques .....	337

## PRÉFACE

L'oralité jouait un rôle prédominant dans les cultures du Proche-Orient ancien, où la place de l'écrit était circonscrite. L'écrit était avant tout le domaine des scribes, émanant le plus souvent des principales institutions de leur temps, notamment le palais, l'administration royale ou les temples. C'est par les scribes que nous sont parvenus les grands textes de l'Antiquité que nous connaissons aujourd'hui ; c'est grâce à eux que des sociétés avec relativement peu d'écrit ont pu nous léguer une partie de leur traditions poétiques, juridiques ou narratives, partie encore visible d'un ensemble qui était certainement plus abondant, riche et varié. Comment l'oralité des sociétés de l'Antiquité orientale impactait-elle le travail des scribes, en particulier la composition et la transmission des textes ?

La question de la place de l'oralité dans la production et la transmission des traditions du Proche-Orient ancien a fait couler beaucoup d'encre, depuis les débuts de la recherche critique jusqu'à aujourd'hui. Le premier texte de ce volume, dû à Jean Louis Ska, revient sur les grands courants ayant marqué la manière de penser le lien entre oral et écrit dans la recherche biblique. En commençant par Richard Simon (1638-1712), en s'arrêtant sur l'époque romantique et son influence, avec des noms tels que Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) et Hermann Gunkel (1862-1932), puis sur l'école scandinave du XX<sup>e</sup> siècle, Ska contextualise les principales figures de ces courants et retrace les évolutions majeures des théories sur l'oralité dans la formation des textes bibliques. Sa contribution permet de mieux situer les approches récentes, qui tendent à s'écartier du modèle traditionnel d'une dichotomie entre oral et écrit, où une première phase orale préexistait nécessairement à la mise par écrit de ces traditions et à leur transmission scribale. Comme plusieurs des contributions à ce volume le montrent également, les travaux actuels soulignent davantage l'imbrication de l'oral et de l'écrit dans la composition, l'édition et la transmission des textes.

Cette imbrication peut toutefois se faire selon des modalités différentes et prendre des formes diverses, selon les contextes socio-historiques et culturels, les genres littéraires des textes et leurs fonctions sociales. C'est pour approfondir la compréhension de ces processus qui impliquent différents rapports entre l'oral et l'écrit à l'origine des textes du Proche-Orient ancien que le colloque « Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition », organisé par la chaire des « Milieux bibliques », s'est tenu au Collège de France les 26 et 27 mai 2016. Dans une perspective comparatiste, les travaux présentés ont porté sur différentes zones géographiques,

périodes et corpus de textes du Proche-Orient ancien. Le présent volume, dont le but est de rendre accessibles ces travaux, espère contribuer aux discussions actuelles sur la place de l'oralité dans les sociétés anciennes, en proposant un aperçu de la variété des interactions possibles entre l'oral et l'écrit dans l'Antiquité orientale.

À la suite de la contribution de Jean Louis Ska, deux contributions explorent la place de l'oralité en lien avec des textes rituels. La rédaction des textes rituels est intrinsèquement liée à leur performance orale, comme le montrent Paul Delnero et Jean Kellens. Néanmoins, mises côte à côte, leurs contributions montrent aussi qu'en fonction des contextes culturels et cérémoniels, la performance liturgique peut autoriser, voire engendrer, une certaine variabilité du texte, alors que, dans d'autres contextes, elle la proscrit.

Paul Delnero s'intéresse à un dossier particulièrement pertinent pour la question des rapports entre oral et écrit, celui des lamentations sumériennes d'époque paléo-babylonienne. Il met en évidence qu'il n'y a pas seulement des indications externes qui montrent que les lamentations faisaient l'objet de performances orales lors de rituels religieux, mais aussi des indices à l'intérieur des textes eux-mêmes, comme la variabilité importante du texte, son orthographe phonétique, son caractère agrégatif et redondant, ou encore un haut potentiel à susciter l'empathie et la participation émotionnelle. Non seulement la forme mais aussi le contenu des lamentations sumériennes portent ainsi les marques de la performance rituelle, orale, en vue de laquelle elles ont été mises par écrit.

Jean Kellens étudie un cas bien différent de composition et de transmission d'un texte liturgique, celui de l'Avesta. Ce texte sacré de l'Iran zoroastrien, dont le plus ancien manuscrit date du XIV<sup>e</sup> s., est un ensemble d'anciens récitatifs liturgiques qui a été mis par écrit tardivement, pas avant le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère. Cette mise par écrit a impliqué l'invention d'un nouvel alphabet qui ne permettait pas seulement de noter la base consonantique du texte mais visait à préserver l'ensemble de sa phonétique, dont la langue n'était déjà plus parlée. Si ce phénomène de mise par écrit tardive est en soi notable, il pose aussi la question de l'époque de la composition du texte qui a d'abord été transmis oralement. Il semble en effet que ce soit l'usage liturgique, exigeant une récitation exacte pour garantir l'efficacité de cérémonies religieuses très précises, qui a permis au texte de se transmettre d'une manière assez stable pendant des siècles avant sa mise par écrit. S'il n'est pas déjà l'œuvre des atharvans, antérieurs à l'époque achéménide, il pourrait résulter du travail des magus, gardiens de la religion des Achéménides dès le VI<sup>e</sup> s. av. n. è.

D'autres contributions portent plus spécifiquement sur les processus de rédaction et d'édition des textes, où l'oralité peut intervenir à des niveaux différents. Dominique Charpin éclaire cet aspect à partir de la question de la transmission des inscriptions des rois d'Akkad. Si les originaux ont pour

la plupart disparu, des copies fidèles de ces inscriptions ainsi que des copies « modernisées » de l'époque paléo-babylonienne nous sont parvenues. Le cas de l'inscription de *La grande rébellion contre Naram-Sin* est notable dans la mesure où, en plus de fac-similés qui ont été retrouvés, d'autres versions existent dont le texte s'écarte clairement de ces fac-similés. Ces variations ont fait l'objet de plusieurs hypothèses par les chercheurs, faisant notamment intervenir des modifications au cours de la transmission orale. Néanmoins, Charpin rappelle un fait d'importance : les scribes de l'époque paléo-babylonienne pouvaient avoir sous les yeux des inscriptions originelles aujourd'hui disparues, ce qui influençait certainement la façon dont ils transmettaient ces textes.

En analysant la première campagne de Sennachérib dont le récit est attesté par plusieurs versions, Lionel Marti reprend en détail les processus de rédaction et d'édition des inscriptions royales assyriennes, depuis les premières mises par écrit, sur la base de diverses sources à la fois orales et écrites, jusqu'aux dernières éditions. Sa contribution met en évidence l'impact du support de l'écrit sur la rédaction et le contenu du texte lui-même. Si les versions les plus anciennes de la première campagne témoignent déjà de certaines variations, des changements plus importants interviennent dans des versions ultérieures du texte, liés notamment au besoin d'actualiser les faits royaux tout en utilisant les mêmes supports, cylindriques. Des ajouts étaient ainsi faits au texte, mais sans pour autant modifier sa taille, ce qui engendrait nécessairement un tri et une reformulation des événements. Suite à ces premières versions du texte, le nombre de variantes s'accroît encore, lorsque le support de l'écrit change, passant du cylindre au prisme. Ces observations de la variabilité du récit suggèrent qu'aucune de ses versions ne prétendait à l'exhaustivité, ce qui rappelle que les inscriptions auxquelles nous avons aujourd'hui accès ne sont que la partie visible et limitée d'une transmission complexe.

Herbert Niehr se penche quant à lui sur un cas très particulier du rapport entre l'oral et l'écrit, un cas où l'écrit cherche à donner de la voix aux morts. Il analyse pour cela des inscriptions funéraires araméennes de l'âge du Fer, notamment la stèle de Katumuwa retrouvée à Sam'al (Zincirli) et deux stèles de prêtres du dieu de la Lune découvertes à Neirab en Syrie. H. Niehr situe ces inscriptions au sein d'une tradition attestée en Syrie depuis le Bronze récent et il les replace dans leurs contextes archéologique et rituel, marqués par le culte des morts. Ces textes présentent le défunt, évoquent avec plus ou moins de détails le souvenir de sa vie et se concluent par des prescriptions rituelles ou la défense (via des malédictions) de profaner le tombeau. Différentes stratégies sont mises en place pour établir un lien entre le texte de l'inscription et la statue ou l'image du défunt, comme l'emploi du discours direct par le défunt ou encore le rapprochement physique de l'inscription avec la représentation du défunt, et parfois plus spécifiquement sa tête. L'écrit

permet donc de dépasser la frontière qui sépare les humains du monde des morts, redonnant voix à ceux qui sont déjà passés dans l'au-delà : ils peuvent ainsi encore rappeler leur souvenir et exprimer leurs dernières volontés.

Les contributions suivantes abordent la question du rapport entre oral et écrit plus spécifiquement en lien avec la composition et la transmission de textes de la Bible hébraïque. Les premiers développements de l'écriture cursive dans le Levant sud au début du premier millénaire av. n. è. sont mis en lumière par Israel Finkelstein et Benjamin Sass. Ils soulignent la quantité exceptionnelle d'inscriptions alphabétiques retrouvées à Gath et Rehov par rapport aux autres sites de la région pour l'époque du Fer IIA. Les deux sites pourraient ainsi compter parmi les berceaux de l'écriture cursive levantine, attestant de caractères proches, tantôt de l'alphabet hébreu ancien, tantôt de l'alphabet phénicien-araméen. Finkelstein et Sass avancent ici une nouvelle hypothèse de recherche, selon laquelle ces formes « mixtes » ne sont pas le résultat d'influences multiples, mais correspondent plutôt à une forme primitive suprarégionale de l'écriture cursive, forme qui pourrait être celle de l'alphabet israélite sous les Omrides, antérieure à la différenciation des écritures régionales.

Si l'écriture cursive prend de l'importance dans le Levant sud au début du premier millénaire av. n. è., qu'en est-il des premières mises par écrit de la littérature locale ? En se penchant sur le cycle du prophète Élisée, André Lemaire démontre que les premiers récits hébreux ont pu être rédigés vers le début du VIII<sup>e</sup> s. av. n. è., lorsque l'écrit prend de l'importance dans le royaume de Samarie. Non sans similarités avec son précurseur du Bronze récent, la littérature ougaritique, le cycle d'Élisée donne à la fois des indices de ses origines orales ainsi que de sa mise par écrit dans un contexte royal. Lemaire suggère que cette mise par écrit a pu être influencée par la connaissance d'un autre récit, araméen, celui du devin Bala'am fils de Be'or dont le début a été retrouvé inscrit sur une paroi chaulée à Deir ‘Alla. La rédaction du cycle d'Élisée peut ainsi être envisagée comme une réponse culturelle israélite à la domination araméenne.

En s'appuyant sur le cas des quatre premiers chapitres de la Genèse, David M. Carr montre les possibles implications de l'oralité et de la mémoire dans les processus de rédaction et de transmission du texte, des processus qui doivent être replacés dans le contexte culturel du Proche-Orient ancien. De manière générale, les lettrés judéo-israélites cherchent à imiter les grandes traditions scribales des empires dominants, notamment ceux de l'Égypte et de la Mésopotamie. En ce sens, la composition de textes relatant les origines du monde et de l'humanité correspond à une revendication de prestige et de pouvoir. Carr propose de voir dans les quatre premiers chapitres de la Genèse différents niveaux d'interaction avec les traditions littéraires des civilisations dominantes, dans lesquels l'oralité intervient selon des modalités variables

avant la stabilisation du texte. Si Gn 4\* peut remonter à une tradition orale indépendante sur Caïn comme ancêtre des Qénites, le récit de création en Gn 2–3\* interagit davantage avec la tradition cosmogonique mésopotamienne, réutilisant divers éléments qui sont mis au service d'un nouveau programme théologique ; quant au premier récit de création en Gn 1, il pourrait plus spécifiquement avoir été composé comme une réponse à l'épopée *Enuma Elish*, célébrant la gloire du dieu Mardouk, par des élites judéennes ayant connu de près les traditions babylonniennes sur l'origine du monde et des êtres humains.

En se situant à l'opposé de l'idée traditionnelle selon laquelle l'oralité reflète les stades les plus primitifs de la composition des textes bibliques, la contribution de Jaeyoung Jeon explore sa place et son rôle dans les stades compositionnels les plus récents, ceux des révisions finales et des derniers grands ajouts. Partant de l'idée que les textes du Pentateuque sont finalisés en vue d'une lecture publique, Jeon montre comment les outils de la critique de la performance peuvent apporter un nouvel éclairage sur des problèmes littéraires observés depuis longtemps, comme des répétitions, des changements inattendus de sujet ou de perspective, voire des contradictions. Ainsi, dans l'épisode de la révolte de Coré en Nombres 16 ou encore dans le récit du déluge de la Genèse (ch. 6–9), ce qui se présente comme des difficultés sur le plan littéraire peut, dès lors que l'on pose la question de la performance orale, prendre une nouvelle dimension et s'expliquer par une volonté de renforcer la rhétorique du texte, de l'actualiser, voire d'orienter son interprétation. En ce sens, l'insistance de certains textes sur les émotions des personnages peut aussi servir à améliorer la performance, permettant au scribe-lecteur de susciter sympathie ou compassion dans son audience.

D'une autre manière, la contribution de Thomas Römer met en évidence l'importance de la dimension orale dans les dernières phases de la composition du Pentateuque. Il montre comment la tradition juive de la « Torah orale » qui aurait été donnée par Yhwh à Moïse en même temps que la Torah écrite est déjà en germe lorsque le Pentateuque est finalisé. Au moment où se développe la notion de la Torah comme un « livre » (cf. Gn 5,1 ; Ex 17,8–16 ; 24,3–7, etc.), les scribes soulignent aussi la nécessité d'interpréter et d'actualiser les lois écrites. Plusieurs passages du livre des Nombres, comme les chapitres 27 et 36 qui posent la question de savoir si et sous quelles modalités les filles de Celofehad peuvent hériter de la terre de leur père, montrent l'importance de la possibilité d'une actualisation constante des lois. Ce phénomène se met en place dans les dernières révisions du Pentateuque, puis se poursuit largement dans le judaïsme, notamment grâce au concept de Torah orale, qui elle-même se mue en écrit avec la composition du Talmud.

Le processus d'actualisation des règles de la Torah et l'oralité qu'il génère est aussi perceptible au travers d'autres compositions du judaïsme ancien,

telle que la *Règle de la communauté* à Qumrân, comme le montre la contribution de David Hamidović. Ce texte est attesté par le manuscrit 1QS, mais les grottes de la mer Morte ont également livré des fragments d'autres textes proches. En outre, le contenu interne du texte au sein du même manuscrit présente des variations sur des points de règlement, variations qui peuvent être placées les unes à la suite des autres. Hamidović défend la thèse selon laquelle ces variations seraient dues à des révisions légales successives au cours du I<sup>er</sup> s. av. n. è., selon un processus codifié qui mêlait oralité et écriture. Suite à la lecture de la Torah, on discutait les règles et leurs applications, un processus pouvant engendrer des modifications de la forme écrite du règlement de la communauté. Cette nouvelle forme pouvait à son tour être l'objet de nouvelles discussions. Ce cycle d'oralisation et de mise par écrit de « règles vivantes » participait à la construction collective de l'autorité scripturaire, faisant intervenir une oralité non seulement à l'origine de la production écrite mais aussi résultant de cette production.

Les textes de Diana Edelman et Jan Rückl reprennent une question débattue dans la recherche biblique : dans quelle mesure l'oralité peut-elle être impliquée dans la création des variantes littéraires de l'historiographie biblique ? En se penchant notamment sur des traditions contenues dans les livres de Samuel, ces deux contributions abordent le problème selon des perspectives différentes.

Diana Edelman analyse plus particulièrement la tradition de l'affrontement entre David et Goliath. 1 S 17,1–18,5 et 2 S 21,19 présentent des traditions différentes au sujet du vainqueur de Goliath ; à cela s'ajoute le problème que la version grecque du récit en 1 Samuel est bien plus courte que la version massorétique. Le problème a été abordé sous différentes perspectives, notamment sous l'angle de l'oralité, de la scribalité et de la mémoire sociale. Reprenant tour à tour ces différentes approches, Edelman montre comment différents postulats méthodologiques peuvent conduire à des conclusions parfois opposées. L'approche privilégiant la perspective de l'oralité tend à interpréter les variantes comme résultant des diverses performances au cours desquelles le récit a constamment été adapté pour le contexte particulier de son exécution orale. L'approche qui envisage le texte comme véhicule d'une mémoire sociale comprend les mêmes variations comme reflétant des préférences mémoriales des différents groupes qui les ont transmises. Finalement, une approche centrée sur la dimension scribale du texte s'intéresse davantage aux liens génétiques entre les différentes versions et les évolutions diachroniques du texte au cours de sa transmission écrite. Si les chercheurs rompus aux méthodes de la critique textuelle envisageront plus aisément la possibilité qu'un récit relativement court à l'origine ait été amplifié pendant sa transmission, Edelman met l'accent sur l'observation selon laquelle le récit massorétique en 1 Samuel, contrairement à la version de la Septante,

peut être lu de façon indépendante. Le consensus reste à construire et, en ce sens, les différentes hypothèses qui sont discutées alimentent le débat.

Dans tous les cas, expliquer les variantes littéraires exige nécessairement une analyse fine des principales données dont on dispose, à savoir les données manuscrites. Pour avancer sur cette question, Jan Rückl analyse de façon détaillée toutes les variantes du récit de la promesse dynastique faite à David, non seulement dans le texte massorétique (TM) et la Septante (LXX) de 2 Samuel 7, mais aussi dans le récit parallèle en 1 Chroniques 17. Cette évaluation systématique, faisant notamment appel à des outils statistiques, fait ressortir un point crucial pour la question de la place de l'oralité : l'écart le plus important parmi les quatre témoins du récit se situe très clairement entre les témoins du livre de Samuel d'un côté et ceux du livre des Chroniques de l'autre. Ce résultat implique que les différents témoins du récit n'ont pas évolué chacun de manière libre en se différenciant progressivement les uns des autres au gré de leurs performances orales par exemple ; leurs écarts ne peuvent être simplement expliqués comme le fruit de variations orales ou mémorielles. Rückl rajoute à cela différentes observations, sur des variantes textuelles clairement provoquées par la forme graphique du texte, ou encore sur un jeu de mot en 1 R 11,29-39 fonctionnant bien à l'écrit mais mal à l'oral, qui prouvent l'attention des scribes pour la graphie du texte. Si l'oralité et la mémoire jouent nécessairement un rôle dans la transmission du texte, les données manuscrites rappellent aussi l'importance de la forme écrite du texte pour les scribes de l'époque du Second Temple.

Les contributions proposées dans ce volume ne soulignent donc pas simplement l'importance du rôle joué par l'oralité au sein des processus scribaux qui sont à l'origine des textes de l'Antiquité orientale. Elles offrent un aperçu nuancé et circonstancié de la place qu'a pu prendre l'oral dans les différents processus de rédaction et d'édition, en fonction des genres littéraires des textes et du rôle qu'ils jouaient au sein de leurs divers contextes socio-culturels.

Nous remercions vivement Isabelle Hervouet pour son aide précieuse dans la relecture et la mise en forme des textes, ainsi qu'Axel Bühler et Nina Jaillet pour l'établissement de l'index. Notre reconnaissance va également à Christoph Uehlinger, éditeur de la collection *Orbis biblicus et orientalis*, pour avoir accepté ce volume dans cette série, ainsi qu'à la commission des publications du Collège de France pour son aide à la publication de cet ouvrage.

Nous dédions ce volume à la mémoire de Paul Peeters qui a été un éditeur efficace, humain et empreint de bonté. Sa disparition soudaine nous a profondément bouleversés.

Pour les éditeurs :  
Hervé Gonzalez et Thomas Römer



# LES THÉORIES SUR LA TRADITION ORALE DE LA FIN DU XIX<sup>E</sup> SIÈCLE JUSQU'À AUJOURD'HUI

Jean Louis SKA  
(Institut biblique pontifical)

## 1. Introduction : la tradition orale dans le monde biblique

*Verba volant, scripta manent* – « Les paroles s’envolent, les écrits restent ». Ce proverbe antique est attribué à un certain Caius Titus qui l’aurait prononcé devant le Sénat romain. Le dicton est connu dans le monde du commerce et sa signification est assez évidente : un contrat ou un accord écrit vaut mieux qu’un contrat ou un accord sur parole. Il est moins facile de contester un écrit qu’une parole donnée. Mais le dicton a pu avoir une valence tout à fait opposée selon d’autres spécialistes pour qui, dans un monde où seule une petite minorité était capable de lire et d’écrire, la parole permettait aux messages de circuler de bouche à oreille, librement, tandis que les écrits restaient le plus souvent à se morfondre sur les étagères empoussiérées des bureaux ou des bibliothèques. Toute l’ambivalence des théories sur le monde oral est déjà contenue dans l’interprétation de ce dicton latin. Faut-il privilégier la permanence, la pérennité, la qualité des écrits, ou la liberté, la flexibilité et la mobilité propres à l’oralité ? La question mérite d’être posée dès l’abord.

La même ambiguïté est aussi présente dans les écrits bibliques. Il serait possible de citer plusieurs exemples. Je me contente d’un verset assez connu du livre de Jérémie : « Comment pouvez-vous dire : “Nous avons la sagesse, car la Loi de Yhwh est à notre disposition”. Oui, mais elle est devenue une loi fausse sous le burin menteur des juristes » (Jr 8,8)<sup>1</sup>. Le verset se prête à plusieurs interprétations. L’une d’entre elles est cependant assez immédiate : les scribes, les juristes, ont trahi la Loi lorsqu’ils l’ont mise par écrit. La Loi véritable n’est pas celle qui est écrite, mais bien le droit coutumier, la loi orale, celle que nos amis britanniques appellent la *common law*. Un adage semblable se trouve dans le livre d’Isaïe : « Malheur à ceux qui rédigent des ordonnances iniques, et à ceux qui transcrivent des arrêts injustes, pour refuser justice aux pauvres, et ravir leur droit aux malheureux de mon peuple, pour faire des veuves leur proie, et des orphelins leur butin ! » (Is 10,1-2).

<sup>1</sup> Pour un résumé des vues à propos de ce verset, voir, entre autres, Holladay 1986, 281.

Les sentences écrites ne respectent pas toujours les grands principes du droit non écrit. C'est à tout le moins ce qui ressort de ces oracles.

Il serait possible de suivre les traces de cette opposition ou de cette polémique dans d'autres pages de la Bible, par exemple dans le livre de Ruth, au chapitre 4, lorsque le récit invoque, pour légitimer la procédure qui a conduit au mariage de Ruth et de Booz, la « coutume », le « témoignage » (*t<sup>e</sup>'ûdâ* ; Rt 4,7) et non pas un texte écrit comme c'est le cas, par exemple, dans les livres d'Esdras et de Néhémie<sup>2</sup>. À Bethléem, les choses ne se passent pas comme à Jérusalem. Le droit, en province, est basé sur la coutume tandis qu'à Jérusalem il faut agir « comme cela est écrit » (*kākātûb* ; cf. Esd 3,2.4 ; Ne 8,15 ; 10,35.37).

Tout le monde connaît la tradition rabbinique selon laquelle Dieu aurait confié à Moïse non pas une Loi, mais deux : la Loi écrite (*Tôrâ še-bi-kta*v – תֹּרַת שְׁבִיכָּתֶב) et la Loi orale (*Tôrâ še-b<sup>e</sup>al pê* – תֹּרַת שְׁבָעֵל פָּה)<sup>3</sup>. De même, le Midrash atteste l'existence d'une tradition orale subséquente ou parallèle aux traditions narratives consignées dans nos livres bibliques. Certains se souviendront sans doute des Qaraïtes, de cette tendance à l'intérieur du judaïsme antique qui n'admettait que la Loi écrite comme source juridique et rejetait donc les traditions orales. L'une ou l'autre remarque dans les évangiles manifeste également une certaine réserve vis-à-vis des traditions orales et une préférence pour la Loi écrite (Mc 7,1-13 ; Mt 15,1-7). Mais mon sujet est plutôt de parler des théories récentes à propos de la tradition orale. Pour cette contribution, je me contenterai de présenter quelques œuvres importantes.

## 2. Richard Simon (1638-1712)<sup>4</sup>

L'un des précurseurs de l'exégèse moderne, Richard Simon, a été parmi les premiers à suggérer à plus d'une reprise l'existence d'une tradition orale derrière les textes bibliques. Voici trois extraits de son ouvrage bien connu, *L'histoire critique du Vieux Testament* (1678)<sup>5</sup>. Dans le premier, il parle d'une tradition orale au temps des patriarches, mais aussi d'une autre tradition qui a côtoyé la tradition écrite :

Avant que la Loi eust été écrite par Moïse, les anciens Patriarches ne conservoient la pureté de la Religion, que par le moyen de la Tradition. Après que la Loi a été écrite, les Juifs ont toujours consulté dans leurs difficultés les Interprètes de cette Loi ; & bien qu'ils aient trop étendu dans la suite des tems leurs

<sup>2</sup> Voir Jackson 2015, 75-81, 93-97 et *passim*.

<sup>3</sup> Voir à ce propos la contribution de Thomas Römer au présent volume.

<sup>4</sup> Voir Simon 1678.

<sup>5</sup> Cf. Bernier 2008 ; Ska 2009.

Traditions, on ne doit pas pour cela accuser ces mêmes Traditions, mais les hommes qui en ont été les dépositaires<sup>6</sup>.

Dans un second passage, il laisse supposer que des sources écrites aient existé à côté des traditions orales :

On ne peut néanmoins appliquer aux Livres de la Genèse ce que nous venons de rapporter touchant la manière dont nous croyons qu'on enregistre les Actes publics du temps de Moïse. Ces Livres contiennent la Créditration du Monde & une infinité de faits qui sont arrivés plusieurs siècles avant lui : & il n'est point marqué dans toute la Genèse, que Dieu ait dicté à Moïse ce qui y est rapporté : il n'est point aussi dit qu'il l'ait écrit par un esprit de Prophétie. Mais toutes ces Histoires & Généalogies sont rapportées simplement, comme si Moïse les avoit prises de quelques Livres authentiques, ou qu'il y en eût une Tradition constante<sup>7</sup>.

Un peu plus loin, Richard Simon réitère la même position à propos de la coexistence de sources écrites et orales au temps de Moïse :

Moïse a eu sans doute d'autres Mémoires, soit qu'ils fussent écrits, ou qu'ils eussent été conservés de vive voix jusqu'à lui dans les familles que Dieu avoit choisies pour lui être fidèles dans le véritable culte de la Religion<sup>8</sup>.

Sans entrer dans le détail, il ressort clairement de ces affirmations que Richard Simon suppose l'existence de traditions orales en deux moments distincts : avant la mise par écrit du Pentateuque, mais aussi après cette mise par écrit. À sa manière, Richard Simon reprend la tradition de la loi écrite et de la loi orale bien connue dans le Judaïsme, tradition qu'il n'ignorait certainement pas.

### **3. L'époque romantique : Hermann Gunkel (1862-1932)<sup>9</sup> et Friedrich Carl von Savigny (1779-1861)**

Beaucoup a été dit et écrit sur Hermann Gunkel et il n'est sans doute pas utile d'insister longuement sur son rôle décisif dans l'exégèse biblique<sup>10</sup>. Il fut un pionnier en la matière, certes, mais il a sans doute eu quelques prédecesseurs moins connus : par exemple Johann Christian Friederich Tuch (1806-1867) qui, dans l'introduction à son commentaire de la Genèse, écrit ceci : « Bei weitem die reichhaltigste und ergiebigste Quelle ist die Tradition [...] » (1838, lxv) – « La source la plus riche et la plus féconde [de

<sup>6</sup> Simon 1678, 8.

<sup>7</sup> Simon 1678, 46-47.

<sup>8</sup> Simon 1678, 47.

<sup>9</sup> Cf. quelques ouvrages importants au sujet de Gunkel : Klatt 1969 ; Gibert 1979 ; Hammann 2014. Nous citerons le plus souvent son commentaire sur la Genèse : Gunkel 1910.

<sup>10</sup> Voir surtout Klatt 1969 ; Hammann 2014.

la Genèse] est de loin la tradition [...] ». Parler de tradition et de tradition orale était donc dans l’air du temps. Il revenait à Hermann Gunkel de donner à ces intuitions leur forme plus complète et plus systématique.

### 3.1. Tradition orale dans le monde des récits

On peut toutefois se demander pourquoi Gunkel a dévolu tant d’intérêt à la tradition orale, en particulier en ce qui concerne les récits de la Genèse. Il ne faut pas oublier, je pense, que Gunkel a vécu la naissance de l’Allemagne unifiée et des transformations qui ont suivi cette unification : la naissance d’une société urbaine, industrielle et capitaliste. Les campagnes ont commencé à se vider et cela a provoqué, comme corollaire, le déclin des cultures locales et rurales. En même temps, le courant romantique avait le vent en poupe en Allemagne et chacun se souviendra de son goût pour la culture, les récits et la musique populaires, son « retour à la nature » (*zurück zur Natur*), sa nostalgie pour le monde des « bons sauvages » à la Jean-Jacques Rousseau et l’exaltation de « l’esprit du peuple » ou « génie du peuple » (*Volksgeist*)<sup>11</sup>. Tous ces éléments sont présents dans l’air du temps, d’une manière ou d’une autre. C’est à cette époque que les frères Grimm publient leurs recueils de contes et légendes populaires, les fameux « contes de Grimm »<sup>12</sup>. Sans vouloir tracer une ligne de filiation directe entre ces tendances et Hermann Gunkel, il faut bien reconnaître plus d’une analogie entre sa recherche et ces traits particuliers du mouvement romantique.

Gunkel cherche donc à remonter plus loin que les textes écrits pour retrouver les traits typiques des traditions orales populaires. Le livre de la Genèse, en particulier les récits patriarcaux, se prêtent le mieux à ce type de recherche. Ajoutons que Gunkel est un esprit curieux, innovateur, et qu’il connaît bien la littérature allemande pour l’avoir étudiée de manière approfondie. Sa sensibilité littéraire est souvent affirmée, comme par exemple dans cet adage : « L’exégèse est plus un art qu’une science ». Il traitait d’ailleurs assez souvent ses collègues de « doctes Philistins ». Dans son travail, il s’inspire surtout des « lois épiques » d’Axel Olrik<sup>13</sup>.

De la recherche de Gunkel sur les traditions orales, il me semble qu’il faille retenir surtout trois choses.

<sup>11</sup> Thème cher à Johann Gottfried von Herder dans son ouvrage intitulé *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*.

<sup>12</sup> Jakob (Hanau 1785 – Berlin 1863) et son frère Wilhelm (Hanau 1786 – Berlin 1859). Les contes furent publiés en deux volumes en 1812 et 1815. Un volume de notes et de variantes compléta l’œuvre en 1822.

<sup>13</sup> Voir Olrik 1909, 1-12.

(1) Tout d'abord, il analyse les traits propres des récits bibliques qui lui font penser à des récits d'origine orale. Citons, entre autres, la simplicité de l'intrigue « unilinéaire », le fait qu'il n'y ait jamais plus de deux personnages actifs dans une scène, l'importance des dialogues, un style friand de formules et de répétitions, l'absence de description, qu'elles soient physiques ou psychologiques, parce que l'action prévaut sur l'introspection. Les traits de caractères apparaissent dans le comportement, mais ne sont pas décrits comme tels.

(2) En second lieu, Hermann Gunkel insiste sur les différences entre les récits de la Genèse et les œuvres historiques. Son but est surtout de libérer la recherche des questions sur l'historicité des récits bibliques. Pour Gunkel, les récits de la Genèse n'appartiennent pas au genre historique, en particulier parce qu'ils s'occupent d'affaires privées et non publiques. En outre, leur but n'est pas d'informer, mais de plaire, d'édifier, d'émouvoir.

(3) Enfin, en troisième lieu, Gunkel développe une méthode de recherche qui marquera l'exégèse des récits bibliques pour quelques générations. Je pense surtout au « genre littéraire » (*Gattung*). Il n'est certes pas le premier à affirmer que la signification ou la « vérité » d'un texte, pour employer un terme peut-être un peu trop lourd de signification, dépend manifestement de son « genre littéraire ». La signification d'une légende n'est pas la même que celle d'une chronique historique. Les trois caractéristiques d'un « genre littéraire » sont les suivantes : (a) un genre littéraire peut être identifié si l'on retrouve une même série de formules, en d'autres termes une phraséologie semblable, sinon identique. (b) Un genre littéraire a aussi un même « *Sitz im Leben* », un même contexte de vie, institutionnel ou familial, officiel ou privé. Cette notion de *Sitz im Leben* a fait florès pendant plusieurs décennies dans l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est un terme ambigu et qui s'est prêté à plusieurs interprétations. En quelques mots simples, Gunkel estime que la plupart des textes de la Bible sont nés et ont été transmis de génération en génération dans des milieux bien précis. Les récits patriarchaux, par exemple, proviennent des traditions familiales de clans semi-nomades. Le but de nombreux récits est « étiologique », ce qui veut dire qu'ils expliquent l'origine d'un nom, d'un clan, d'un lieu-dit, d'un sanctuaire ou d'un rite particulier. D'autres textes comme les psaumes proviennent de cérémonies du culte. La notion sera utilisée à plus ou moins bon escient par la plupart des exégètes, comme je l'ai dit. Nous verrons que tout cela a été remis en question récemment. (c) Enfin, Gunkel ajoute une troisième caractéristique bien difficile à définir, mais qui est typique du romantisme : un genre littéraire se distingue par une « atmosphère » propre (*Stimmung*). « Atmosphère » veut certainement dire beaucoup de choses, mais il fallait sans doute la sensibilité littéraire d'un Gunkel pour pouvoir faire appel à un tel critère typique de son époque.

Le problème principal posé par la méthode de Gunkel est simple : il étudie des textes écrits et ne peut parler de traditions orales que par déduction. Comme l'ont noté plusieurs spécialistes de la question, la notion de tradition orale disparaîtra presque complètement de la recherche pour cette simple raison : nous savons peu de choses de ces traditions dans l'Antiquité et nous avons peu de moyens de pouvoir vérifier l'exactitude de nos hypothèses dans ce domaine.

Il me faut toutefois signaler un effet inattendu de la méthode de Gunkel sur les recherches bibliques, et c'est dans le domaine de l'histoire. En effet, un grand nombre d'études menées au XIX<sup>e</sup> siècle avait conduit les spécialistes à dater les textes du Pentateuque d'une époque tardive. Les textes les plus anciens remontaient tout au plus à l'époque de la monarchie unie, à l'époque de David et de Salomon. D'autres textes du Pentateuque avaient été écrits peu avant ou après l'exil. Gunkel lui-même avait insisté sur le caractère non historique ou a-historique des récits de la Genèse.

Mais le paradoxe veut que la méthode de Gunkel, qui permettait de remonter plus haut que les textes écrits, ait été utilisée pour tenter de faire le lien entre les textes plus ou moins récents et les événements d'un lointain passé. La tradition orale fournissait ainsi le ou les maillon(s) manquant(s) entre le monde évoqué par les récits, l'époque patriarcale, par exemple, et la mise par écrit de ces récits à une époque très distante dans le temps. Martin Noth et Roland de Vaux sont deux exemples parmi bien d'autres de cet effort de recouvrer un arrière-fond historique derrière les récits de la Genèse et du reste du Pentateuque<sup>14</sup>. Ces deux auteurs étaient par ailleurs bien conscients des difficultés de l'entreprise. Martin Noth ne remonte pas plus haut que l'époque des Juges et Roland de Vaux avoue qu'il n'est possible d'obtenir que des résultats probables et limités<sup>15</sup>. Ce genre d'exercice est largement remis en question aujourd'hui<sup>16</sup>.

Citons en finale John Bright qui, dans le même esprit, s'est appuyé sur les traditions orales d'Amérique du Nord du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles pour tenter de prouver que les traditions sur le passé du peuple d'Israël pouvaient avoir préservé la mémoire d'événements anciens. Cet argument se trouve dans un bref ouvrage où il critique son collègue allemand Martin Noth qui avait un point de vue différent sur les récits de la Genèse<sup>17</sup>. Martin Noth répondit que le problème n'est pas de savoir comment utiliser les preuves externes, mais de savoir s'il en existe<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Noth 1950 ; de Vaux 1971-1973.

<sup>15</sup> De Vaux 1971-1973, I 8.

<sup>16</sup> Il existe toujours des exceptions, par exemple, ce titre très significatif de Wahl 1997, *Die Jakobserzählungen. Studien zur ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftlung und Historizität*. Voir aussi les travaux de Polak 1999 ; 2003 ; 2011 ; 2015.

<sup>17</sup> Bright 1956.

<sup>18</sup> Noth 1960, 271 n. 1. Le problème concret est celui de l'époque patriarcale que Martin Noth ne distinguait guère de l'époque des Juges.

### 3.2. Tradition orale dans le monde du droit

Ajoutons une note importante sur le monde des lois. Dans ce domaine, à la même époque, il faut citer le nom de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) dont les études sur l'origine des lois a plus d'un point commun avec la recherche d'Hermann Gunkel. Von Savigny, en effet, voit l'origine du droit moins dans des formulations et encore moins dans des codes de lois, que dans des « actes symboliques » habituels au sein des populations<sup>19</sup>. Il considère que le droit provient du sentiment, de la nature et de l'esprit de chaque peuple. C'est là qu'il faut chercher l'origine de la « loi positive » et il faut donc parler du « droit du peuple » (*Volksrecht*), ce qui n'est pas sans rappeler « l'esprit du peuple », ou le *Volksgeist*, dont parlait Jean-Jacques Rousseau avec les Romantiques<sup>20</sup>. Influencé par l'« École historique », il élabora une théorie du droit non positif, celui qui est présent et actif dans la vie de chaque jour et qu'il n'appartient pas à l'État de codifier, comme le *ius commune*, le droit coutumier, encore en vigueur dans l'Allemagne de son époque (*Das gemeine Recht*).

Friedrich Carl von Savigny avait un autre point commun avec les recherches de Gunkel, et c'est son rapport avec les frères Grimm, surtout dans le domaine de la linguistique et de l'étude de la langue allemande. Il comparait l'évolution du droit à l'évolution de la langue, par exemple l'évolution de la langue allemande dont Jakob Grimm était l'un des grands promoteurs<sup>21</sup>.

Dans le monde de l'exégèse biblique, c'est dans les travaux d'Albrecht Alt que l'on retrouve des idées semblables sur l'origine orale du droit<sup>22</sup>. En effet, Alt fait appel à un modèle islandais pour montrer qu'un code de lois peut être emmagasiné dans la mémoire d'un peuple et transmis oralement avant d'être mis par écrit. En Islande, la communauté se rassemblait chaque été à Althing et un membre de la communauté était chargé de proclamer, de mémoire, le droit qui avait été apporté de Norvège en 930. Alt note quelques différences entre l'Islande et l'ancien Israël, mais il suppose de toute manière que le droit était vécu dans une société où l'écriture n'était pas nécessairement l'apanage de la majorité. Alt introduit la fameuse distinction entre « lois casuistiques », lois civiles et non religieuses, d'origine cananéenne et provenant des cours de justice locales, des lois qui ne requièrent pas la présence de juges ou de prêtres nommés pour cette fonction, et le « droit apodictique », présent dans le décalogue et Deutéronome 27, qui est d'origine

<sup>19</sup> Sur cet auteur, voir Jackson 1996, 58-61, en particulier 59. Je remercie personnellement Bernard Jackson pour avoir attiré mon attention sur cet aspect des choses souvent négligé.

<sup>20</sup> Voir von Savigny 1840-1849, 12.

<sup>21</sup> Voir Jackson 1996, 60-61.

<sup>22</sup> Alt 1934.

religieuse et provient d'une tradition authentiquement israélite. Celui-ci était récité tous les sept ans, dans le sanctuaire local, lors de la célébration de la fête des tentes (*Sukkôt*), qui correspondait à la fête du Nouvel An (cf. Dt 31,10). Sigmund Mowinckel reprendra cette idée, mais parlera d'une fête annuelle (voir *infra*). Gerhard von Rad, qui situe cette fête du renouvellement de l'alliance à Sichem (cf. Jos 24), y cherche l'origine des traditions du Sinai<sup>23</sup>. Martin Noth en fera la fête de son amphictyonie au sanctuaire central des douze tribus<sup>24</sup>.

Il est assez clair qu'Albrecht Alt, suivi par ses disciples, a trouvé dans l'assemblée islandaise de Althing un modèle pour penser à des cérémonies cultuelles et juridiques semblables en Israël. Le recours à un modèle islandais nous amène tout naturellement à notre paragraphe suivant sur l'école scandinave<sup>25</sup>.

#### **4. L'école scandinave : Henrik Samuel Nyberg (1889-1974), Ivan Engnell (1906-1964), Eduard Nielsen (1923-)**

Gunkel doit lui-même beaucoup aux recherches des spécialistes scandinaves sur les mentalités et les cultures populaires. Il est redévable, entre autres, à l'anthropologue danois Vilhelm Grønbech<sup>26</sup>, un pionnier dans l'étude comparative des « sociétés primitives » qui insiste sur la nécessité de connaître la psychologie des peuples pour pouvoir mieux les comprendre.

##### *4.1. Le monde des récits*

L'intérêt de la Scandinavie pour les traditions populaires est également bien connu. Il suffira, je pense, de citer le nom de Hans Christian Andersen et de ses contes. Citons également le folkloriste finlandais Antii Amatus Aarne, dont l'œuvre a été prolongée par son collègue des États-Unis, Stith Thompson, dans une œuvre monumentale en quatre volumes<sup>27</sup>. Le même Stith Thompson a écrit de nombreux ouvrages sur les légendes populaires, les *folktales*<sup>28</sup>.

De grandes romancières scandinaves se sont aussi intéressées aux traditions populaires. Il faudrait au moins citer *Kristin Lavrandsdatter* (1920-1922) de Sigrid Undset (Norvège, 1882-1949), *Le Merveilleux Voyage de Nils Holgersson à travers la Suède* (*Nils Holgerssons underbara resa genom*

<sup>23</sup> Von Rad 1938.

<sup>24</sup> Noth 1966.

<sup>25</sup> Pour un résumé de cet aspect des théories d'Alt, voir Jackson 2006, 46-47.

<sup>26</sup> Grønbech 1909-1912.

<sup>27</sup> Thompson 1932-1936.

<sup>28</sup> Thompson 1968 ; 1928 ; 1946.

*Sverige*, 1906-1907) de Selma Lagerlöf (Suède, 1858-1940), et les *Sept contes gothiques* (1934) de Karen Blixen (Danemark, 1885-1962). Il n'est donc pas étonnant que plusieurs exégètes scandinaves aient cherché dans les textes bibliques les traces de la culture populaire et des traditions orales.

Dans le monde des études bibliques<sup>29</sup>, Henrik Samuel Nyberg et Harris Birkeland, par exemple, insistent, avec Sigmund Mowinckel, sur l'origine et la transmission orales de nombreux passages des livres prophétiques. Nyberg et Birkeland vont même jusqu'à affirmer que les collections d'oracles sont également d'origine orale<sup>30</sup>. Cette opinion n'est plus guère partagée aujourd'hui.

Principal représentant de l'école d'Uppsala, Ivan Engnell, considère, lui aussi, que le Pentateuque est une œuvre dont il faut chercher l'origine dans des compositions orales. Il n'est pas possible de reconstruire ce processus dans tous les détails, mais il attribue à la culture orale une série de caractéristiques des textes bibliques, comme la présence de doublets et de variantes, certains schémas récurrents de structure poétique, et l'usage de termes parallèles dans la syntaxe. Il constate aussi que les récits obéissent aux lois épiques d'Axel Olrik, celles que Gunkel avait employées pour analyser les récits de la Genèse.

Ivan Engnell n'a pu terminer son œuvre en raison d'une mort prématurée. Il avait toutefois cherché à montrer que les traditions narratives de l'Ancien Testament sont formées de deux grands blocs, transmis dans deux milieux différents. Le premier est constitué des quatre premiers livres du Pentateuque, Genèse, Exode, Lévitique et Nombres. Le second comprend le Deutéronome et s'étend jusqu'au second livre des Rois. Ces traditions ont été transmises oralement jusqu'à l'époque exilique et c'est seulement à ce moment qu'elles ont été mises par écrit, par des cercles de scribes sacerdotaux dans le premier cas et par des scribes proches de l'école deutéronomiste (laïques, appartenant à la cour royale) dans le second cas. Nous retrouvons des idées semblables chez Erhard Blum<sup>31</sup>. Martin Noth émet lui aussi l'hypothèse d'une « histoire deutéronomiste » dont le Deutéronome forme la préface<sup>32</sup>.

Il faut encore citer une idée importante d'Ivan Engnell parce qu'elle est encore l'objet de vives discussions aujourd'hui : le but de sa méthode est d'isoler les « petites unités » à l'intérieur de larges complexes. Ce sont ces petites unités qui sont à l'origine des ensembles narratifs que nous connaissons. C'est le cas, par exemple, d'Exode 1-15, qui aurait attiré, par

<sup>29</sup> Pour un bon résumé de la question, voir Laato 2015, 351-356. L'œuvre principale d'Engnell est celle de 1945. Voir aussi Nielsen 1954. Pour une mise au point, voir Barstad 2013, 8-21.

<sup>30</sup> Cf. Nyberg 1935 ; Birkeland 1938.

<sup>31</sup> Blum 1990.

<sup>32</sup> Noth 1943, 43-266. Pour un point de vue récent sur la question, voir Römer 2006.

la suite, les traditions sur le séjour dans le désert et celles sur la théophanie du Sinaï<sup>33</sup>.

Les idées d'Ivan Engnell et de ses collègues ont connu une diffusion relativement limitée en raison de la langue. Seules quelques œuvres ont été traduites en anglais. Par ailleurs, les recherches anthropologiques et ethnographiques actuelles dans le domaine de la tradition orale n'ont pas toujours confirmé les intuitions de l'école d'Uppsala<sup>34</sup>.

#### 4.2. *Le monde du droit et l'école scandinave réaliste*<sup>35</sup>

Il existe une série de théories dans les études sur le droit dans le monde scandinave qui vont dans le même sens que celles que nous venons de découvrir dans les études sur les récits dans les traditions populaires. Il s'agit de l'« École réaliste » dans le domaine du droit. Les noms les plus importants sont ceux des Suédois Axel Hägerström (1868-1939)<sup>36</sup> et Karl Olivecrona (1897-1980)<sup>37</sup>, et du Danois Alf Ross (1899-1979)<sup>38</sup>.

Pour cette école, le droit trouve son origine dans les faits, dans le comportement et il appartient à ce monde plutôt qu'à celui de normes abstraites que certains considèrent d'ailleurs comme universelles. En termes très simples, le droit naît de la *praxis*, d'un « faire ». Le droit provient plus concrètement d'un sentiment général et diffus dans une population donnée à propos du comportement à adopter. Le rôle du langage est primordial dans l'origine de ces « sentiments ». C'est surtout Axel Hägerström qui insiste sur ce point : les mots ou les formules peuvent créer une sorte de « lien magique » entre personnes. Les mots produisent donc un effet psychologique qui engendre le sens de l'obligation<sup>39</sup>.

Tout ceci n'est pas sans rappeler quelques idées du Norvégien Sigmund Mowinckel (1884-1965) sur le décalogue<sup>40</sup>. C'est l'objet de sa recherche qui est significatif. Il veut, en effet, déterminer le lieu d'origine du décalogue dans « la vie réelle ». Le droit a une origine concrète, pratique, et cela vaut aussi pour le décalogue, malgré son caractère très générique. Pour Sigmund Mowinckel, l'on s'en souvient, ce lieu est le culte, plus concrètement la fête du Nouvel An, célébrée chaque année à Jérusalem où la

<sup>33</sup> Idée remise en honneur il y a quelques décennies surtout par Rendtorff 1977 et remise en question vigoureusement par Baden 2009 ; 2012. Voir aussi Van Seters 2006.

<sup>34</sup> Pour les études néotestamentaires, voir, entre autres, Byrskog 2000.

<sup>35</sup> Je remercie à nouveau Bernard Jackson qui a attiré mon attention sur cette école. Pour plus de détails, voir Jackson 1996, 129-149.

<sup>36</sup> Voir, entre autres, Hägerström 1953.

<sup>37</sup> Voir Olivecrona 1939.

<sup>38</sup> Voir, par exemple, Ross 1958 et 1968.

<sup>39</sup> Voir Jackson 1996, 132.

<sup>40</sup> Sigmund Mowinckel 1927.

communauté renouvelait l'intronisation de Yhwh comme roi et son alliance avec lui. Ici aussi, il y a certainement une analogie entre les recherches scandinaves sur l'origine du droit et celles de l'exégète norvégien sur le décalogue. La théorie est aujourd'hui abandonnée, mais il valait la peine, je pense, de la citer<sup>41</sup>.

## 5. Albert Bates Lord (1912-1991)<sup>42</sup>

Il n'est pas possible de parler de tradition orale sans citer Albert Bates Lord et son célèbre ouvrage *The Singer of Tales* (1960)<sup>43</sup>. Milman Parry (1902-1935) et Lord sont deux noms associés à la fois aux études homériques et à des recherches sur les traditions orales dans le monde slave.

### 5.1. *Les chanteurs de légendes des Balkans*

Albert B. Lord était lui-même professeur de littérature slave et de littérature comparée à l'université de Harvard (Cambridge, MA). Reprenant les travaux de ses prédécesseurs, Lord a développé une théorie de la tradition orale qui a eu un très grand impact sur les études homériques et les études bibliques. Le point de départ est empirique. Milman Parry et Lord firent plusieurs séjours en ce qui s'appelait alors la Yougoslavie, en Serbie et en Bosnie, et en Bulgarie, pour enregistrer une série de chants récités en des circonstances particulières, comme les fêtes locales ou les mariages, par des conteurs qui avaient une caractéristique commune, celle d'être illettrés. Ils étaient capables de réciter des chants parfois très longs, mais ne savaient ni lire ni écrire. Les enregistrements eurent lieu entre les deux guerres mondiales et peu après la deuxième guerre mondiale. Les résultats sont décrits par Lord dans son ouvrage *The Singer of Tales* que l'on pourrait traduire par *Le troubadour* ou *Le trouvère* ou encore *Le conteur de légendes*. Ces enregistrements ont permis de constater plusieurs choses intéressantes.

(1) En premier lieu, les poèmes récités sont basés sur la répétition de formules qui peuvent aller jusqu'à composer près de 90 % des poèmes. Les conteurs les plus doués sont ceux qui ont été capables d'enregistrer et d'utiliser un plus grand nombre de ces formules.

(2) Les formules elles-mêmes sont assemblées selon des thèmes récurrents. Les spécialistes d'Homère parlent à ce propos de « scènes typiques ». Parry et Lord emploient le terme plus neutre de « thèmes ». Les envois en

<sup>41</sup> Il existe une abondante bibliographie sur le décalogue. Voir, par exemple, Coogan 2014.

<sup>42</sup> Pour un jugement d'ensemble sur l'œuvre de Lord, assez négatif par ailleurs, voir Miller 2015.

<sup>43</sup> Voir aussi Lord 1991.

mission, les scènes de combat, les expéditions de secours ou les enlèvements, les retours du champ de bataille, les banquets ou les mariages suivent la plupart du temps des schémas analogues.

(3) Les poèmes les plus longs sont faits de séquences basées sur ces thèmes et liés, pour la plupart, à un même héros ou à une même série d'événements.

Les conclusions les plus importantes de ces travaux sont elles aussi au nombre de trois. (1) Il est inutile de chercher l'auteur de ces ballades ou de ces récits épiques. La transmission des chants traditionnels se fait de père en fils ou d'un conteur à l'autre, d'une génération à l'autre. (2) Il est inutile de chercher un original. Chaque interprétation (en anglais « *performance* ») est un nouvel original. Les conteurs n'apprennent jamais par cœur, ils ne mémorisent pas les poèmes<sup>44</sup>. Ils connaissent les formules, les thèmes et les enchaînements de thèmes, et ils s'adaptent chaque fois au public ou aux circonstances, comme par exemple au temps à leur disposition ou à la réaction du public plus ou moins intéressé. (3) Il ne peut y avoir deux récits complètement identiques. Chaque interprétation est unique.

Tout ceci remet en question certaines théories qui voulaient que les traditions orales aient été transmises fidèlement de génération en génération, presque identiquement. Cette théorie a été longtemps en vogue, en particulier dans les études sur le Nouveau Testament, parce qu'elle permettait de remonter, en-deçà des écrits du Nouveau Testament, jusqu'à la prédication orale de Jésus de Nazareth<sup>45</sup>. Cette théorie se révèle donc fragile s'il faut s'en référer aux travaux de Lord et d'autres.

Un autre point, parfois négligé, des théories de Parry et Lord mérite d'être signalé. Il s'agit des incohérences qui peuvent être relevées à l'intérieur d'un même poème récité par le même conteur<sup>46</sup>. Selon Lord, les incohérences sont dues au fait que l'unité première est l'épisode. L'exemple qu'il cite est éclairant puisque la même incohérence a été relevée chez le même conteur et dans le même chant à plusieurs années de distance, le premier enregistrement ayant eu lieu avant la deuxième guerre mondiale et le second juste après celle-ci. Dans ce chant, le même guerrier reçoit deux fois une armure. La première fois, sa mère doit emprunter un cheval et une armure à un oncle parce que le héros est lui-même trop pauvre pour se les procurer. Dans une autre scène, ce héros est reconnu parce qu'il porte l'armure de son adversaire dont il vient de triompher. Il devrait donc porter une double armure,

<sup>44</sup> Il existe des exceptions, toutefois. Voir Miller 2015, 179-180. La mémorisation peut jouer un rôle important dans certaines cultures.

<sup>45</sup> Sur ce point, voir l'ouvrage de Byrskog 2000. Voir aussi, entre autres, Gerhardsson 1961.

<sup>46</sup> Voir Lord 1964, 94-95, 176-185 ; voir aussi *idem* 1938.

mais le conteur ne s'en aperçoit pas. Chaque épisode a sa cohérence, parfois aux dépens de la logique de l'ensemble, sans que cela ne gêne apparemment, ni le conteur, ni son public.

Les exégètes penseront immédiatement à toute une série de contradictions du même type dans les récits bibliques, même après leur mise par écrit. Par exemple, dans les épisodes de l'épouse mise en danger (ou du mari qui met en danger son épouse), l'épouse est toujours belle et avenante, quel que soit son âge selon les autres récits du même cycle (Gn 12,10-20 ; 20,1-18 ; 26,1-11). Ismaël doit être un nouveau-né dans le récit de Gn 21,8-20, tout comme Jacob n'est plus un enfant obéissant à sa mère (Gn 27) lorsqu'il part seul pour un voyage de plusieurs semaines (Gn 28,10) et qu'il rencontre sa future épouse près du puits (Gn 29,1-14). Le bétail des Egyptiens est exterminé à chaque plaie importante et ressuscite pour la suivante (cf. Ex 9,6 ; 9,19-21.25 ; 10,25 ; 12,29 ; et il y a de nouveau des chevaux en 14,7-9). Les morts se comptent par centaines ou par milliers à chaque rébellion dans le désert, mais le peuple continue imperturbablement sa marche. Il y a suffisamment de rebelles et de victimes pour chaque épisode<sup>47</sup>. Jérusalem est assiégée ou saccagée à bien des reprises, plusieurs rois doivent payer un tribut, mais le trésor du temple arrive toujours à point nommé pour satisfaire l'assaillant ou l'envahisseur<sup>48</sup>. Il serait facile d'allonger la liste.

Sur deux points, la théorie de Lord a été contestée. (1) Il n'est pas exact que la mise par écrit des traditions orales signe l'arrêt de mort des traditions orales. Les traditions orales continuent à exister et même à prospérer, surtout dans les sociétés antiques où l'écriture était l'apanage d'une élite minoritaire. (2) L'étude des traditions orales et de leur fonctionnement a sans doute induit Lord à négliger le travail de mise par écrit. Il est difficile de penser que l'Iliade et l'Odyssée soient de simples transcriptions de traditions orales. L'unité de style et le travail de composition de l'ensemble, très soigné, peuvent difficilement être l'œuvre d'une collectivité anonyme.

## 5.2. *Quelques exemples d'œuvres épiques et la question des compositeurs*

Ce qui vaut pour les œuvres d'Homère n'est pas sans analogie ailleurs. N'oublions pas que la première version complète de l'épopée de Gilgamesh rassemble en une seule œuvre une série de récits distincts et qu'apparaît au cours de cette évolution le nom de Sin-liqe-unnninni, lié à la version classique

<sup>47</sup> Cf. Ex 12,28.39 ; Nb 11,1.33 ; 14,45 ; 16,32-34 ; 17,14 ; 21,6 ; 25,9.

<sup>48</sup> Ce trésor du temple est mentionné à plusieurs reprises : Jos 6,19.24 ; 1 R 7,51 ; 14,26 ; 15,18 ; 2 R 12,19 ; 14,14 ; 16,8 ; 18,15 ; 24,13. Cf. 2 R 20,13, où Ézéchias qui vient de payer un énorme tribut à Sennachérib (2 R 18,14-16) peut quand même montrer les trésors de son palais aux messagers de Mérodaq-Baladan.

en akkadien, entre 1300 et 1000 avant notre ère<sup>49</sup>. Il est sans doute difficile de définir le rôle exact de ce personnage – scribe, compilateur, compositeur, ou éditeur ? – mais il n'a certainement pas inventé l'épopée que nous connaissons. Son apport personnel a toutefois dû être suffisamment important pour qu'il puisse inscrire son nom sur la première tablette, fait plutôt exceptionnel à l'époque<sup>50</sup>.

À Ugarit, c'est le nom du scribe Ili-Milku qui est lié aux grands mythes. Ici aussi, il n'est pas facile de définir son rôle exact<sup>51</sup>. Il est toutefois intéressant de noter que des œuvres d'une certaine ampleur et dont la composition est relativement homogène peuvent être attribuées, d'une manière ou d'une autre, à une personnalité connue.

La grande épopée indienne, Ramayana, œuvre gigantesque de 24 000 vers, est, elle aussi, traditionnellement attribuée à un seul auteur, appelé Valmiki, même si l'œuvre la plus ancienne est à chercher, selon les spécialistes, dans les livres deux à six. Il ne s'agit donc pas non plus de la simple transcription de compositions orales. La version de Valmiki, en sanskrit, remonte au Ve siècle avant notre ère, et les spécialistes de cette épopée ont pu compter plus de trois cents variantes dans tout le sud-est asiatique<sup>52</sup>. Ces variantes orales sont innombrables et coexistent donc avec les diverses versions écrites. Plus de deux mille ans après Valmiki, Tulsidas, en 1576, sous l'empereur moghol Akbar (1542-1605), traduit et réécrit l'épopée en langue *awadhi*, en introduisant plusieurs modifications importantes. Il transforme entre autres le héros du récit, Rama, un guerrier de noble famille, en un dieu. C'est sous cette forme que l'épopée est devenue populaire dans le nord de l'Inde, à l'égal d'Homère dans le monde grec ou de la Bible dans le monde juif et chrétien. Nous aurions ici un bel exemple de réécriture, analogue à celui de la *rewritten Bible*<sup>53</sup>.

Toujours est-il que, dans tous ces cas, les œuvres citées sont beaucoup plus unifiées par le ton et le style tout comme dans la composition littéraire que, disons, le livre de l'Exode ou les livres des Rois. C'est à propos d'œuvres cohérentes par le fond et par le style qu'apparaissent des « noms » de scribes, de transcripteurs ou de compositeurs. La plupart des livres bibliques, par contre, sont anonymes et il faut bien reconnaître que ce sont les exégètes modernes qui ont forgé les noms de Deutéronome, de Yahwiste, de Sacerdotal, parmi d'autres. Il faut attendre l'époque hellénistique pour voir une première œuvre « signée ». Il s'agit du livre du Siracide, écrit vers 190-180

<sup>49</sup> Voir, entre autres, l'ouvrage classique de Tigay 1982. Pour une vue plus récente sur le sujet, voir l'ouvrage de George cité dans la note suivante. Voir aussi Fleming & Milstein 2014.

<sup>50</sup> George 2003, 27.

<sup>51</sup> Wyatt 1998.

<sup>52</sup> Bulcke 2010.

<sup>53</sup> Sur ce concept, voir Zsengellér 2014.

avant notre ère (Si 50,27). Entre-temps, c'est un autre principe qui est en vigueur, par analogie avec le monde grec :

The epic story-teller is telling a traditional story. The primary impulse that moves him is not a historical one, nor a creative one; it is *re*-creative. He is retelling a story, and therefore his primary allegiance is not to fact, not to truth, not to entertainment, but to the *mythos* itself – the story as preserved in the tradition which the epic story-teller is re-creating. The word *mythos* meant precisely this in ancient Greece<sup>54</sup>.

Les écrivains bibliques se font également, la plupart du temps, les porte-paroles d'une tradition commune et c'est la raison pour laquelle ils ne signent pas leurs œuvres. Ces œuvres ne sont pas les leurs, elles sont pour ainsi dire « propriété commune ». Ils n'ont pas de noms propres, ils n'ont que des « noms communs ».

### 5.3. Milman Parry, Albert Bates Lord et Frank Moore Cross Jr. (1921-2012)

C'est aux États-Unis que les travaux de Parry et Lord ont eu le plus grand impact sur les études bibliques, plus concrètement sur celles de Frank Moore Cross Jr. (1921-2012) et de son école<sup>55</sup>. En quelques mots, F. M. Cross veut retrouver, derrière les textes du Pentateuque, une antique littérature épique d'Israël. Pour ce faire, il s'appuie, d'une part, sur les techniques propres aux compositions orales mises en évidence par Parry et Lord, entre autres le langage poétique et l'usage fréquent de formules<sup>56</sup>, et, d'autre part, sur les textes d'Ugarit découverts quelques années auparavant et qui ont plus d'un point de contact avec la littérature biblique. Il cherche donc à reconstruire une ancienne épopée d'Israël, semblable aux mythes d'Ugarit et qui, par la suite, a été retranscrite dans les textes en prose que nous connaissons<sup>57</sup>.

Les problèmes sont nombreux et les auteurs n'ont pas manqué de le souligner. Une première difficulté est assez évidente : pourquoi avons-nous, dans la Bible, des récits en prose et non plus en vers, si l'épopée, que ce soit celle d'Ugarit ou d'Homère, est toujours en vers ? Il n'y a plus que quelques fragments poétiques dans le Pentateuque, par exemple, et ils ne sont guère essentiels. Par ailleurs, il est très difficile d'aboutir à des conclusions solides en travaillant uniquement par analogie. Enfin, c'est le terme « épique » qui a fait difficulté. Peut-on parler d'épopée et de littérature héroïque dans le monde biblique ? Y a-t-il rien de semblable à l'épopée

<sup>54</sup> Scholes & Kellogg 1966, 12.

<sup>55</sup> Sur ce point, voir, entre autres, Van Seters 2015, 30-35, 52.

<sup>56</sup> Voir, parmi bien d'autres, Culley 1967 ; 1976.

<sup>57</sup> Cross 1973 ; Hendel 1987.

de Gilgamesh, à l’Iliade, l’Odyssée et l’Énéide dans la littérature de l’ancien Israël<sup>58</sup> ?

Sigmund Mowinckel, dans le monde scandinave, posait déjà la question en 1935<sup>59</sup>. Il répondait évidemment par l'affirmative, disant qu'Israël avait uni une série de récits sur les exploits de ses ancêtres et de leur Dieu avec d'anciens mythes cosmogoniques, sur le modèle des écrits du Proche-Orient ancien. Tout ceci a été largement discuté à partir des années 1970. Toutefois, et c'est assez normal, quelques auteurs continuent à parler de littérature épique et héroïque dans les études vétérotentamentaires<sup>60</sup>.

## 6. Patricia G. Kirkpatrick (1988) et Susan Niditch (1996)

Je voudrais terminer en disant deux mots à propos d'ouvrages publiés il y a une trentaine d'années. Patricia G. Kirpatrick fait le point de manière intelligente sur le problème du folklore dans les études vétérotentamentaires<sup>61</sup>. En reprenant les résultats des travaux d'éminents spécialistes comme John Foley<sup>62</sup> et surtout l'anthropologue Ruth Finnegan<sup>63</sup>, elle montre que les deux piliers de la méthode de Gunkel, le genre littéraire et le *Sitz im Leben*, ne sont pas fixes, mais bien flexibles. En d'autres termes, les genres littéraires peuvent varier au cours des temps et en fonction des lieux. De même, ils ne sont pas attachés aux mêmes situations et milieux de vie ou culturels (*Sitz im Leben*). L'ironie, la satire et l'imitation, par exemple, font sortir les genres littéraires de leur milieu d'origine pour les transporter dans des régions nouvelles.

Susan Niditch, de son côté, a consacré plusieurs ouvrages à l'étude du folklore et de la tradition orale<sup>64</sup>. Son apport principal a été de rapprocher tradition orale et monde de l'écriture. Le modèle évolutif, hérité du romantisme et de Hermann Gunkel, partait des formes simples et candides de la tradition orale pour arriver, en fin de parcours, aux créations sophistiquées du monde de l'écriture. Susan Niditch a eu le mérite de renverser cette barrière entre les deux mondes. Il existe des traditions orales très complexes comme des écrits d'une grande simplicité. Il y a continuité et non rupture entre le monde de l'oral et le monde de l'écrit. La simplicité n'est pas le monopole de l'oralité et la complexité celui de l'écriture. Les évolutions

<sup>58</sup> Voir surtout les réflexions de Talmon 1979, 352-356 ; 1991 ; Conroy 1980 ; Alter 1981 ; Niditch 2005 ; 2010.

<sup>59</sup> Mowinckel 1935 ; voir aussi, dans le même sens, un autre représentant de l'école d'Uppsala, Bruno 1935 ; ou encore l'ouvrage assez influent de Cassuto 1975.

<sup>60</sup> Cf., par exemple, Levin 2004 ; Smith 2014.

<sup>61</sup> Kirkpatrick 1988.

<sup>62</sup> Voir, entre autres, Foley 1988 ; 1990 ; 1995.

<sup>63</sup> Voir, entre autres, Finnegan 1970 ; 1973 ; 1974 ; 1977 ; 1982 ; 1988 ; 1992 ; 2012 ; 2014.

<sup>64</sup> Niditch 1990 ; 1993 ; 1996.

sont tout aussi variées que surprenantes. Les deux mondes coexistent, en effet, et s'influencent mutuellement. Il vaut mieux donc parler, selon les cas, de traits ou de schèmes oraux présents dans les écrits<sup>65</sup>.

## 7. Conclusion

S'il m'était permis de terminer par une image, il me semble que parler de tradition orale en ce qui concerne les textes anciens, que ce soit *Gilgamesh*, l'*Iliade*, l'*Odyssée* ou la Bible, revient à parler de la face cachée de la lune. Tout le monde sait qu'elle existe, tout comme il faut supposer que la tradition orale est la face cachée de bien de nos écrits antiques. Mais cette face cachée reste, la plupart du temps, hors de notre portée et il faut des moyens exceptionnels pour pouvoir la rejoindre<sup>66</sup>. Toutefois, cette face cachée de la lune, probablement parce qu'elle est cachée, ne cesse de susciter la curiosité et de fasciner les chercheurs.

## Bibliographie

- Alt A. 1934. *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, Leipzig.
- Alter R. 1981. Sacred History and Prose Fiction, dans R. E. Friedman (éd.), *The Creation of Sacred Literature : Composition and Redaction of the Biblical Text*, Berkeley, CA, 7-24.
- Baden J. S. 2009. *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, FAT 68, Tübingen.
- 2012. *The Composition of the Pentateuch : Renewing the Documentary Hypothesis*, Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven, CT.
- Barstad H. M. 2013. Eduard Nielsen's Oral Tradition Sixty Years After, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27, 8-21.
- Bernier J. 2008. Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc, *Revue des Sciences Religieuses* 82, 199-223.
- Birkeland H. 1938. *Zum hebräischen Traditionswesen : die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments*, Oslo.
- Blum E. 1990. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin.
- Bright J. 1956 (1960). *Early Israel in Recent History Writing : A Study in Method*, Londres.
- Bruno A. 1935. *Das Hebräische Epos*, Uppsala.
- Bulcke C. 2010. *Ramakatha and Other Essays*, New Delhi.
- Byrskog S. 2000. *Story as History – History as Story : The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen.
- Campbell A. F. 1989. The Reported Story : Midway between Oral Performance and Literary Art, *Semeia* 46, 77-85.

<sup>65</sup> Il vaut la peine, à ce propos, de citer deux articles de Campbell, 1989 et 2002, qui propose de voir dans certains récits bibliques très succincts des sortes d'aide-mémoires que les conteurs utilisaient comme canevas lorsqu'ils devaient se produire devant un public.

<sup>66</sup> Pour une mise au point sur l'évolution récente dans ce domaine, voir, outre les articles du présent volume, Carr 2015.

- 2002. The Storyteller's Role : Reported Story and Biblical Text, *Catholic Biblical Quarterly* 64, 427-441.
- Carr D. M. 2015. Orality, Textuality, and Memory : The State of Biblical Studies, dans B. B. Schmidt (éd.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings : Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, GA, 161-173.
- Cassuto U. 1975. The Israelite Epic, dans *idem, Biblical and Oriental Studies II*, Jerusalem, 69-109.
- Conroy C. 1980. Hebrew Epic : Historical Notes and Critical Reflections, *Biblica* 61, 1-30.
- Coogan M. 2014. *The Ten Commandments : A Short History of an Ancient Text*, New Haven, CT.
- Cross F. M. jr. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA.
- Culley R. C. 1967. *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Montréal.
- 1976. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, SemeiaSt 3, Philadelphia, PA.
- Engnell I. 1945. *Gamla Testamentet : En traditionshistorisk inledning*, Första delen, Stockholm.
- Finnegan R. H. 1970. *Oral Literature in Africa*, Oxford.
- 1973. Literacy versus Non-Literacy : The Great Divide?, dans R. Horton & R. Finnegan (éd.), *Modes of Thought*, Londres, 112-144.
- 1974. How Oral Is Oral Literature?, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, 52-64.
- 1977. *Oral Poetry : Its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge.
- 1982. Oral Literature and Writing in the South Pacific, dans N. Smith (éd.), *Oral and Traditional Literatures*, Colorado Springs, CO.
- 1988. *Literacy and Orality*, Oxford, 1988.
- 1992. *Oral Traditions and the Verbal Arts : A Guide to Research Practices*, Londres.
- 2012. *Thoughts and Reflections on Language, Literature and Performance*, Raleigh, NC.
- 2014. *Communicating : The Multiple Modes of Human Communication*, New York.
- Fleming D. E. & Milstein Sara J. 2014. *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic : The Akkadian Huwawa Narrative*, Atlanta, GA.
- Foley J. M. 1988. *The Theory of Oral Composition : History and Methodology*, Bloomington, IN.
- 1990. *Traditional Oral Epic : The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*, Berkeley, CA.
- 1995. *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington, IN.
- George A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic : Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford.
- Gerhardsson B. 1961. *Memory and Manuscript : Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22, Uppsala.
- Gibert P. 1979. *Une théorie de la légende : Hermann Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible*, Paris.
- Grønbech, V. 1909-1912. *Vor Folkeætt i Oldtiden* (quatre volumes), Copenhagen (= *The Culture of the Teutons*, Londres, 1931).
- Gunkel H. 1910. *Genesis*, HK 1,1, Göttingen (= *Genesis. Translated and Interpreted by Hermann Gunkel*, traduit par M. E. Biddle, préface de E. W. Nicholson, Macon, GA, 1997).

- Hägerström A. 1953. *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, traduit par C. D. Broad, Uppsala.
- Hammann K. 2014. *Hermann Gunkel. Eine Biographie*, Tübingen.
- Hendel R. S. 1987. *The Epic of the Patriarch : The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, Atlanta, GA.
- Herder J. G. von. 1825<sup>3</sup>. *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, Leipzig (première édition 1782-1784).
- Holladay W. L. 1986. *Jeremiah I*, Hermeneia, Philadelphia, PA.
- Jackson B. S. 1996. *Making Sense in Jurisprudence*, Legal Semiotics Monographs 5, Liverpool.
- 2006. *Wisdom – Laws : A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16*, Oxford.
- 2015. Ruth, the Pentateuch and the Nature of Biblical Law : in Conversation with Jean Louis Ska, dans F. Giuntoli & K. Schmid (éd.), *The Post-Priestly Pentateuch : New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, FAT 101, Tübingen, 75-111.
- Klatt W. 1969. *H. Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode*, FRLANT 100, Göttingen.
- Kirkpatrick P. G. 1988. *The Old Testament and Folklore Study*, JSOTSup 62, Sheffield.
- Laato A. 2015. Biblical Scholarship in Northern Europe, dans M. Sæbø (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament : The History of Its Interpretation. III/2 : The Twentieth Century*, Göttingen, 336-370.
- Levin C. 2004. Das israelitische Nationalepos : Der Jahwist, dans Martin Hose (éd.), *Große Texte alter Kulturen. Literarische Reise von Gizeh nach Rom*, Darmstadt, 63-85 (= *Verheifung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testamente II*, BZAW 431, Berlin, 2013, 20-42).
- Lord A. B. 1938. Homer and Huso II : Narrative Inconsistencies in Homer and Oral Poetry, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69, 439-445.
- 1964. *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature 24, Cambridge, MA.
- 1991. *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca, NY.
- Miller R. D. II. 2015. The Performance of Oral Tradition in Ancient Israel, dans B. B. Schmidt (éd.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings : Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, GA, 175-196, avec bibliographie, 191-196.
- Mowinckel, S. 1927. *Le décalogue*, Paris.
- 1935. Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 53, 130-152.
- Niditch S. (éd.). 1990. *Text and Tradition : The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta, GA.
- Niditch, S. 1993. *Folklore and the Hebrew Bible*, Minneapolis, MN.
- 1996. *Oral World and Written Word : Ancient Israelite Literature*, Louisville, KY.
- 2005. The Challenge of Israelite Epic, dans J. M. Foley (éd.), *A Companion to Ancient Epic*, Oxford – Malden, MA, 277-287.
- 2010. Hebrew Bible and Oral Literature : Misconceptions and New Directions, dans A. Weissenrieder & R. B. Coote (éd.), *The Interface of Orality and Writing :*

- Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, WUNT I/260, Tübingen, 3-18.
- Nielsen E. 1954. *Oral Tradition : A Modern Problem in Old Testament Introduction*, avec une préface de H. H. Rowley, Londres.
- Nyberg H. S. 1935. *Studien zum Hoseabuche. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der Alttestamentlichen Textkritik*, Uppsala.
- Noth M. 1943. *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, SKGG 18,2, Halle (= Tübingen, 1957, 1967 ; trad. anglaise *The Deuteronomistic History*, JSOTSup 15, Sheffield 1981, 1991).
- 1950 (1954). *Geschichte Israels*, Göttingen (= *Histoire d'Israël*, Bibliothèque historique, Paris, 1954).
- 1960. Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels, in G. W. Anderson et al. (éd.), *Congress Volume : Oxford 1959*, VTSup 7, Leyde, 262-282.
- 1966. *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 52, Darmstadt.
- Olivecrona K. 1939. *Law as Fact*, Copenhagen (= Londres, 1971).
- Ohrlik A. 1909. Epische Gesetze der Volksdichtung, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 51, 1-12.
- Polak F. H. 1999. The Oral and the Written : Syntax, Stylistics, and the Development of Biblical Prose Narrative, *Journal of the Near Eastern Society* 26, 59-105.
- 2003. Style is More Than the Person : Sociolinguistics, Literary Culture, and the Distinction between Written and Oral Narrative, dans Ian Young (éd.), *Biblical Hebrew : Studies in Chronology and Typology*, JSOTSup 369, Londres – New York, 38-103.
- 2011. Book, Scribe, and Bard : Oral Discourse and Written Text in Recent Biblical Scholarship, *Prooftexts* 31/1-2, 118-140.
- 2015. Oral Substratum, Language Usage, and Thematic Flow in the Abraham-Jacob Narrative, dans B. B. Schmidt (éd.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings : Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, GA, 217-238.
- Rad G. von 1938. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 78, Stuttgart (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TBü 8, München, 1971, 9-86).
- Rendtorff R. 1977. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs*, BZAW 147, Berlin (= *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, JSOTSup 89, Sheffield, 1990).
- Römer T. 2006 (et 2007). *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, Londres (= *La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre*, traduit de l'anglais par F. Smyth, MdB 56, Genève, 2007).
- Ross A. 1958. *On Law and Justice*, Londres.
- 1968. *Directives and Norms*, Londres.
- Savigny F. C. von. 1840–1849. *System des heutigen römischen Rechts*, Berlin (réédition 2010-2012, Berlin ; traduction anglaise *System of the Modern Roman Law*, traduit par W. Holloway, Madras, 1867).
- Scholes R. & Kellogg R. 1966. *The Nature of Narrative*, New York.
- Ska J.-L. 2009. Richard Simon : un pionnier sur les sentiers de la tradition, *Recherches de science religieuse* 97/2, 307-316.
- Simon R. 1678. *Histoire critique du Vieux Testament*, suivi de *Lettre sur l'inspiration*, nouvelle édition annotée et introduite par Pierre Gibert, Paris, 2008.

- Smith M. S. 2014. *Poetic Heroes : Literary Commemorations of Warriors and Warrior Cultures in the Early Biblical World*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K.
- Talmon S. 1979. The ‘Comparative Method’ in Biblical Interpretation – Principles and Problems, dans W. Zimmerli (éd.), *Congress Volume : Göttingen 1977*, VTSup 29, Leyde, 320-356.
- 1991. “Oral tradition” and “written transmission” or the “heard” and the “seen word” in Judaism of the Second Temple period, dans H. Wansbrough (éd.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield, 121-158.
- Thompson S. 1928 (1973). *The Types of the Folktale : A Classification and Bibliography*. Antti Aarne’s Verzeichnis der Märchentypen, traduit et augmenté par S. Thompson, Helsinki.
- 1932-1936. *Motif-Index of Folk-Literature : A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Helsinki (édition révisée et augmentée 1955-1958, Bloomington, IN).
- 1946. *The Folktale*, New York.
- 1968. *Tales of the North American Indians Selected and Annotated*, Bloomington, IN.
- Tigay J. H. 1982. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, PA.
- Tuch J. C. F. 1838. *Kommentar über die Genesis*, Halle.
- Van Seters J. 2006. *The Edited Bible : The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, Winona Lake, IN.
- 2015. *The Pentateuch : A Social-Science Commentary*, Londres – New York.
- Vaux R. de. 1971-1973. *Histoire ancienne d’Israël*. Vol. 1 : Des origines à l’installation en Canaan ; Vol. 2 : La période des Juges, EB, Paris.
- Wahl H. M. 1997. *Die Jakobserzählungen. Studien zur ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftlung und Historizität*, BZAW 258, Berlin – New York.
- Wyatt N. 1998. *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilimilku and his Colleagues*, The Biblical Seminar 53, Sheffield.
- Zsengellér J. (éd.). 2014. ‘Rewritten Bible’ after Fifty Years : Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 166, Leyde.



# TEXTS BEFORE TEXTS: ORALITY, WRITING, AND THE TRANSMISSION OF SUMERIAN LAMENTS

Paul DELNERO  
(Johns Hopkins University)

## 1. Introduction

It is a pervasive assumption in many studies of orality and literacy that there is a great divide between cultures in which knowledge is transmitted orally, and those in which knowledge is transmitted in writing. While the exact nature of this divide remains disputed, and theories range from the extreme end of the continuum, where writing is assumed to effect a radical cognitive transformation that makes scientific reasoning possible for the first time, to the more negative view, already proposed by Plato in antiquity, that writing erodes the human capacity to remember, writing and orality are typically conceived to be two completely separate, and in many ways mutually exclusive, technologies that communicate knowledge, and structure cognition, in fundamentally different ways.<sup>1</sup> To cite only one of the most well-known proponents of the view that there is a “great divide” between “oral” and “literate” societies, Walter Ong, the media theorist, and one of the pioneers in the study of orality, wrote in his classic work on the subject of oral culture, *Orality and Literacy*:

“Writing, commitment of the word to space, enlarges the potentiality of language almost beyond measure, restructures thought, and in the process converts a few

<sup>1</sup> Plato’s frequently cited critique of writing is presented in *The Phaedrus*: 274b-277a. Claiming that writing has a negative impact on knowledge acquisition and retention, Plato writes (in a fictitious account of a dialogue between the Egyptian deity Thoth and the Egyptian ruler “Thamous” narrated by Socrates to Phaedrus): “The loyalty you (Thoth) feel to writing, as its originator, has led you to tell me the opposite of its true effect. It will atrophy people’s memories. Trust in writing will make them remember things by relying on marks made by others, from outside themselves, not on their own inner resources, and so writing will make the things they have learnt disappear from their minds. Your invention is a potion for jogging the memory, not for remembering. You provide your students with the appearance of intelligence, not real intelligence” (translation by Waterfield 2002, 69). The literature on Plato’s widely cited and difficult critique of writing is extensive. For discussions of it in the context of the relationship between writing and orality, specifically, see, among many others, Ong 1982, 78-80; Havelock 1963, which can be read as an extended meditation on Plato’s critique of writing and its impact on cognition and oral “culture”; and especially Derrida’s foundational and broadly influential close reading of this passage, “La pharmacie de Platon” (Derrida 1972, 74-197).

dialects into ‘grapholects’. A grapholect is a transdialectal language formed by deep commitment to writing. Writing gives a grapholect a power far exceeding that of any purely oral dialect. The grapholect known as standard English has accessible for use a recorded vocabulary of at least a million and a half words, of which not only the present meanings but also hundreds of thousands of past meanings are known. *A simply oral dialect will commonly have resources of only a few thousand words, and its users will have virtually no knowledge of the real semantic history of any of these words.*<sup>2</sup>

Or, to cite another example pertaining more directly to the ancient world, the reknown Assyriologist and historian of writing, Ignace J. Gelb, wrote in his groundbreaking, *A Study of Writing*, in 1952:

“This sequence of the stages of writing [from logographic to phonetic to alphabetic writing systems] reflects the stages of primitive psychology. Naturally, as all primitives can grasp parts of speech, such as utterances and phrases, it is frequently with some difficulty that they can recognize individual words. *The ability to divide a word into its component syllables is a great step in their understanding of speech and it frequently must be learned through outside influence. The division of syllables into single sounds usually lies beyond their capacity.* That this sequence in analyzing speech is the most natural one is supported by the fact that almost all writings introduced in modern times among primitive societies stopped at the syllabic stage.”<sup>3</sup>

While these are admittedly not the most nuanced examples, and comparing cultures without writing to children and people with language development disorders must be understood in the context of the neo-evolutionary models that once dominated the study of pre-industrial societies, the assumption of an unbridgeable divide between orality and literacy continues to have a profound influence on how oral and written modes of communication are characterized and understood. Note, for example, the implicit understanding of orality as a separate, and fundamentally distinct process from writing that informs the following statements about the relationship between the oral and written transmission of Sumerian literature, all three of which were made in the past 20 to 30 years by Assyriologists who have greatly advanced our understanding of the interface of orality and literacy in ancient Mesopotamia through their groundbreaking work on the subject. In a volume devoted to the topic of whether Mesopotamian epic literature is oral or aural, Jerrold Cooper, in his inimitable, tongue-in-cheek style, observed:

“Indeed, it is tautological to claim that a given literature was oral before it was written. Would anyone deny that in mid-fourth millennium Sumer, elite bureaucrats, tired after a long day of administering multi-levelled redistributive

<sup>2</sup> Ong 1982, 7-8. Unless otherwise indicated, italics in the citations reproduced throughout the article do not appear in the original publications and were added secondarily to emphasize or call attention to specific claims in the statements cited.

<sup>3</sup> Gelb 1952, 203.

organizations with their heavy, ornately carved seals and clumsy, token-filled bullae, sought diversion by listening to highly specialized bards whose songs drew on a rich oral tradition? Or that homesick Sumerian trader-colonists at Habuba Kabira in Syria slaked their melancholy by telling traditional tales of their distant motherland, fondling their bevelled-rim bowls to tactilely augment the aural reminder of people and places left behind? *Similarly, as has been repeatedly pointed out by others, actual Mesopotamian oral literature is what by definition we can never have.* Even the most accurate ancient transcription of the performance of a hypothetical Mesopotamian bard would, by virtue of the process of transcription and the decontextualized artifact that was its end-product, be something very different than a work of “oral literature.”<sup>4</sup>

Or, in a similar vein, Piotr Michalowski, writing in the same volume about the (un)likelihood of determining the precise nature of the interface of orality and writing in Mesopotamia, stated:

“Everything I know about [Sumerian] literature suggests that we are dealing here with a highly coded, written tradition that may have sometimes been transmitted orally but that was in many ways a separate mode of communication, different from the vernacular literatures that must have existed. To be sure, one may posit some mutual influence between the written and the oral literatures *but one cannot hope to recover any documentation for the range of interaction between the two traditions.* To the contrary, it appears that writing from very early on was kept separate in order to foster political difference.”<sup>5</sup>

Lastly, writing specifically about the influence the oral version of the Sumerian literary composition, “Gilgamesh and Agga,” might have on the written transmission of the same text, Miguel Civil noted:

“The existence side by side of a long, living version and a short written one would create a constant feeding and counterfeeding of textual variants. *Without getting into details, it is easy to see how this could complicate in unexpected, and undetectable ways the genealogy of manuscripts.*”<sup>6</sup>

Turning then to the question raised in this volume: what influence have these views of the relationship between orality and writing had on the way oral transmission is conceived to have affected the redaction of Mesopotamian literary compositions? Although differing significantly in the effects they claim writing has on the content of (both written and orally performed) texts, and in the extent to which orality and literacy are thought to interact in any particular time and place, what all of these positions have in common is the implicit assertion that the effects of oral transmission on written texts are essentially unknowable. In its most rigid form, the view that orality belongs to an earlier stage in the development of societies cannot be applied

<sup>4</sup> Cooper 1992, 104-105.

<sup>5</sup> Michalowski 1992, 245.

<sup>6</sup> Civil 1999, 179.

at all to ancient Mesopotamia, which possessed writing. Unless of course it is assumed that only the allegedly small percentage of elites that could read and write had benefited from the cognitive transformations stimulated by writing, in which case it would still be necessary to conclude that nothing can be known about how knowledge circulated orally among the vast majority of the population, which is presumed to have been unable to read or write. Similarly, even in the substantially more nuanced positions of Cooper, Michalowski, and Civil, which take into full account the complex ways in which the oral and the written can interact to complicate how messages are transmitted in societies like Mesopotamia, where orality and literacy are mixed, the influence of orality is still claimed to be unrecoverable.

But is it really the case that nothing can be known about the effects of orality on written texts? Is the divide between orality and writing really so vast, that in contrast to writing, which produces identifiable evidence of its effects everywhere it is introduced, orality leaves no lasting and decipherable traces of its presence? What if writing was not always the agent of redactional change, but was instead sometimes put in the service of oral transmission, so that in these cases, orality, more than writing, shaped how a text was written, leaving unmistakable marks of its influence on the content and structure of the written version(s) of that text, as well as the manner in which the surviving copies of that text were compiled and produced? In this article, the possibility that orality played a more substantial, and in specific cases identifiable, role in the transmission of ancient Mesopotamian texts than has previously been assumed will be considered more seriously. To demonstrate the likelihood of this possibility, it will be argued that that the corpus of Sumerian laments provides at least one clear instance of a group of texts whose written form, and subsequent redaction and written transmission history, was largely influenced by the needs of oral performance.

## 2. Orality and Writing in Theory and Practice

In the decades since (and even before) the publication of the volume, *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*<sup>7</sup> – the first and only systematic attempt thus far to address the question of orality in Mesopotamia by considering different aspects of the phenomenon with a broad range of case studies from different periods and text corpora, and the volume from which Cooper and Michalowski's statements about the impossibility of recovering the interaction between Mesopotamian oral and written transmission cited in the previous section were drawn – the strong view that there is a great divide

<sup>7</sup> Vogelzang and Vanstiphout 1992.

between societies that possess writing and those that do not has been called into question, and the assertion that writing has a dramatic and transformative effect on human cognition has been substantially nuanced, if not entirely rejected. While the assumption that there is a fundamental difference between oral and written literature is already implicit in the groundbreaking work of Albert Lord and Milman Parry on the role of oral formulae in the composition and transmission of Homeric epics,<sup>8</sup> the full implications of this view were first developed and applied to account for presumed cultural and cognitive differences thought to result from the acquisition of writing most significantly in the work of the scholars Jack Goody, Eric Havelock, and Walter Ong. Focusing on the transition from orality to alphabetic writing during the Hellenistic Period in ancient Greece, Havelock proposed that oral literature, including the works of Homer, was the primary means of transmitting cultural knowledge from one generation to the next, and therefore, by necessity, possessed distinguishing qualities that enabled it to fulfill this function more effectively, setting it apart in form and content from written literature.<sup>9</sup> In Havelock's view, these features include action-oriented plots with highly salient, stereotypical characters like gods and kings, as well as poetic devices such as parallelism, visual imagery, and mimetic representation, all of which were intended to make the content of the works more memorable and ensure that it was transmitted successfully, with minimal alteration, across time and space. Equally notable, however, is what Havelock argues oral literature lacks. Establishing a rigid dichotomy between oral and written "mentalities," Havelock claims that abstract thinking, scientific reasoning, logical causality, the emergence of an autonomous psyche and sense of self, historical consciousness, and a singular conception of truth, all could only have developed as a result of the cognitive "revolution" brought about through the invention and widespread adoption of the Greek alphabet, and are thus lacking in oral literatures and the minds that produced them. A similar, but even more forceful, argument for an unbridgeable divide between societies with and without writing is made by Goody, who also credits writing with catalyzing a change in consciousness that leads directly to abstract reasoning, the ability to organize experience and classify the natural world, and the development of observational science, as well as many of the other "effects" of writing noted by Havelock.<sup>10</sup> It is in the work of Walter Ong, though, that the cognitive divide between "oral" cultures and cultures with writing, identifiable through distinguishing sets of characteristic features,

<sup>8</sup> Most representatively in *The Singer of Tales* (Lord 1960); see also Parry's essays in Parry 1967.

<sup>9</sup> Havelock 1963.

<sup>10</sup> Goody 1977.

finds its most fully developed elaboration. Proceeding from the same assumption as Havelock and Goody that science, history, philosophy, and literature are only possible with writing, and the cognitive modes through which the world is apprehended are fundamentally different in oral societies than in societies with writing, Ong put forward a lengthy and detailed list of features that he argues characterize oral thought and distinguish it from thought in societies with writing. The features Ong identifies as distinguishing oral from written thought (and literature) are that oral thought is:<sup>11</sup>

- 1) Additive (rather than subordinate)
- 2) Aggregative (rather than analytic)
- 3) Redundant (or ‘copious’)
- 4) Conservative or traditionalist
- 5) Close to the human lifeworld
- 6) Agonistically toned
- 7) Empathetic and participatory (rather than objectively distanced)
- 8) Homeostatic
- 9) Situational (rather than abstract)

And that furthermore, as a result of these features, orally produced texts tend to:<sup>12</sup>

- 1) Be minimally abstract
- 2) Have content that is grounded in practical situations
- 3) Reflect operational (as opposed to categorical) thinking
- 4) Engage the body and be accompanied by gestures, movement, sound, and music
- 5) Never be sung (or performed) the same way twice
- 6) Involve “heavy” characters, or agents that are monumental to an extent that makes them memorable
- 7) Situate humans at the center of a cosmos that is an ongoing event
- 8) Begin at any point of time (as opposed to always at the temporal beginning of a narrative)
- 9) Unify groups of people (instead of isolate individuals)

As influential as Goody, Havelock, and Ong’s theories have been in studies of orality and oral literature, however, they have also been subject to substantial revision in the time since their initial publication. One of the most thorough and systematic critiques was put forward by Ruth Finnegan. In a book devoted to studying modes of orality among the Limba in the Sierra

<sup>11</sup> Ong 1982, 37-49.

<sup>12</sup> Ong 1982, 49-74.

Leone, Finnegan completely rejected the binaries that characterize the “great divide” theories of Goody, Havelock, and Ong, noting many aspects of orality in the group she studied that challenge the features these scholars argued to be characteristic of oral modes of thinking. The most significant of these were Finnegan’s observations that writing is not a necessary precondition for detached contemplation and abstraction, and that members of oral societies are no less conscious of language or capable of abstract and detached thought than members of societies with writing.<sup>13</sup> She also observed that writing alone does not have automatic cognitive consequence, and the effects it can have on a society and individual cognition depend heavily on the social contexts in which it is acquired.<sup>14</sup> Furthermore, she argues that writing does not stand in direct opposition to orality, but instead the differences between oral and written traditions is a matter of degree rather than kind.<sup>15</sup> Lastly, Finnegan noted that writing and orality frequently interact in a wide variety of ways, producing a range of “mixed forms” of oral and written communication in which orality and writing are interdependent and complementary.<sup>16</sup>

A similar, but even more direct critique of “great divide” models of orality and literacy, has been offered by Brian Street, who makes many of the same points as Finnegan. Street argues that there are two different models of literacy, one of which is the “autonomous” model, in which the movement from orality to literacy is argued to be a linear, evolutionary process resulting from the cognitive transformation caused by writing, which leads to the development of logical, abstract, and scientific reasoning; and the other of which is the “ideological” model, in which the functions and effects of literacy are recognized to be dependent on the social institutions in which it is embedded and the processes by which it is acquired and learnt, all of which give it the specific meaning that is attached to it by its particular practitioners.<sup>17</sup> In his view, the autonomous model tends to privilege the author’s own conception of literacy and to generalize it to other societies, obscuring how there are numerous types of literacies, many of which differ substantially from how literacy functions in modern Western societies, and that writing does not have a universal meaning apart from that given to it in specific social contexts. Furthermore, Street, like Finnegan, also notes that writing does not seem to be a precondition for abstract thought and scientific reasoning, and that writing does not simply replace oral communication whenever it is introduced, but can interact with orality in ways that are highly contingent on the political and ideological conditions in which it is

<sup>13</sup> Finnegan 2007, 25-28.

<sup>14</sup> Finnegan 2007, 69.

<sup>15</sup> Finnegan 2007, 90.

<sup>16</sup> Finnegan 2007, 91 and 101-106.

<sup>17</sup> Street 1984.

adopted. Since writing does not develop autonomously, apart from the social contexts which influence how it is used and the specific ideologies that develop around its usage, writing possesses as many meanings and functions as there are different social contexts in which it is adopted, and how writing interacts with orality must therefore be examined on a case by case basis, taking into account its social functions and the ideologies in which it is embedded in each instance.

Drawing from, and contributing to the critique of “great divide” theories proposed by Finnegan, Street, and others, some of the most significant advancements in the study of orality, and the interface of orality and literary, have been made in the field of Medieval studies. In a recent volume synthesizing the developments that have taken place in the study of oral theory and Medieval literature in the past two decades, John Miles Foley and Peter Ramey noted, in particular, the shift from conceiving orality and literacy as binary and mutually exclusive categories to understanding them instead as points in a continuum “with considerable room for overlap and cross-fertilization”;<sup>18</sup> the adoption of comparative approaches to identify the multiplicity of ways in which orality operates in different performative traditions;<sup>19</sup> and the development of a more nuanced and effective methodology for understanding how orality can influence, and leave traces of its influence, on the written transmission of Medieval texts.<sup>20</sup> While the progress that has been made in all of these areas is of considerable importance for conceptualizing how orality and writing interact in different social contexts, the recent work in the last area, on identifying evidence for oral transmission and performance in the written versions of texts, is of particular interest. One study that is especially relevant to this question is the book, *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*, by Katherine O’Brien O’Keeffe.<sup>21</sup> Adopting the view that orality and literacy are points in a continuum, and that oral and written forms constantly interact so that each borrows form and content from the other, O’Brien O’Keeffe argued that in transitional periods after writing has been introduced, but has not yet replaced orality as the primary mode of communication, marks of what she terms “residual orality” can be found in written texts composed and compiled during such periods. The main features of residual orality identified by O’Brien O’Keeffe are the absence of visual and graphic cues to facilitate the reading of texts, such as the use of space to indicate line, word, and verse division, and orthographic consistency; and the persistence of variance in the content

<sup>18</sup> Foley & Ramey 2012, 79.

<sup>19</sup> Foley & Ramey 2012, 83-86.

<sup>20</sup> Foley & Ramey 2012, 89-90.

<sup>21</sup> O’Brien O’Keeffe 1990.

of different copies of what is perceived to be the same text. Inferring that the fewer graphic cues available to aid in reading, the more prior information a reader must bring to a written text in order to be able to read and decipher its content, O'Brien O'Keeffe quite reasonably concluded that written texts without such cues must have been compiled for readers who already had sufficient knowledge of the content of the text from experiencing it orally and did not require them to read and infer its meaning with only minimal guidance from the layout and formatting of the words in the manuscript. For similar reasons, texts written in a highly variable orthography would have also been more difficult to read for readers without prior (oral) knowledge of the texts, since orthography that is low in redundancy and predictability requires more cognitive labor to identify the intended word behind the constantly varying orthographic realizations of it, increasing the likelihood that the texts would have already been known from a primarily oral context. The identification of variation in different versions of the same text, the other feature O'Brien O'Keeffe identified as a main feature of residual orality, is an equally strong indicator of texts that continue to be influenced by the needs and conventions of oral performance. Citing Paul Zumthor's concept of *mouvance*, or motility, the observation that manuscripts of early Medieval texts frequently possess a significant amount of textual variation, indicating that little value was placed on fixing the content of written texts, O'Brien O'Keeffe argued that *mouvance* is distinctly characteristic of oral modes of reception and performance. This conclusion is also based in part on the assumption that writing acts as a powerful constraint on textual variance, and conversely, that the presence of variation suggests the equally powerful influence of orality, which is assumed not to constrain variation to the same extent as writing, observations that are supported by comparative studies of the nature of oral and written texts in other traditions.

Returning to the claims cited in the previous section that the influence of orality on Mesopotamian written texts is unknowable and unrecoverable, all of these studies of orality, and the interface of orality and writing, suggest that the divide between oral and written traditions is not as great as has previously been thought. After the strong version of the "great divide" theory of orality and writing has been rejected or modified to take into account the wide variety of forms and functions of orality and writing in different social and cultural contexts, and the many ways in which writing and orality can continue to interact and influence how each is used, it becomes possible to reconsider the question of the influence of orality on the redaction of Mesopotamian texts more optimistically. O'Brien O'Keeffe's theory that residual orality can be identified in written texts on the basis of the absence of visual and graphic cues, and consistent orthography, on the one hand, and the occurrence of a significant amount of textual variation

among written sources for the same text, on the other, provides one set of reliable criteria that can be used to determine the influence of oral performance on Mesopotamian written texts. The range of potentially diagnostic features can also be more tentatively extended to include the features Ong identified as being distinctively oral, listed above, since some of the same features have been observed in comparative studies of oral traditions and in early vernacular Medieval texts written when the influence of orality on writing was still strong. Recognizing that there are multiple forms of orality and writing, all of which are dependent on the social contexts in which they are used, and without assuming that any of the features identified by O'Brien O'Keeffe, Ong, and others are absolute, or occur only in written texts that have been influenced by oral traditions, these features nonetheless provide a set of working criteria that can be applied to detect the possible influence of orality on written texts. However, identifying features that may be indicative of texts influenced by orality is, of course, only a first step, and having identified such features, it is then also necessary to find additional corroborating evidence, outside the texts themselves, that oral performance may have played a role in their composition. If both a significant number of internal diagnostic features and substantiating external evidence can be identified, a stronger case can be made for how, and to what extent, that text or group of texts might have been influenced by orality. Conversely, if it can be shown on the basis of additional evidence that a specific group of written texts was likely to have served the needs of oral performance, then the content of these texts can be evaluated to assess the reliability of the internal criteria identified by O'Brien O'Keeffe, Ong, and others as being indicative of orality. In the remainder of this article, it will be argued that the Sumerian ritual laments provide one example of texts for which there is both substantial evidence that they were used in oral performance, and that possess many of the features identified as being characteristic of orality.

### 3. External Evidence for the Performance of Sumerian Ritual Laments

In ancient Mesopotamia, lamenting belonged to a set of cultural practices which were used to prevent or remove individual and collective misfortune.<sup>22</sup> Although lamenting was probably performed in many different ways,

<sup>22</sup> In some cultures, mourning is essentially a private response to the loss of somebody close, and lamenting is only performed collectively and publicly when there has been a substantial local, national, or international tragedy that is perceived to have a devastating impact on the community. Lamenting in Mesopotamia, however, was not limited to grieving private or collective loss, but also had a *proactive* function, and was frequently performed to prevent foreseeable catastrophes. Furthermore, situations that were considered to be potentially catastrophic included not only “real” dangers and threats, such as spreading epidemics, invading armies, and

in many different types of rituals, one particularly well attested form of ritual lamenting involved the singing or recitation of Sumerian cultic laments known as Balags and Ershemmas.<sup>23</sup> Many of these compositions concern the destruction of cities and the abandonment of temples, in the wake of destructive gods like Enlil, Inana, Ishkur, and others turning in rage against them, but there are also numerous laments which pertain to the separation of Inana from her lover Dumuzi, when he is carried away by demons to the netherworld, or a similar deity, Damu, who also disappears and is mourned by his family.<sup>24</sup>

Lamenting as a cultic practice becomes increasingly more important at the beginning of the second millennium BCE, during the period known as the Old Babylonian Period, when the two main types of laments, Balags and Ershemmas, were first put into writing. At present, there are approximately

immanent social upheaval, but also cosmological catastrophes, including actions that could arouse the anger of the gods, such as failing to perform offerings at the proper time or in the proper manner, removing statues of deities (which were considered to be endowed with the presence of the divinity they “represent”) from their shrines during processions or temple renovations, the installation of a new ruler or cultic official who might not find the favor of the gods, and a dizzying number of other ritually prescribed occasions in the cultic calendar when the cosmic world order was thought to be threatened and needed to be rectified and restored. In all of the situations in which lamenting was ritually performed to prevent a catastrophe, its intended function was to appease the hearts of deities who were, or could easily become angry, so that they would become (or stay) calm, and spare the people from any catastrophe that their anger might provoke them to cause. More fundamentally, a strong case could be made that lamenting was considered to be one of *the* most essential cultic activities throughout much of Mesopotamian history, and was at the core of the way the relationship between the gods and humanity was configured: as servants who were completely dependent on the good will of capricious deities who could at any time turn against the people, actions like lamenting that were thought to prevent the gods from becoming angry were performed persistently and regularly, and while the occurrence of private lamenting is not well documented in the surviving written sources, it is certain that by the first millennium BCE at the latest, state-sponsored ritual lamenting was being performed constantly, on a daily, if not hourly basis, to support and maintain the official (state-sanctioned) cult. While it would be beyond the scope of this article to treat this essential function of Mesopotamian lamenting in more detail, the topic has been treated extensively by others, including most recently by Gabbay 2014, to which the reader is referred for a more detailed discussion and presentation of examples and evidence.

<sup>23</sup> For a detailed and comprehensive description and discussion of the content, cultic function, and cultural significance of the corpus of Sumerian laments as a whole, and of Balags and Ershemmas, more specifically, see, most recently, Gabbay 2014 and Löhner 2009, as well as the older, but pioneering, and no less valuable overview of the Sumerian laments in Krecher 1966. In addition to the primary editions of many of the known Balags in Cohen 1988 and Ershemmas in Cohen 1981, many of the Ershemmas have been published in more up-to-date editions by Gabbay 2015, which also includes a presentation of the evidence for when and in what cultic contexts individual Ershemmas were performed during the first millennium BCE. Individual Balags have been edited by Krecher 1966, Kutscher 1975, Black 1985, Volk 1989 and Löhner 2009, and many others, including the innumerable editions of specific laments by Jacobsen and Kramer (e.g., Jacobsen & Kramer 1953; Kramer 1981, or 1987).

<sup>24</sup> For the Dumuzi and Damu laments, specifically, see Fritz 2003, with references to previous literature.

500 Old Babylonian copies of Sumerian laments that are known.<sup>25</sup> Over half of these sources are from cities in northern Mesopotamia, including Kish and Sippar, but the existence of over 70 copies of laments from the same period from Nippur, and additional groups of sources from other southern Mesopotamian cities like Girsu and Larsa, is a clear indication that laments were copied throughout Mesopotamia during this period.<sup>26</sup> Although many of the same laments that were first put in writing during the Old Babylonian Period continued to be copied in extended and modified form well into the first millennium, in contrast to the versions of the laments from later periods, which had assumed a more or less fixed written form, the copies of laments from the early second millennium are characterized by extreme variability in their content and form. Since the process by which Sumerian laments were transmitted appears to have changed by the first millennium, when the written transmission of the texts was no longer as strongly influenced by the needs of oral performance, only examples from Old Babylonian sources will be considered, and any conclusions that can be drawn from them are intended to apply only to laments from this period.

There is little question that Sumerian laments known from written sources were actively performed in cultic rituals.<sup>27</sup> It is clear from letters, descriptions of rituals, statements of when specific laments were to be performed, and many other sources of evidence that laments were performed regularly during the first millennium as an integral part of nearly every cultic ritual that is known from that time. But it is no less evident that laments were also performed regularly in earlier periods as well, as indicated by evidence such as references to the performance of laments in administrative sources from both the late third and early second millennium. One of the earliest direct references to the performance of lamenting in a ritual context appears in the Cylinders of Gudea.<sup>28</sup> These texts date to near the end of the third millennium and contain a detailed description of elaborate ritual procedures that were performed before, during, and after the completion of a temple for Ningirsu, the patron deity of Gudea's city Lagash. Gudea is described as

<sup>25</sup> The figures cited in this section are drawn from a catalogue of all of the published and unpublished Old Babylonian laments known to the author.

<sup>26</sup> For a list of all of the published Old Babylonian laments from Nippur, see Delnero 2017, 87 n. 9.

<sup>27</sup> For a detailed treatment of additional corroborating evidence for the performance of Sumerian laments, which is not discussed, or cited only in passing in this section, including the meanings of the Sumerian terms **balağ** and **er<sub>2</sub>-sem<sub>5</sub>-ma**, which were used to identify the two main types of laments, the meaning of the performative rubrics that occur in sources containing the laments, and the evidence for the responsibilities of the **gala**, the cultic official associated with the performance of Sumerian laments, see Delnero 2015, 93-101.

<sup>28</sup> For a discussion of the role of **gala**-officials in the performance of Sumerian laments, with references to previous literature, see Gabbay 2014, 63-79.

performing a series of cultic acts to ensure that the building of the temple is supported by the gods. While Gudea is excavating the clay pit and preparing the first brick for the temple, three different types of drums, including the **a<sub>2</sub>-la<sub>2</sub>** and **si-im**-drums (Gudea Cylinder A col. xviii 1.18; col. xxviii 1.18; and Cylinder B col. xv 1.20), both associated with lamenting, are played continuously, suggesting that laments were performed during this act to ensure that it succeeded. There are also a number of references in the text to Gudea's **balaḡ-drum, ušumgal-kalam-ma**, 'Dragon of the Land' (Gudea Cylinder A col. vi 1.24; col. vii 1.24; and Cylinder B col. xv 1.21). The **balaḡ-drum**, which was the instrument used to accompany Balag-laments, one of the main types of Sumerian laments from the beginning of the second millennium onwards, is described in one passage as the instrument to which Ningirsu "keeps listening" (Gudea Cylinder A col. vii 1.24-25), and in another passage as the instrument which heads processions (Gudea Cylinder B col. xv 1.21-22).<sup>29</sup> The intended cultic function of lamenting in this context is stated explicitly in the following passage:

"To appease the mind, to appease the body; to cause weeping to ensue and tears to be cried; to remove lamenting from the lamenting heart; (and by so doing to calm Enlil in his rage); (Gudea) introduced Lugal-igi-hush – his Balag-instrument – with these duties (to the temple) for lord Ningirsu."<sup>30</sup>

The most direct evidence for the performance of Sumerian laments during the Old Babylonian Period, however, is the description of a ritual to the goddess Ishtar which included a performance of the Balag Uruamairabi and an Ershemma to the god Enlil. The description of this ritual is preserved in two tablets from the city of Mari, on the Middle Euphrates, dating to the reign of the ruler Yasmah-Addu, who ruled near the beginning of the 18<sup>th</sup> century BCE.<sup>31</sup> The Balag Uruamairabi, which is named from the first phrase in the text, **uru<sub>2</sub> am<sub>3</sub>-ma-i-ra-bi**, which means 'That city which has been plundered', is attested for the first time in copies dating to the Old Babylonian Period, and like many Sumerian laments, continued to be copied and performed in modified and extended form throughout the first millennium.<sup>32</sup> During this ritual, which was performed in the evening and on the

<sup>29</sup> For a detailed discussion of the Balag-instrument, see Gabbay 2014, 92-114, with previous literature.

<sup>30</sup> Gudea Cylinder B col. x 1.16: ša<sub>3</sub> hun-ĝa<sub>2</sub>-da bar hun-ĝa<sub>2</sub>-da // 17: igi er<sub>2</sub> pad<sub>3</sub>-da er<sub>2</sub> ře<sub>x</sub>(SIG)-da //18: ša<sub>3</sub> a-nir-ta a-nir be<sub>4</sub>(BA)-da // ... col. xi. 1.1: balaḡ-ĝa<sub>2</sub>-ni lugal-igi-huš-am<sub>3</sub> // 2: en<sup>d</sup>nin-gir<sub>2</sub>-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e.

<sup>31</sup> For the original edition of this text see Durand & Guichard 1997, 19-78 and Ziegler 2007, 55-64 for a more recent interpretation. The use of Uruamairabi in the Mari Ishtar ritual is also discussed by Löhnert 2009, 63-67.

<sup>32</sup> A complete edition of the Old Babylonian and first millennium versions of Uruamairabi based on a preliminarily list of sources was published by Cohen 1988, 536-603, with important corrections and additions by Cavigneaux 1993, 254-257, in his review of Cohen's edition.

morning of the first day of the ninth month, a drum (or harp), which was personified as a divinity and given the name Ninigizibara, was installed in Ishtar's temple in front of an image of the goddess. A group of musicians was seated to the right of the instrument and to the left were **gala**-priests (Akkadian *kalû*), the cultic officials known to have been solely responsible for the performance of Balags and Ershemmas during this period. The text then describes how at different points during the ritual the **gala**-priests sung different sections, or Kirugus, of the Balag Uruamairabi. The different sections of the composition are identified in the text by the beginning of the first line, or incipit, of each section of the composition along with the time during the ritual when they were performed. Three of the four incipits that are identified in the ritual correspond directly to the incipits of different sections of Uruamairabi in the preserved Old Babylonian sources for the composition.<sup>33</sup> The section identified in the text with the incipit **ga<sub>2</sub>-e u<sub>2</sub>-re-men<sub>2</sub>** (= **me-e ur-e-men<sub>3</sub>**), which according to the ritual was sung at the moment the musicians set out on a procession (Akk. *lismu*), corresponds to the incipit for the fifth section of Uruamairabi.<sup>34</sup> Similarly, the incipits of the sections identified as **gi-ni gi-ni** (= **gi<sub>4</sub>-in-e gi<sub>4</sub>-in-e**) and **mu-gi-im mu-gi-im** (= **mu-gi<sub>17</sub>-ib mu-gi<sub>17</sub>-ib**), which were performed at the moments before the assembly is purified and before the high priest (*šangūm* = Sumerian **sanga**) made libations to Ishtar, are identical to the incipits of later sections of the composition.<sup>35</sup> Furthermore, between the performance of two of the sections of Uruamairabi an Ershemma to the god Enlil with the incipit **AN-nu-wa-še** was sung by a single **gala**-priest to the accompaniment of a large *halhallu*-drum, confirming that the practice of pairing Balags and Ershemmas as it is known from the first millennium was also already being done as early as the Old Babylonian Period.<sup>36</sup>

A revised list of sources for both versions of the text was published by Volk 1989, 5-8, together with a new edition of tablets 18-21 of the first millennium version of the composition, and the sections of the Old Babylonian source H 2, which correspond to these tablets. A new edition of the first five Kirugus of Uruamairabi is being prepared by the author.

<sup>33</sup> For the first identification of these incipits see Cavigneaux 1998, 46-47 (n. 43).

<sup>34</sup> This incipit is preserved in Sb 12436, a source from Susa, where it occurs as a catch-line following the end of the fifth section of Uruamairabi, indicating that this incipit corresponds to the beginning of the sixth Kirugu of the composition.

<sup>35</sup> As noted by Cavigneaux, the incipit **gi<sub>4</sub>-in-e gi<sub>4</sub>-in-e** corresponds to the beginning of the 23rd Kirugu of the text as it is preserved in H 2 and **mu-gi<sub>17</sub>-ib mu-gi<sub>17</sub>-ib** corresponds to the beginning of the 33rd Kirugu in the same source.

<sup>36</sup> Cavigneaux suggests that this incipit is to be interpreted as **am nu<sub>2</sub>-a-še<sub>3</sub>**, the beginning of an otherwise unknown Ershemma to Enlil. In support of this interpretation it can be noted that the image of Enlil as a bull who lies down occurs frequently in Sumerian laments and would be an appropriate beginning to a lament to Enlil. For this image, compare in particular the beginning of the 12th Kirugu of the Balag to Enlil, "Oh Angry Sea," as it is preserved in YBC 4659 [Kutscher 1975, pl. 6-7] obv. 67-68, which read: **am nu<sub>2</sub>-de<sub>3</sub> de<sub>3</sub>-en-z-i-z-i // <sup>4</sup>mu-ul-lil<sub>2</sub> nu<sub>2</sub>-de<sub>3</sub> de<sub>3</sub>-en-z-i-z-i** "May the bull who is lying down rise up! // May Enlil who is lying down rise up!"

#### 4. Evidence for Orality in the Content of Sumerian Ritual Laments

If it is certain that Sumerian laments were copied to be performed, what was the relationship between the oral versions of the laments that were performed and the written copies of the same laments, and what influence, if any, might the use of laments in performance have had on the content and form of the written versions of these compositions?

To address these questions, the extent to which the written sources for Sumerian laments possess the features for identifying the influence of orality on the content of a text, and the presence of evidence for “residual orality” in the written versions of compositions that were (or once had been) performed orally, outlined above, will be evaluated for each of these features, emphasizing the evidence for O’Brien O’Keeffe’s primary characteristics of “residual orality,” before treating in a more selective, and much less detailed manner, the features that Ong attributes to orality. Without exception, the tendencies observable in this lament are attested with equal frequency in the other laments from the period, and are representative of the corpus as a whole.

##### *Graphic Aids for Reading and Orthographic Consistency*

As noted above, O’Brien O’Keeffe argued that the absence of graphic cues, including word, line, and verse division in a written copy of a text, is a critical indication that the source may have been intended for readers who already had prior knowledge of the content of the text from an oral form of transmission (such as performance, oral recitation, or memorization), and did not require such cues to read and understand the copy. Although the spacing conventions have yet to be studied systematically for cuneiform texts of any type, and it would be beyond the scope of this study to do so, a general, but reliable impression of these conventions can be obtained by examining smaller, but representative groups of individual sources from the text corpora under consideration. While the conventions for spacing words, lines, and sections unquestionably varied from period to period, place to place, and text type to text type, if not also from scribe to scribe, Old Babylonian copies of Sumerian literary compositions almost always indicate line divisions, either explicitly with line rulings between lines, or implicitly by beginning new lines at the left edge of the tablet or column (instead of continuing with the next line immediately after the previous line anywhere on the tablet). Similarly, sections are often indicated by single-line rulings with varying amounts of empty space above and below the ruling to indicate the end of the previous section and the beginning of a new section. Word and phrase divisions are also indicated, though with much less consistency

than lines and sections. In general, it seems to have been conventional to leave empty space between the verbal form, which in Sumerian almost always occurs at the end of the line, and the first part of the line, which typically include the subject, the direct object, the indirect object, and any other complements and adjuncts to the verb that might occur in the line. Further divisions between one or more nominal phrases in the line were also indicated by leaving empty space, but this was not done consistently, and when there was not sufficient space on the tablet, or in the line, empty space was not left at all, making it impossible to distinguish word and phrase divisions on the basis of visual and graphic information alone in these instances. The same conventions also seem to have been employed in the Old Babylonian sources for Sumerian laments, and with one critical exception, which will be discussed below, empty space is used to indicate word and phrase divisions in the same manner and with similar consistency in the sources for both types of texts.

A similar pattern can be observed with respect to orthographic consistency. In general, the orthography of Old Babylonian Sumerian literary sources is consistent and stable, and with the exception of minor variants (e.g., **-ib-** for **-ib<sub>2</sub>-**, the inclusion or omission of determinatives and phonetic complements in a limited number of instances, and the defective writing of the copula **-am<sub>3</sub>** as **-a**), scribes do not seem to have permitted themselves a significant amount of flexibility in the orthographic rendering of specific words and forms.<sup>37</sup> The same consistency can also be observed in the sources for Sumerian laments. Although written in a different register of Sumerian, known as Emesal, there is still a high degree of consistency in how individual words and forms are rendered orthographically, and the few orthographic variants that do occur are, as a rule, minor and limited to similar and predictable instances.<sup>38</sup> There is, however, one substantial exception to this tendency. In addition to the sources for Sumerian laments that are written in a standardized and highly convention form of Emesal, there is also a relatively large group of sources which are written phonetically, instead of in the

<sup>37</sup> For a more detailed discussion of the evidence for the stability of the orthography of Sumerian literary composition see Delnero 2012, 10-11 and 143-177.

<sup>38</sup> Emesal is a register of the Sumerian language which is used in some Sumerian literary compositions (such as Inana's Descent to the Netherworld) to record the speech of female deities such as Inana. It is most commonly attested, however, in Sumerian laments, presumably because this was the register of language in which the **gala**-officials, who performed laments, sung the texts. Emesal is both orthographically and phonologically distinct from the normal dialect of Sumerian, and is characterized by shifts such as the pronunciation of /g/ as /m/ and /g/ as /b/. For a detailed discussion of the nature of Emesal and the phonetic and orthographic shifts it involves see Schretter 1990. The activities of **gala**-priests and their use of Emesal has been discussed most recently by Cooper 2006. For the use of Emesal in Sumerian laments, specifically, see Löhner 2009, 4 n. 17, with references to previous literature.

conventional orthography for the Emesal dialect of Sumerian, the register of Sumerian in which all laments were composed. At least 180 of the close to 500 Old Babylonian sources for Sumerian laments that are currently known are written in a highly phonetic orthography and an additional 24 contain isolated instances of phonetic writings.<sup>39</sup> There are five main types of phonetic writings that occur in these sources: homophonous signs (writings like **gu<sub>2</sub>** for **gu<sub>4</sub>**, **er** for **er<sub>2</sub>**, and **am-** for **am<sub>3</sub>-**); polysyllabic words written with multiple signs (e.g., **bu-lu-ug** for **bulug**, **ab-ka-le** for **abgal-e**, or, similarly, **tu-uš** for **tuš**); writings in which consonant reduplication is avoided (**di-ma** for **dim<sub>2</sub>-ma**, **a-še-ra** for **a-še-er-ra**, **gi-gu<sub>2</sub>-na** for **gi-gun<sub>4</sub>-na**, etc.); sandhi writings (writings like **du-bu-ra-na** for **dubur an-na**, **ga-ša-nu-me-a** for **ga-ša-an nu-me-a**, and **dam-mu-ga-na** for **dam ug<sub>5</sub>-ga-na**, in which two or more distinct words or nominal phrases are written as if they were a single, continuous utterance); and writings in which determinatives are omitted (including **gu-za** for **gi<sup>\*</sup>gu-za**, **en-ki** for **en-ki**, and **za-ba-la** for **zabalam<sup>ki</sup>**).<sup>40</sup> These five types of phonetic writings reveal a consistent tendency to make clearer the pronunciation of the words in the lament, by using signs to write each syllable in a polysyllabic word or sandhi writings to indicate the pronunciation of a sequence of forms, and by using homophonous signs or omitting determinatives and reduplicated consonants to eliminate any ambiguities in pronunciation introduced by the orthographic complexity of the script. Since it is known from the evidence cited in the previous section that Sumerian laments were performed during the time in which the sources written in a highly phonetic orthography were compiled, it is not unlikely, or at least not inconceivable, that the phonetic writings in these sources were intended to aid in the performance of the compositions, by making it easier for the performer to recognize how the words in the text were to be pronounced when sung or recited.

More significantly, however, the sources written in a highly phonetic orthography are much less orthographically consistent than sources for laments written in standard Emesal orthography, and would have presumably required advanced knowledge of the writing system and familiarity with the content of the text to read. In contrast to sources compiled in standard Sumerian orthography, in which individual words and forms are nearly always written with the same signs, making it substantially easier for readers

<sup>39</sup> Krecher 1967, 25-30 contains a list of approximately 175 of these sources, which includes sources with isolated phonetic writings (indicated with a “\*”). The numbers cited here are from a catalogue compiled by the author which includes additional phonetically written sources that have been identified since the publication of Krecher’s article.

<sup>40</sup> For further examples of phonetic writings of these types and a more detailed discussion of the significance of phonetic writings in the sources for Sumerian laments see Delnero 2015, 107-115.

to identify which words and forms were intended, in phonetically written sources, there is a much higher degree of variance in the way specific words and forms are rendered phonetically. To cite only a few of numerous examples, the name of the deity Amaušumgalanna (one of the names of the god Dumuzi), which is normally written <sup>(d)</sup>**ama-ušumgal(GAL.UŠUM)-an-na**, is written phonetically at least nine different ways, including as **ama-u<sub>3</sub>-šu-gal-la-na**, **ama-u<sub>3</sub>-šu-um-gal-an-na**, **ama-šu-gal-a-na**, **am-išib-gal-an-na**, and **ama-šu-mu-gal-la-na**.<sup>41</sup> **dağal** ('broad, wide') is written phonetically at least six different ways;<sup>42</sup> and **gi<sub>16</sub>-le-eg<sub>3</sub>** (the Emesal form of **ha-lam** 'to destroy') is written at least seven different ways.<sup>43</sup> The exceptionally high number of variant writings of the same words and forms in the sources written in a highly phonetic orthography accords completely with O'Brien O'Keeffe's observation that texts written with a low degree of orthographic consistency would have been more difficult to read without prior knowledge of the content of the text, suggesting that these sources were compiled by and copied for scribes and readers who already knew the content of the laments from memory or oral performance.

One particularly decisive example of sources written in a highly phonetic orthography being compiled for readers, reciters, or performers with prior knowledge of the content of the lament, is a pair of sources in the collection of the Vorderasiatisches Museum in Berlin (VAT 1367 [VS 2, 95] and VAT 1419 [VS 2, 94]) that contain a nearly identical passages from the same lament, identified as an Eršemma to Inana, in one of the additional duplicates of the same composition (BM 85198 [CT 42, 16]). What is of particular interest in these two tablets, which are probably from Sippar, is that one of the two sources (VAT 1419) contains only the first three to four signs in each of the lines that are written in their full form in the other source (VAT 1367), followed by a blank space on the tablet, where the scribe has omitted the remainder of each line, as illustrated in Figure 1.

<sup>41</sup> The full list of variant phonetic writings of <sup>d</sup>**ama-ušumgal-an-na** is **ama-u<sub>3</sub>-šu-gal-la-na** (VAT 604+ [VS 2, 3] obv. col. i 23'); **ama-u<sub>3</sub>-šu-um-gal-an-na** (VAT 604+ rev. col. iv 14'); **ama-šu-gal-a-na** (VAT 608+ [VS 2, 1] rev. col. iii 18'; BM 80758 [CT 58, 8] rev. 10'); **ama-šu-ga-la-na** (VAT 615+ [VS 2, 31] obv. col. i 17'); **am-išib-gal-an-na** (AO 4346 [NFT p.211] obv. 1'-2'); **a-ma-u<sub>2</sub>-šu-ga-la-na** (CBS 11326 [BE 31/1, 15] rev. col. v 6); **ama-šu-gal-la-na** (MM 48 no. 25+ obv. col. i 14); **ama-šu-mu-gal-la-na** (MM 48 no. 25+ obv. col. i 16); **u<sub>3</sub>-šu-gal-a-na** (MM 48 no. 25+ obv. col. iii 19').

<sup>42</sup> As **da-ğā<sub>2</sub>-lu** (VAT 1420 [VS 2, 38] rev. 6); **da-ka-la** (BM 78193 [CT 44, 13] rev. 12); **da-ma-al-la** (VAT 604+ rev. col. iii 5 and 8); **da-ğal<sub>2</sub>** (VAT 608+ obv. col. i 3 and 6; VAT 1377 [VS 2, 74] rev. 5); **da-ğā<sub>2</sub>-la** (VAT 615+ obv. col. ii 24', 27', 29' and 32'); VAT 3537 [VS 10, 144] obv. 2'); and **da-ma-la** (Ash. 1930.344+ [OEET 5, 40] rev. 4).

<sup>43</sup> As **gi-le-men<sub>3</sub>** (BM 16901 [CT 42, 38] obv. 1); **gi-le-ne** (AO 7685 [TCL 16, 75] rev. 2'); **gi-le-de<sub>2</sub>** (PRAK C 52+ obv. col. i 13); **gi-le-ğā<sub>2</sub>** (VAT 1412 [VS 2, 32] rev. col. viii' 15'; VAT 3570 [VS 10, 183] top edge 1); **gi-le-em** (VAT 1419 [VS 2, 94] rev. 20'); **gi-le-eg<sub>3</sub>** (VAT 1443 [VS 2, 54] obv. col. i 5'); and **gi-le-ğī<sub>6</sub>** (AO 3927 [TCL 15, 5] obv. 2' and rev. 8').

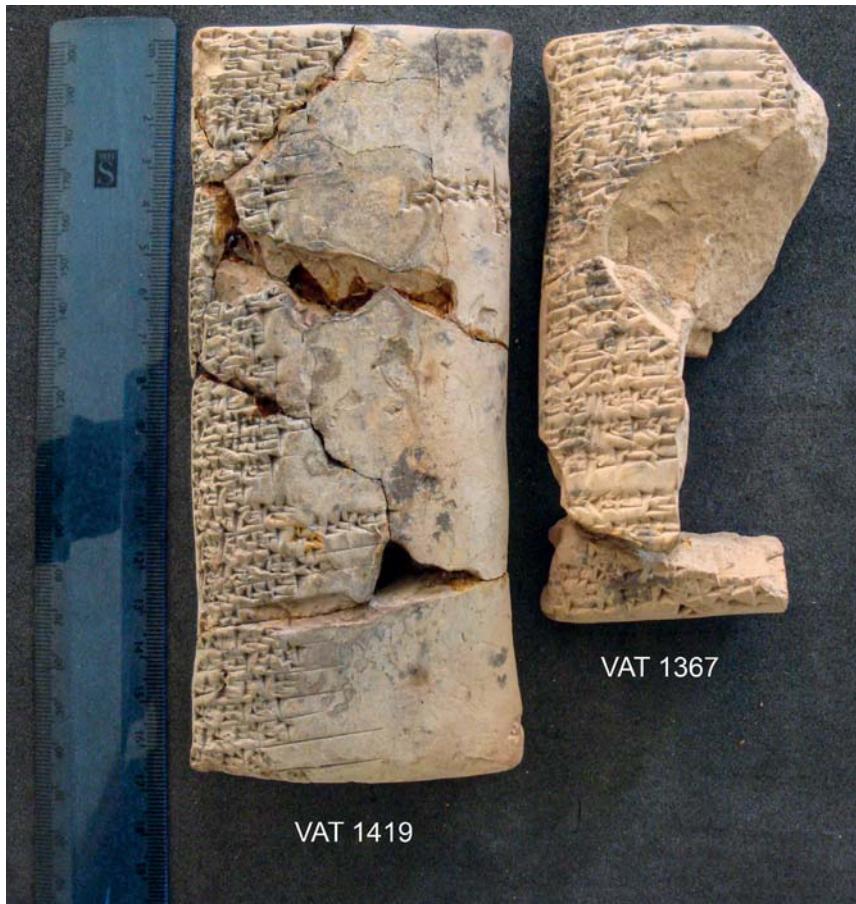


Figure 1

Moreover, in contrast to VAT 1367, which is written in standard Eme-sal orthography, the words and phrases in VAT 1419, the source in which the lines are abbreviated, is written in a highly phonetic orthography. Examples include the three circled lines in VAT 1419 in Figure 2, which read:

1: **u<sub>3</sub>-u<sub>8</sub> ga-am<sub>3</sub>-du<sub>11</sub> u<sub>3</sub>-u<sub>8</sub> ga-am<sub>3</sub>-du<sub>11</sub>** (I want to say, Woe! I want to say, Woe!)

VAT 1419: **u<sub>3</sub> ga-am-du <>blank space>>**

VAT 1367: **u<sub>3</sub>-u<sub>8</sub> ga-am<sub>3</sub>-du<sub>11</sub> <u<sub>3</sub>> [ . . . ]**

3: **na-aḡ<sub>2</sub> e<sub>2</sub>-ḡu<sub>10</sub>-še<sub>3</sub> u<sub>3</sub>-u<sub>8</sub> ga-am<sub>3</sub>-du<sub>11</sub>** (On account of my house, I want to say, Woe!)

VAT 1419: **<na>-ḡi<sub>6</sub>-ḡu<sub>10</sub>-še<sub>3</sub>! <>blank space>>**

VAT 1367: **na-aḡ<sub>2</sub> e<sub>2</sub>-ḡu<sub>10</sub>-še<sub>3</sub> u<sub>3</sub> [ . . . ]**



Figure 2

5: **lu<sub>2</sub> ēg<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub>-a i-bi<sub>2</sub> bar-ra me-en** (It is me, who looks after my things)  
 VAT 1419: <lu<sub>2</sub>>?-a-**gu<sub>10</sub>**<a> <><>  
 VAT 1367: **lu<sub>2</sub> ēg<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub>-a igi** <bar> [ . . . ]

The omission of all but the first word or form in all of the lines in VAT 1419 is a clear indication that the source was intended to be used by somebody who already had prior knowledge of the content of the composition, who would presumably have known the composition by memory, and would have been able to remember the content more easily simply by seeing the first word or phrase in each line. Moreover, since mnemonic cues function more effectively when they are heard, as opposed to seen, using phonetic writings to activate the pronunciation of the beginning of each line would have made this copy a particularly effective aid in helping the performer remember the lament. Moreover, the use of blank space in places on the tablet where words and phrases have been omitted is not unique to VAT 1419, but occurs frequently in the sources for Sumerian laments, and is one of the few graphic or visual conventions that distinguish the sources for these composition from other Sumerian literary sources, suggesting that many, if not all of the Old Babylonian sources for Sumerian laments were compiled for readers and users who already knew the content of the laments from oral contexts.

#### *Variation in the Content of Sumerian Laments*

The second strong indication that the written versions of the Sumerian laments were influenced by the needs of oral performance is that the content of the individual sources for these compositions is extremely variable, meeting the second of O'Brien O'Keefe's two main criteria for identifying residual orality. To cite only one of many examples: there are three Old Babylonian sources with the beginning of the Balag Uruamairabi – two of which are from Kish (*PRAK C 52 + 121* and *PRAK B 396 + 444*), and one of which is probably from Larsa (*NCBT 688*) – but even though these sources clearly contain the “same” composition, every line of each source

contains multiple instances of orthographic, grammatical, and semantic forms that do not occur in the corresponding lines of the other two sources. These differences include:

- 1) NCBT 688 renders the first line as **uru<sub>2</sub> am<sub>3</sub>-i-ra-bi a di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-la<sub>2</sub>-bi**, in contrast to *PRAK* C 52 + 121, in which the verbal form at the beginning of the line is rendered **a-am-i-ra-bi** (writing the prefix **am<sub>3</sub>-** as **a-am**) and the form **di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-la<sub>2</sub>-bi** is written phonetically as **de<sub>3</sub>-[de<sub>3</sub>-la-bi]**; and in contrast to *PRAK* B 396 + 444, which renders the verb **am<sub>3</sub>-ma-i-ra-bi** (adding **-ma-** to the form) and writes **a<sub>2</sub>** instead of **a** before the phrase **di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-la<sub>2</sub>-bi**.
- 2) Source NCBT 688 adds two lines at the beginning of the text that are not present in either of the other two sources: (2) **ama mu-gig uru<sub>2</sub> am<sub>3</sub>-i-ra-bi a di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-la<sub>2</sub>-bi** // (3) **kul-aba<sub>4</sub><sup>ki</sup> uru<sub>2</sub> am<sub>3</sub>-i-ra-bi a di<sub>4</sub>-di<sub>4</sub>-la<sub>2</sub>-bi**.
- 3) In the first line in the group of lines containing epithets of Inana that follow (NCBT 688: 1.3-8; *PRAK* C 52 + 121: 1.2-5; and *PRAK* B 396 + 444: 1.2-4) the first epithet reads **mu-gig-an-na** in NCBT 688, but **nu-gi-a-na** in *PRAK* C 52 + 121 and **[mu]-gi<sub>17</sub>-ib-an-na** in *PRAK* B 393 + 444.
- 4) In the second line in the same group of epithets, the epithet **kur gul-gul** is followed by the epithet **ga-ša-an-e<sub>2</sub>-an-na-ke<sub>4</sub>** in NCBT 688, but by **ga-ša-an-hur-sag-kalam-ma** in *PRAK* C 52 + 121 and *PRAK* B 396 + 444. This difference, in particular, directly reflects the local traditions in which the two sources were produced: *PRAK* C 52 + 121 and *PRAK* B 396 + 444, which are both from Kiš, add an epithet that associates Inana with a temple at Kiš in place of Inana's shrine at Uruk, the Eanna.
- 5) The third line in the same group of epithets reads **an dub<sub>2</sub>-ba ga-ša-an-ḡi<sub>6</sub>-par<sub>3</sub>-ra-ke<sub>4</sub>** in NCBT 688, but **an tu-pa ama gal ki! sig<sub>3</sub>** in *PRAK* C 52 + 121.
- 6) NCBT 688 adds a line at the end of this group of epithets that does not occur in either of the two other sources: **ama unug<sup>ki</sup>-ga ga-ša-an-sun<sub>2</sub>-na-ke<sub>4</sub>**.

When viewed in isolation, all of these differences are similar to the types of variation attested in the sources for Sumerian curricular literary compositions, but the frequency with which the variants occur and the degree to which the content of the individual sources diverge in the copies of Uruamairabi demonstrates that the written version of this text, as well as the other Balags and Ershemmas with more than one preserved duplicate, was much less stable than the content of other types of Sumerian literary compositions.

Moreover, substantial variation in different written sources with the same lament is by no means limited to this passage in Uruamairabi, and can be observed with great frequency across the corpus of laments as a whole. In the few instances in which multiple sources containing the same passage from a lament are preserved, they are rarely, if ever, identical in content, and even after minor orthographic and grammatical variants are excluded, there is not a single preserved Old Babylonian copy of a Sumerian lament that is identical in content to another preserved source containing the same lament or a similar passage from another lament. In the absence of identical,

or nearly identical written copies of the “same” lament, it may in fact be more accurate to view individual laments, even when they are identified by the same incipit, not as stable texts with consistent content, but instead as “variations on a theme,” which share a certain more or less fixed set of lines, passages, and themes, but whose content was also subject to constant modification and change each time the lament was copied or performed.

### *Additive, Aggregative, and Redundant*

Turning more summarily to the features Ong identified as being characteristic of oral modes of thought, the first three characteristics in his list are that oral communication is additive, aggregative, and redundant. Since the three features are related and often co-occur, they will be treated together. In Ong’s definition, an additive oral style is the presentation of a sequence of events, actions, descriptive details, etc. without specifying the logical relation between the elements in the sequence through the use of simple conjunctions (like the English conjunction “and” and its equivalents), instead of adverbs like “when,” “thus,” or “therefore” (which are used to specify different types of logical relations between clauses). The example Ong gives of the additive style is an English translation of the creation account in the Hebrew Bible in which each clause after the first is introduced with the word “and” (e.g., “*And* the earth was void and empty, *and* darkness upon the face of the deep; *and* the spirit of God moved over the waters...”), in contrast to translations in which some of these clauses are translated with adverbs like “while,” “then,” and “thus” (e.g., “... *while* a mighty wind swept over the waters. *Then* God said ... *Thus* evening came ...”), which specify the logical and temporal relations between the acts described in the account.<sup>44</sup> Similarly, Ong describes the aggregative mode as follows:

“The elements of orally based thought and expression tend to be not so much simple integers as clusters of integers, such as parallel terms or phrases or clauses, antithetical terms or phrases or clauses. ... Oral thought thus carries a load of epithets and other formulary baggage which high literacy rejects as cumbersome and tiresomely redundant because of its aggregative weight.”

Lastly, redundancy is, as the meaning of the term suggests, the repetition of the same, or equivalent of the same, words, lines, and/or passages throughout a text (or, in Ong’s case, an oral narrative). Ong associates redundancy with orality on the grounds that repetition is assumed to be a useful means of ensuring that a message gets through in face-to-face communication or in

<sup>44</sup> Ong 1982, 37.

oral communication with an audience, as well as a device used by the speaker or performer of maintaining the flow of an oral narrative:<sup>45</sup>

“The public speaker’s need to keep going while he is running through his mind what to say next also encourages redundancy. In oral delivery, though a pause may be effective, hesitation is always disabling. Hence it is better to repeat something, artfully if possible, rather than simply to stop speaking while fishing for the next idea.”

The content of Sumerian laments is additive, aggregative, and redundant in the senses described by Ong, and, with the exception of hymns (royal, divine, and temple), which, like laments, would also have been performed orally at some, if not all stages, of their transmission, possesses these features to a much greater extent than Sumerian texts of any other type.<sup>46</sup>

In Sumerian the most common means of specifying logical connections between clauses include using the modal prefix **he<sub>2</sub>-** epistemically to bring the verbs that occur with it into a logical (often, if-then) relationship with one or more clauses that precede or follow it;<sup>47</sup> the use of temporal adverbial expressions like **u<sub>4</sub>-bi-a** ‘at that time’, **u<sub>4</sub>- VERB-a** ‘when’ and – **VERB-a-ta** ‘after’, or temporal markers like **u<sub>3</sub>-** ‘before’; and the use of non-finite (uninflected) participial forms that stand in a relation of subordination to the main clause, such as **VERB(-e)-de<sub>3</sub>**, a form which is used in purpose clauses. While these means of expressing logical/temporal relationship are attested frequently in Sumerian texts of other types, including royal inscriptions, mythological narratives, and legal and administrative texts, they only rarely occur in Sumerian laments. In the first 126 lines of Uruamairabi (as preserved in NCBT 688, the almost completely preserved main source for the beginning of the lament), for example, there is not a single occurrence of the epistemic use of **he<sub>2</sub>-** and only one instance of a subordinate when-clause (the form **ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>-gu<sub>10</sub>-ne** ‘when I enter (thieves rush in)’ in 1.112. By contrast, in the 202 lines of the Sumerian literary narrative, “Gilgamesh and Huwawa” A,<sup>48</sup> there are no less than 24 occurrences of the epistemic use of

<sup>45</sup> Ong 1982, 40.

<sup>46</sup> For the distinction of Sumerian hymns and laments from Sumerian literary compositions of other types, and a detailed presentation of the evidence that hymns and laments were actively performed, in contrast to other Sumerian literary works, which were copied by apprentice scribes as part of their training, see Delnero 2015, 89-101 and Tinney 2011. While many of the features treated in this section also occur in hymns, since the focus of the article is on the laments, only examples from the laments will be considered, even though the conclusions reached on the basis of this evidence could be argued to apply equally to Sumerian hymns as well as laments.

<sup>47</sup> For the epistemic use of **he<sub>2</sub>-** (and its allomorphs **hu-** and **ha-**), see Civil 2000, 30-35.

<sup>48</sup> For the sake of convenience, the ETCSL (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>) transliteration of “Gilgamesh and Huwawa” (GH) A was used to identify the forms cited here, and the reference to the line numbers in which they occur follow ETCSL’s line numbering. For a

**he<sub>2</sub>-**<sup>49</sup> two conditional clauses introduced with **tukumbi** ‘if’,<sup>50</sup> and four occurrences of two different types of when-clauses.<sup>51</sup>

An example from Uruamairabi that illustrates the occurrence of all three features is the sequence of four epithets of Inana that occurs in Lines 4-7, and which are repeated in Lines 63-66, and again in condensed form in Line 99.<sup>52</sup> These lines read:

- 4: **mu-gig an-na ga-ša-an-an-na-ke<sub>4</sub>**
- 5: **kur gul-gul ga-ša-an e<sub>2</sub>-an-na-ke<sub>4</sub>**
- 6: **an dub<sub>2</sub>-ba ga-ša-an gi<sub>6</sub>-par<sub>3</sub>-ra-ke<sub>4</sub>**
- 7: **lil<sub>2</sub>-la<sub>2</sub> en-na ga-ša-an tur<sub>3</sub> amaš-ke<sub>4</sub>**
  
- 4: The mistress of heaven, Inana.
- 5: The destroyer of the lands, the lady of the Eanna.
- 6: The one who makes the heavens tremble, the lady of the Gipar.
- 7: Lilla'enna, the lady of the cattlepen and sheepfold.

The sequence of lines is additive in the sense that there each clause is presented as an independent sentence without any subordinating or modal elements to connect them in a logical sequence; aggregative in that the lines contain a cluster of standardized epithets, which are also attested in similar or identical form in other laments;<sup>53</sup> and repetitive to the extent that the same epithets are repeated in two other passages in the first 126 lines of the text.

### *Empathetic and Participatory*

The remaining features in Ong’s list are also evident to varying extents throughout the corpus of the Sumerian laments. The laments are traditionalist: the content of the laments, with few exceptions, is focused on traditional mythological themes, including the separation of Inana from her lover Dumuzi and the destructive anger of the god Enlil. Their content is close to the human lifeworld: even though the central figures in the laments are deities, the events described in the laments either take place in environments

more comprehensive edition of the composition see Edzard 1990 and 1991, and Delnero 2006, 2395-2473.

<sup>49</sup> GH A: 9-10, 12, 17-18, 22, 27, 44, 91, 94, 105-106, 116, 138-139, 142-143, 161-162, 178, and 189-192.

<sup>50</sup> GH A: 9 and 117.

<sup>51</sup> GH A: 112-114 (with **-a-ba**) and 149 (with **-a-ta**).

<sup>52</sup> Unless otherwise indicated the lines numbers from Uruamairabi cited here and throughout the article follow the line numbering of the main source, NCBT 688.

<sup>53</sup> Similar lines, which begin with an identification of Inana as a **mu-gig** (Emesal for **nu-gig**, a common epithet of Inana in contexts in which her power is emphasized), followed by epithets in which her two main temples and shrines, the **e<sub>2</sub>-an-na** and the **gi<sub>6</sub>-par<sub>3</sub>**, are named, occur in “The Fashioning of the Gala” (BM 29616 = Kramer 1981) 1.2-4; BM 96680 (Kramer 1987) obv. col. i 39-41; at the beginning of an Ershemma to Dumuzi and Inana preserved in VAT 617 [VS 2, 2], AO 7697 [TCL 16, 78], and RA 8: 161-169 (Cohen 1981, 71-84), and many other laments.

that are specific to Mesopotamia, like the steppe, where Dumuzi is seized by demons and separated from Inana, or involve actions that are directed toward important and well known Mesopotamian cities like Nippur, Uruk, and Isin. They are agonistically toned: the two main themes of the laments involve violence that is directed against humanity or the violent seizure of a deity who is of vital importance to Mesopotamia. To the extent that they are set in a timeless mythological present (or past) that never varies or changes, the laments are homeostatic. The laments are also situational, in so far as they involve events and actions that take place in a concrete setting, as opposed to abstract scenarios. The most distinguishing feature of the Sumerian laments, however, is that they are empathetic and participatory. The emotional tone that dominates the entire corpus is unquestionably one of extreme sorrow resulting from a devastating personal and collective loss. As laments, the content of these texts both thematizes and describes lamenting and the events that cause it, and in so doing, brings the reader (or in this case, the audience) into an empathetic relationship with the figures in the laments who are affected the most profoundly by the loss or catastrophe described.

While the emotional experience of Sumerian laments is inseparable from, and would have been facilitated and intensified by, the ritual contexts and manner in which they were performed, the affective responses the laments were intended to generate are also evident in their formal structure, their recurrent themes, and in the emotional valence of the words and expressions that occur repeatedly in these compositions. In contrast to the more common literary device of weaving together an interconnected series of narratively integrated passages in different emotional registers to create suspense and dramatic tension, the structuring of laments into a continuous and, in principle, endlessly multipliable sequence of more or less interchangeable sections with a singular focus on grief, far from weakening the impact of the catastrophe evoked, would have only intensified it by heightening and sustaining the feeling of painful sorrow, progressively supplanting all other emotions until only grief remained. Similarly, the recurrence of a common stock of emotionally charged passages, contrived to trigger a specific and strong emotional response, could have equally contributed to the growing and persistent feeling of hopeless despair by continually reactivating it with each repetition of these passages. Lastly, the same effect would have been achieved and compounded through the repeated occurrence of words and expressions semantically associated with grief, despair, sorrow, and other related emotions involved in the act of lamenting. Although even in isolation, each of these structural, thematic, and linguistic forms and devices would have been an effective means of arousing a strong emotional response, the cumulative effect of their interaction in a ritual or performative context

would have greatly magnified the already powerful emotional effects the laments might have had on those who experienced or performed them.

To give only two of the many examples of passages from Sumerian laments that have a high emotional valency, and which would have been conducive to evoking empathy and participation in the feelings of loss experienced by the figures lamenting in the text, in one section of the composition, “Dumuzi’s Mother’s Lament,” Inana grieves the loss of her lover Dumuzi by crying out:

“Lamenting flute, my heart is a lamenting flute, playing in the Steppe. I, the mistress of heaven, lady of the Eanna; I, the destroyer of lands, lady of the Eanna; I, the mother of the lord, Ninsun (...) – my heart is a lamenting flute, playing in the Steppe. At the place where the young man was present, at the place of Dumuzi, in Arali, the ruin hill of the shepherd, in Arali, the hill of *suba*-stones, my heart is a lamenting flute playing in the Steppe. At the place where the hands of the young man are bound, at the place where the arms of Dumuzi are bound, at the place where the ewe surrenders its lamb, at the place where the goat surrenders its kid, there where its god is, but there is nobody around, where the young man said ‘May my mother come to me!’, my heart is a lamenting flute playing in the Steppe.”<sup>54</sup>

Inana’s heart-rending plea, in which the goddess likens the pain of losing her lover to the desperate and primal grief felt by ewes and goats forced to abandon their young to a violent fate recurs in similar language and form in numerous other texts, including this passage from “A Lament for Damu,” in which the mother of Damu laments:

“For him in the far-away land, I wail! For Ususu in the far-away land, I wail! For Umunmuzida in the far-away land, I wail! For my Damu in the far-away land, I wail! For Ishtaran in the far-away land, I wail! For Igi-shuba in the far-away land, I wail! On account of the pure cedar tree, at the place of the mother who bore me, I wail! To the Eanna, toward the heaven and earth, I wail! This wailing, is it not wailing for the flax which did not grow in the furrow? This wailing, is it not wailing for the barley which did not sprout abundantly? This

<sup>54</sup> “Dumuzi’s Mother’s Lament” (CBS 11393 [BE 30/1, 1] + CBS 11389 col. ii 3’-19’; duplicated in source B = NBC 1313 [BIN 2, 26] obv. 1-11): 1.3’: *gi er<sub>2</sub>-ra ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> gi er<sub>2</sub>-ra / edin-na na-mu-un-ma-al // 4’*: *kur <gul>-gul ga-ša-an e<sub>2</sub>-an-na men<sub>3</sub> // 5’*: <*ama*> u<sub>3</sub>-mu-un-na ga-ša-an-sun<sub>2</sub>-na men<sub>3</sub> // 6’: <*x*> ġuruš an-na mu-tin-an-na men<sub>3</sub> // 7’: *ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> gi er<sub>2</sub>-ra edin-na na-mu-ma-al // 8’*: <*x*> <*x*> a-ka <*na*>-mu-ma-al [...] / [x] <*dumu*>-<*zi*>-<*da*>-ka na-mu-ma-<*al*> [B (obv. 4): *ki ġuruš-a-ka na-mu-ma-al ki <sup>d</sup>dumu-zि-<*da*>-ka]* // 10’ (9’): <*a*>-ra-li du<sub>6</sub>! su<sub>8</sub>-ba-še! // 11’: *ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> gi er<sub>2</sub>-ra edin-na na-mu-ma-<*al*>* [B (5): *a-ra-li du<sub>6</sub> šuba(ZA.MUŠ<sub>3</sub>)-ka ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> er<sub>2</sub>-<*ra*> [...] // 12’*: *ki ġuruš-a šu du<sub>3</sub>-a-še<sub>3</sub> // 13’*: *ki a<sub>2</sub> la<sub>2</sub>-a <sup>d</sup>dumu-zि-da-<*še*<sub>3</sub>> // 14’*: *ki u<sub>8</sub>-e sila<sub>4</sub> ma-an-ze<sub>2</sub>-eġ<sub>3</sub>-ġa<sub>2</sub>-<*še*<sub>3</sub>> // 15’*: *ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> gi er<sub>2</sub>-ra edin-na // 16’*: *ki ud<sub>5</sub>-de<sub>3</sub> maš<sub>2</sub> ba-an-ze<sub>2</sub>-eġ<sub>3</sub>-ġa<sub>2</sub>-še<sub>3</sub>? // 17’*: *ki-ba dim<sub>3</sub>-me-er-bi mu-lu bad-ra<sub>2</sub>-<*bi*> // 18’*: <*ġuruš>-e ama-ġu<sub>10</sub> sa<sub>2</sub> hu-mu-e ba-ni-in-du<sub>11</sub>-ga-še<sub>3</sub> // 19’*: *ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> gi er<sub>2</sub>-ra edin-na na-mu* [B (11b): *ša<sub>3</sub>-gu<sub>10</sub> er<sub>2</sub>-ra edin-na na-mu-ma-al*]. For a brief synopsis of this composition, with references to previous literature, including where the text has been published, see Fritz 2003, 117-118.

wailing, is it not for the majestic river which did not yield a great carp flood? Is it not for the dead wife and the dead son who did not produce first-rate things?"<sup>55</sup>

## 5. Conclusion

As shown in the preceding sections, there is both internal and external evidence that the written content of Sumerian laments was influenced by the needs and demands of oral performance, and that far from being undetectable, or "what by definition we can never have," diagnostic traces of the influence of orality can in fact be identified in the written sources for these compositions. In addition to the external, corroborating evidence that Sumerian laments were actively performed, such as the Old Babylonian Ishtar ritual at Mari, during which sections of the lament Uruamairabi were performed throughout the ritual, there is also internal evidence in the written sources for the laments that the texts were intended for oral performance. The main internal evidence comprises the occurrence of the two main features associated with "residual orality" identified by O'Brien O'Keeffe: the occurrence of a substantial amount of variation in different copies of the "same" lament, and the instability of the orthography of the individual copies of the laments, particularly among the sources written in a highly phonetic orthography, which would have made these source more difficult to read and use without prior oral knowledge of the content of the text. The assumption of prior knowledge of the content of the lament is particularly evident in the case of the two sources with the same passage, discussed above, in which one of the two sources contains only a phonetic rendering of the first word or phrase in each line, and was clearly intended for a reader or user who could easily remember the rest of the line on the basis of the mnemonic trigger at the beginning of the line. Finally, as shown at the end of the previous section, the content of Sumerian laments possesses all of the features associated with orality and oral influence identified by Ong,

<sup>55</sup> "A Lament for Damu" (AO 5374 [TCL 15, 8], col. ii 20-31; duplicated in Source A = BM 23658 [CT 15, pl. 26-27], obv. 1-13): 1.20: *ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* [A obv. 1: *ki bad-ra₂-ke₄ i-lu na-aḡ₂-ir-ra*] // 21: <sup>d</sup>*u₃-su₃-su₃ ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* // 22: <sup>d</sup>*u₃-mu-un-mu-zid-a!*(KALAM) *ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* // 23: <sup>d</sup>*da-mu-ḡu₁₀ ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* [A obv. 3: <sup>d</sup>*da-mu-ḡu₁₀ ki BAD-ra₂-ke₄*] // 24: <sup>d</sup>*ištaran-na ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* // 25: <sup>d</sup>*gi-ṣuba(ZA.MUŠ₂) ki-bi-da-ke₄ i-lu nam-mir-ra* [A obv. 4: *gudu₄-ḡu₁₀ ki BAD-ra₂-ke₄*] // 26: *eri(-)ku₃ ki <eri>-ma <du₈>-u₄-da-ra i-lu nam-mir-ra* [A obv. 5: <sup>gi</sup>*eren ku₃ ki ama-ni-tu-da-ta*] // 27: *a-a-an!-na an-na-ŠI-ki-č₂-ta i-lu nam-mir-ra* [A obv. 6: *e₂-an-na an-<še₃>? ki-še₃?* ta *i-lu na-aḡ₂-ir-ra*] // 28: *i-lu-bi i-lu-gu₂ na-nam ab₂-zid-ni na-u₃-tu* [A obv. 10: *i-lu-bi i-lu gu na-nam ab-sin₂ na-u₃-tu*] // 29: *i-lu-bi i-lu <še> na-nam šar₂-šar₂-re na-u₃-tu* // 30: *i-lu-bi a-eštub<sup>kū₆</sup> na-nam kar-ze₂-be₅(KU) ni₂ im-ḡal₂* [A obv. 13: *i-lu-bi i₇ mah-e na-nam a-eštub na-u₃-tu*] // 31: *dam til₃-la ti na-nam niḡ-sağ-e na-u₃-tu* [A obv. 12: *dam til-la dumu til-la na-nam me saḡ-e na-u₃-tu*]. This composition is summarized, with references to previous literature, by Fritz 2003, 183-186.

including that it is additive, aggregative, redundant, and most critically, that it evokes empathy and emotional participation. While none of Ong's features is decisive in and of itself, their occurrence, together with the cumulative internal and external evidence that the Sumerian laments were intended for performance strongly suggests both that the laments were indeed performed, and that evidence for the oral function of the laments can be identified in the written sources for these compositions.

If, then, the content of many, if not all of the copies of Sumerian laments dating to the early second millennium were influenced and shaped by the needs of oral performance, what implications does this have for understanding the process of redacting and editing the written versions of these texts? While it is clear that by the first millennium, the laments had assumed a more or less fixed written form, the relationship between the oral and written versions of Sumerian laments appears to have been completely different during the Old Babylonian Period. Since the content of the oral versions of Sumerian laments was more fluid during this earlier period, so that each time a particular lament was performed, a certain set of recurrent lines, passages, and themes remained the same, but the rest of the composition was subject to constant modification and variation, it would be futile to try to reconstruct the redactional histories of the laments from the written sources for the compositions, if for no other reason than that the content of the laments had not yet been fixed in writing. In fact, in contrast to the usual understanding of the relationship between orality and writing, it is orality, and not writing, that appears to have shaped the content of the laments at this stage in their transmission, with the existing written sources reflecting different aspects of the *oral* transmission of the laments, while revealing little or nothing about the effect of writing on the transmission process. Though not every written tradition was preceded by a stage in which the written versions of compositions were in a state of constant flux due to the effects of oral transmission, the early written sources for the Sumerian laments should serve as a cautious reminder to scholars studying the textual transmission of the Bible and other text corpora from the ancient Near East that the oldest surviving copies of a composition are not always more accurate reflections of the original version of the text, especially when the composition did not become fixed in writing until a much later period. But this is a topic for another study.

## Bibliography

- Black J. 1985. A-še-er Gi<sub>6</sub>-ta, a Balag of Inana, *Acta Sumerologica Japan* 7, 11-87.  
Cavigneaux A. 1993. Review of Cohen 1988, *Journal of the American Oriental Society* 113, 254-257.

- 1998. Sur le balag Uruammai’irabi et le Rituel de Mari, *NABU* n. 43, 46.
- Civil M. 1999. Reading Gilgameš, *Aula Orientalis* 17, 179-189.
- 2000. Modal Prefixes, *Acta Sumerologica Japan* 22, 29-42.
- Cohen M. 1981. *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Hebrew Union College Annual Supplements 2, Cincinnati.
- 1988. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac.
- Cooper J. S. 1992. Babbling on: Recovering Mesopotamian Orality, in M. E. Vogelzang and H. L. J. Vanstiphout (eds), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston – Queenston – Lampeter, 103-122.
- 2006. Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation, *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39-47.
- Delnero P. 2012. *The Textual Criticism of Sumerian Literature*, The Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 3, Boston.
- 2015. Texts and Performance: The Materiality and Function of the Sumerian Liturgical Corpus, in P. Delnero & J. Lauinger (eds), *Texts and Contexts: The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, Studies in Ancient Near Eastern Records 9, 87-118.
- 2017. The Silences of the Scribes, Pt. II: An Unfinished Enlil Lament from Nippur, in L. Feliu, F. Karahashi & G. Rubio (eds), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, Studies in Ancient Near Eastern Records 12, 80-102.
- Derrida J. 1972. *La Dissémination*, Paris.
- Durand J.-M. & Guichard M. 1997. Les rituels de Mari, in D. Charpin & J.-M. Durand (eds), *Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Florilegium Marianum 3, Mémoires de NABU 4, Paris, 19-78.
- Edzard D. O. 1990. Gilgameš und Huwawa A. I. Teil, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 80, 165-203.
- 1991. Gilgameš und Huwawa A. II. Teil, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 81, 165-233.
- Finnegan R. 2007. *The Oral and Beyond: Doing Things with Words in Africa*, Chicago.
- Foley J. M. & Ramey P. 2012. Oral Theory and Medieval Literature, in K. Reichl (ed.), *Medieval Oral Literature*, Berlin – Boston, 71-102.
- Fritz M. M. 2003. ‘... und weinten um Tammuz’: *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*, Alter Orient und Altes Testament 307, Münster.
- Gabbay U. 2014. *Pacifying the Hearts of the Gods: Sumerian Emesal Prayers in the First Millennium BC*, Heidelberger Emesal-Studien 1, Wiesbaden.
- 2015. *The Eršema Prayers of the First Millennium BC*, Heidelberger Emesal-Studien 2, Wiesbaden.
- Gelb I. J. 1952. *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*, Chicago.
- Goody J. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- Havelock E. 1963. *Preface to Plato*, Cambridge, MA.
- Jacobsen T. & Kramer S. N. 1953. The Myth of Inana and Bilulu, *Journal of Near Eastern Studies* 12, 160-187.
- Kramer S. 1981. BM 29616. The Fashioning of the **gala**, *Acta Sumerologica Japan* 3, 1-9.
- 1987. By the Rivers of Babylon. A Balag-Liturgy of Inanna, *Aula Orientalis* 5, 71-90.
- Krecher J. 1966. *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden.
- 1967. Die sumerischen Texte in ‘syllabischer’ Orthographie, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 58, 16-65.

- Kutscher R. 1975. *Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha): The History of a Sumerian Congregational Lament*, Yale Near Eastern Researches 6, New Haven.
- Löhnert A. 2009. 'Wie die Sonne tritt heraus!': Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klagelieder in altbabylonischer Zeit, Alter Orient und Altes Testament 365, Münster.
- Lord A. 1960. *The Singer of Tales*, Cambridge, MA.
- Michalowski P. 1992. Orality and Literacy in Early Mesopotamian Literature, in M. E. Vogelzang and H. L. J. Vanstiphout (eds), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston – Queenston – Lampeter, 227–245.
- O'Brien O'Keeffe K. 1990. *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*, Cambridge.
- Ong W. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London – New York (30<sup>th</sup> anniversary edition: London – New York, 2012).
- Parry A. (ed.). 1967. *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford.
- Schretter M. 1990. *Emesal-Studien. Sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchungen zur sogenannten Frauensprache des Sumerischen*, Innsbruck.
- Street B. 1984. *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge.
- Tinney S. 2011. Tablets of Schools and Scholars: A Portrait of the Old Babylonian Corpus, in K. Radner & E. Robson (eds), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, 577–596.
- Vogelzang M. E. & Vanstiphout H. L. J. (eds). 1982. *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Lewiston – Queenston – Lampeter.
- Volk K. 1989. *Die Balağ-Komposition Uru<sub>2</sub> am<sub>3</sub>-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19'ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*, Freiburger Altorientalische Studien 18, Stuttgart.
- Waterfield R. 2002. *Plato, Phaedrus*, Oxford World's Classics, Oxford.
- Ziegler N. 2007. *Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Florilegium Marianum 9, Mémoires de NABU 10, Paris.

## L'AVESTA, OU QUAND L'ÉCRIT EST LE MASQUE TARDIF DE L'ORAL

Jean KELLENS  
(Collège de France)

La philologie de l'Avesta, que nous définirons provisoirement comme le livre sacré de l'Iran zoroastrien, a pour problématique centrale une question qui relève directement du rapport entre l'oral et l'écrit. Ses textes sont rédigés dans une langue indo-européenne de type ancien, analogue au sanscrit, au grec et au latin, mais ils nous sont transmis par des manuscrits dont le plus vieux est très exactement daté du 26 janvier 1323. La date de leur composition, elle, ne peut pas être déterminée avec la même précision. La similitude étroite de l'avestique avec le sanscrit védique laisse envisager la date de 1500 avant l'ère commune que l'on attribue, peut-être aventureusement, aux hymnes du Rigveda, et le système flexionnel qui le régit semble sortir d'usage ou se modifier considérablement à une époque plus ou moins coïncidente avec la chute de l'empire achéménide, en 330.

Dans un tel cas de figure, déterminer la date et les modalités de la mise par écrit constitue une obligation préliminaire. Or, cette exploration fut très lente et très progressive. C'est que la tradition religieuse mazdéenne, parfois si disserte sur son histoire, escamote le problème de l'écriture, en présentant l'Avesta comme un corpus textuel qui, de tout temps, à travers toutes les péripéties séculaires, de sa composition par le prophète à son apogée sassanide, a eu forme écrite, bref, comme un livre. Or, cette représentation des choses est contredite à l'évidence par l'écriture des manuscrits, qui est clairement d'origine récente. Dès 1876, Carl Salemann avait observé que cette écriture spécifique, exclusivement réservée à l'usage avestique, était formellement apparentée à la cursive moyen-perse dite des livres pehlevis, qui est elle-même dérivée de l'araméenne et donc de type consonantique.

C'est seulement un siècle plus tard que Karl Hoffmann a pu définir le rapport exact entre les deux écritures – la synthèse de l'analyse qu'il a menée durant plus de vingt ans est parue en 1989. Le principe est que l'écriture avestique reproduit les signes de la cursive pehlevie, mais les organise en un alphabet phonétique différencié notant chaque voyelle et chaque consonne. Technique, cela signifiait passer d'un stock de 12 signes à un stock de 45 signes. Comme la majeure partie des 33 signes supplémentaires est produite par l'adjonction d'un signe diacritique à une lettre existante, l'apparence

formelle de l'écriture pehlevie est uniformément préservée dans l'ensemble de l'alphabet. Mais la nature d'une telle opération permet de dégager un certain nombre de conclusions et suscite plusieurs questions.

1. L'alphabet avestique est une invention. Ce n'est pas le produit de l'évolution naturelle ou mécanique d'un système d'écriture plus ancien. Il a nécessairement été conçu par un individu ou une équipe officiellement investis de cette tâche et animés d'une intention précise.

2. Qui étaient ces hommes ? Leur imprégnation culturelle est à l'évidence la littérature religieuse zoroastrienne en moyen-perse, dont ils ont reproduit le modèle formel d'écriture. Toutefois, ils connaissaient aussi le grec, dont ils ont adopté le modèle typologique et auquel ils ont d'ailleurs emprunté deux signes, epsilon et upsilon.

3. Quelle était leur motivation ? Ils procèdent avec le double souci évident de préserver les affinités de leur produit avec la tradition culturelle dont ils émanent et de mettre au point un outil plus performant de précision phonétique. Il s'agit clairement de garantir efficacement l'exactitude et la permanence de l'élocution de textes rédigés dans une langue morte depuis longtemps, donc devenue incompréhensible à tout un chacun, mais qui a l'exclusivité de l'usage liturgique. Un détail en passant : cet idéal a ses limites, car la prononciation évolue souterrainement, quelle que soit l'écriture. Comme la phonétique du temps de la mise par écrit n'est plus exactement celle de la langue originale, l'élocution de la période de transmission écrite évoluera inéluctablement et colorera les graphies.

4. Je voudrais insister sur la compétence technique que suppose l'opération. Changer un système consonantique en système alphabétique sans en modifier l'apparence formelle constitue un saut conceptuel considérable, qui suppose une réflexion profonde sur la nature de la langue. C'est une œuvre de linguiste. En ce sens, l'invention de l'écriture avestique est peut-être l'ultime manifestation de cette tradition grammaticale indo-iranienne dont l'Inde a fourni de grands exemples au premier millénaire avant l'ère commune. Et puis, mettre par écrit ce qui ne l'avait jamais été, de surcroît dans une écriture nouvelle et de type inusité, est un véritable exploit. Pour ce faire, a dit O. Skjærvø (2012, 19), il n'y avait que deux méthodes possibles : soit écrire sous la dictée, soit suivre le fil de la réminiscence personnelle. C'est vrai, mais cela ne concerne que les grands produits achevés qui sont à la base de ceux que nous possédons. Quels essais partiels, avortés ou imparfaits, n'a pas comportés le processus d'invention ? Nous sommes incapables non seulement de les déceler, mais aussi de les imaginer. Et quel reflet de ces balbutiements perdus subsiste-t-il dans le désordre foisonnant des graphies attestées ?

5. Un point essentiel reste malheureusement obscur : la date. Elle est restée en discussion jusqu'à nos jours et je dirai seulement que les indices

dont nous disposons aujourd’hui invitent à penser que l’écriture avestique était possible à partir du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais pas avant<sup>1</sup>. Elle date donc des deux derniers siècles de l’empire sassanide, mais elle peut aussi être postérieure à sa chute.

Tout ceci entraîne une conclusion d’importance. Quoi qu’il en soit de la date, la plus grande partie de l’histoire de l’Avesta est l’histoire d’une tradition orale.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l’éditeur de l’Avesta, K. F. Geldner a justement insisté sur le fait que la philologie avestique n’avait pas à pratiquer la « haute critique textuelle », mais seulement la « basse ». Tous les manuscrits sans exception donnent la même version du texte en ceci qu’ils reproduisent le même mot à mot, si bien que nous n’avons à discuter ni inversions, ni interpolations, ni variantes textuelles. N’entrent en ligne de compte que les variations orthographiques. La conclusion imparable est que le texte qui nous est parvenu est un texte *ne varietur*, mais la question reste de savoir si c’est parce que les manuscrits existants émanent de la même recension écrite ou parce que sa forme définitive a été fixée à un certain moment de la tradition orale.

Cette question ne peut être abordée sans que l’on prenne bien en compte la nature de l’Avesta, qui n’est pas à proprement parler ce que nous appelons par analogie un livre sacré. C’est un ensemble agencé de récitatifs liturgiques, c’est-à-dire de textes foncièrement destinés à accompagner le cours d’une cérémonie déterminée. Cette perception du texte a été longtemps voilée par sa structure apparente. L’édition de Geldner donne l'impression, cautionnée par le sous-titre « The sacred Books of the Parsis », que l’Avesta est composé de cinq livres : le Yasna, « Sacrifice » ; le Visprad, « Tous les temps rituels » ; le Vidêvdâd, « Prescription pour tenir les démons à l’écart » ; les Yashths, « Sacrifices » ; et le Xorda Avesta, « Avesta court ». Ces divisions correspondent à une certaine réalité, mais aussi se distribuent en deux ensembles dont les manuscrits transmettent l’un à l’exclusion de l’autre. Le premier, unitaire, associe le Yasna, le Visprad et le Vidêvdâd pour composer une « longue liturgie » solennelle ; le second apparaît comme l’anthologie des hymnes aux dieux autres qu’Ahura Mazdâ (les Yashths) ou de quelques liturgies mineures, privées ou saisonnières (le Xorda Avesta).

Les recherches les plus récentes font apparaître que cette division elle-même doit être relativisée. Les cérémonies sont de type divers et certaines impliquent l’assemblage de textes repris aux deux ensembles liturgiques. L’image du corpus avestique en voie de se constituer est aujourd’hui celle d’un ensemble de modules susceptibles d’être associés et organisés de manière diverse, mais dont le socle est toujours le Yasna ou certains de ses chapitres.

<sup>1</sup> Littérature à ce sujet chez Kellens 2012, 52 n. 13.

Dans cette perspective, deux conclusions, l'une de confirmation, l'autre neuve, sont à retenir.

1. Selon leur usage, les modules peuvent être amputés ou amplifiés, mais les textes constitutifs de chaque assemblage sont toujours identiques, de sorte que le caractère *ne varietur* des textes reste absolu.

2. Les cursus liturgiques animés par ces récitatifs sont anciens, car les cérémonies qu'ils décrivent y sont déjà soumises. On soupçonne donc que chaque texte a été composé afin de servir de module dans une cérémonie donnée.

Y eut-il un véritable livre sacré, un « grand Avesta », constitué en corpus par les rois sassanides ? La littérature moyen-perse affirme son existence et fait de ses chapitres une description irrégulièrement précise. Nous ne pouvons en être assurés, car nous n'en avons rien conservé et nous sommes incapables de préjuger de son contenu. Les quelques fragments qui nous sont parvenus appartiennent à un genre que l'on a appelé « métarituel », parce qu'il s'agit soit d'un commentaire exégétique de nos liturgies, soit des réglementations qui régissent leur mise en pratique.

Dans cette perspective, des indices forts plaident pour une fixation très ancienne des textes. À la base, l'Avesta n'est pas un corpus chronologiquement homogène. Les textes qui composent, grossièrement, les chapitres 28 à 53 (sur 72) du Yasna<sup>2</sup> sont manifestement plus anciens que tous les autres, si bien que nous opposons en bonne méthode un Avesta dit « ancien » à un Avesta dit « récent ». Or, nous pouvons constater que l'Avesta ancien installé au cœur du livre socle par les arrangeurs de l'Avesta récent était très exactement celui qui nous est parvenu. La « table des matières » qu'ils en ont dressée témoigne de l'identité du contenu et de l'ordre de succession des textes, tandis que les citations éparses dans le corpus témoignent de l'identité du mot à mot et ne sont jamais reprises à un texte inconnu<sup>3</sup>.

Nous ne disposons pas d'indices aussi probants pour les textes de l'Avesta récent dès lors qu'il est difficile d'établir leur chronologie relative et que les plus longs et les plus narratifs, comme les Yashts et quelques chapitres du Yasna, donnent l'impression de disparate. D'eux, Meillet disait en 1917 : « une série de fragments de dates diverses, pour la plupart très menus et juxtaposés sans ordre » (p. 216). Mais il faut se méfier. Je prendrai l'exemple particulièrement frappant du Yasht 19. En apparence, il est composé de deux parties de longueur très inégale et de sujets complètement différents. Les huit premières strophes racontent la naissance des montagnes et les 89 restantes

<sup>2</sup> Plus précisément Yasna 27.13 à Y34, Yasna 35.2 à Y41, Yasna 45 à 51 et Yasna 53. Yasna 35.1, 42 et 52 sont des textes récents insérés.

<sup>3</sup> Les quelques chapitres dits « moyen-avestiques » (assez sûrement Yasna 12, 56 et 58) citent parfois des textes inconnus.

font l'historique de la possession du *x<sup>r</sup>arənah*, un fluide lumineux caché dans les eaux qui a donné aux héros du passé iranien la légitimité et la force d'accomplir leurs exploits. Or nous pouvons être sûrs que l'assemblage de ce court fragment géographique et de ce long récit d'histoire mythique est ancien, car un paragraphe du Yasna (Yasna 1.14) signale l'existence d'un texte consacré d'abord aux montagnes, puis aux diverses phases de la possession du *x<sup>r</sup>arənah*. Il apparaît ainsi que les textes du type Yasht sont effectivement composites, mais que leurs éléments constitutifs, si hétérogènes soient-ils par leur sujet et leur style, ont été réunis à date ancienne et dans le souci d'une certaine nécessité thématique.

L'Avesta relève donc, pour la composition de ses textes, leur fixation et leur arrangement, qui sont peut-être concomitants, et la plus longue période de sa transmission, des processus propres aux littératures orales. C'est un facteur longtemps négligé dont la recherche la plus récente a maintes fois rappelé l'importance<sup>4</sup>. Mais il faut aussi reconnaître qu'il n'a que peu d'implication opératoire pour le travail philologique. En premier lieu, comme chacun en est bien conscient, ce monument de littérature orale ne nous est connu que sous forme écrite et dans une version unique. Plus théoriquement, l'appartenance à la littérature orale demande une clarification à laquelle je ne vois pas que l'on ait procédé. Littérature orale certes, et à l'évidence, mais quel genre de littérature orale ? Je veux dire : pour quel usage fut-elle produite ? La définition de « poésie rituelle », sur laquelle il semble que la plupart d'entre nous – pas tous – pourraient s'accorder, recèle une redoutable ambiguïté. Alors que « poésie » réfère à l'œuvre de création littéraire, « rituel » assigne à cette œuvre un but finalement imprécis.

Je pense qu'il faut le répéter avec force et décision : tous les textes avestiques qui nous sont parvenus, à l'exclusion des fragments métarituels, sont des récitatifs liturgiques, c'est-à-dire une poésie rituelle strictement destinée à accompagner le déroulement d'une cérémonie précise. A ce titre, ils constituent une catégorie spécifique de littérature orale que l'on ne peut traiter comme les chants des bergers bosniaques du XIX<sup>e</sup> siècle, ni même comme les poèmes des aèdes homériques, leurs contemporains approximatifs. Ce ne sont pas des œuvres visant au divertissement des hommes, mais une parole adressée aux dieux, dont l'exactitude méticuleuse est garante de l'efficacité magique. Ce caractère est la cause même de la fixation presque immédiate des textes et est incompatible avec l'émulation créatrice d'artistes soucieux de plaisir. Significativement, on ne trouve dans l'Avesta aucune célébration de l'art poétique, mais au contraire celle du respect d'un texte immuable. Deux exemples frappants. Ainsi faut-il traiter l'*Ahura Vairiia*, formule clé de voûte du rite avestique : Yasna 19.5 « si (cette formule) est récitée sans

<sup>4</sup> Surtout Kreyenbroek, dès 1996, et Skjærvø, qui a fait la synthèse de la question en 2012.

intercalation ni inversion de mot ... elle vaut cent autres formules elles-mêmes récitées sans intercalation ni inversion de mot, et si elle est récitée avec intercalation et inversion de mot, elle vaut malgré tout dix autres formules ». Et lorsque le récitant de la \**nivid* ou « Annonce » initiale a terminé sa litanie, il prend cette précaution : Yasna 1.22 « [...] si je vous ai nui par une pensée, un mot ou un geste, consciemment ou inconsciemment, si je vous ai frustré d'une (pensée, d'un mot ou d'un geste) du sacrifice et du chant-d'adoration, à nouveau je fais pour vous l'éloge-préliminaire et l'annonce de ce (sacrifice et de ce chant-d'adoration) ». C'est-à-dire qu'il procède à une deuxième récitation pour effacer les défauts éventuels de la première.

Comme l'invention de l'écriture, le travail de fixation et d'ordonnancement des textes dans le but de répondre aux exigences de la parole rituelle exigeait un personnel spécialisé. L'Iran a eu, ou dut avoir, ses équipes sacerdotales, analogues dans une certaine mesure à la caste brahmanique de l'Inde. Nous savons que l'empire sassanide eut son clergé institutionnel, mais tout ce qui précède est problématique ou indistinct. A partir de 513 avant l'ère commune<sup>5</sup>, les documents achéménides semblent confier l'activité religieuse à ceux qui se prévalent du titre de *šatin*, clairement élamite, ou de *magu* (mage), dont on ne peut être vraiment sûr qu'il s'agisse d'un mot iranien. La doctrine et les rites de l'Avesta récent sont confiés à la catégorie sociale des atharvans (*aθrauuān-* / *aθaurūn-*). Pour l'Avesta ancien, mystère. Le problème est que l'Avesta ignore les magus et que les atharvans n'existent que dans l'Avesta. Cette situation inconfortable a ceci de positif qu'elle met en lumière la manière adéquate d'envisager la question de la religion des Achéménides. Il ne s'agit pas de le faire en termes de conversion, car le zoroastrisme n'existe pas en tant que doctrine de rupture avec le passé, mais de savoir où les Achéménides se situent par rapport aux rites avec récitatif avestique. En d'autres termes, la fixation de ceux-ci est-elle l'œuvre des atharvans, antérieurs à l'époque achéménide et œuvrant dans un lieu inconnu, en liaison avec un pouvoir inidentifié, ou des magus, qui, tôt ou tard, cela nous le savons, ont pris en charge leur tradition ?

## Bibliographie

- Henkelman W. F. M. 2008. *The Other Gods who are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts*, Achaemenid History XIV, Leyde.  
 Hoffmann K. & Narten J. 1989. *Der Sassanidische Archetypus*, Wiesbaden.

<sup>5</sup> Selon les tablettes de l'Archive des fortifications (sur laquelle, voir Henkelman 2008), car le *magu* Gaumāta qui, selon l'inscription de Behistun, usurpa la royauté en 522 n'a eu d'autre activité religieuse signalée que la destruction inexpliquée de lieux de culte non définis.

- Kellens J. 2012. Contre l'idée platonicienne d'Avesta ou les Considérations revisées, dans A. Cantera (éd.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 49-58.
- Kreyenbroek P. G. 1996. The Zoroastrian Tradition from a Oralist's Point of View, dans H. J. M. Desai & H. N. Modi (éd.), *K. R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceeding*, Bombay, 231-237.
- Meillet A. 1917. Observations critiques sur le texte de l'Avesta, *Journal Asiatique* 1917, 183-214.
- Salemann C. 1876. Ueber eine Parsehandschrift der Kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg, dans V. de Rosen (éd.), *Travaux de la troisième session du Congrès International des Orientalistes, St. Petersbourg, 1876, Tome deuxième*, St. Petersbourg – Leyde, 491-592.
- Skjærvø P. O. 2012. The Zoroastrian Oral Tradition as reflected in the Texts, dans A. Cantera (éd.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden, 3-48.



## DE LA LÉGENDE À L'HISTOIRE : LE CAS DES ROIS D'AKKAD\*

Dominique CHARPIN  
(Collège de France – Université PSL)

La dynastie d'Akkad, que l'on peut situer conventionnellement de 2340 à 2200 avant notre ère<sup>1</sup>, est un moment très célèbre dans la longue histoire de la Mésopotamie pour de nombreuses raisons. L'une tient à l'histoire politique : il s'agit du premier empire créé au Proche-Orient et à ce titre il est légitime que son fondateur, Sargon, et ses successeurs retiennent l'attention. Par ailleurs, les rois de cette époque ont eu la volonté de commémorer leurs exploits sans retenue, ce qui a donné lieu à des œuvres très remarquables : dans le domaine de la sculpture, on peut ainsi citer la stèle de victoire de Naram-Sin retrouvée à Suse et aujourd'hui conservée au Louvre, ou encore une tête en bronze découverte dans le temple d'Ištar à Ninive, qui représente à peu près sûrement un souverain de cette époque<sup>2</sup>. Cette volonté de « passer à la postérité », comme nous dirions aujourd'hui, a été un succès total : les rois d'Akkad ont en effet été des figures historiques sur lesquelles les Mésopotamiens n'ont cessé de réfléchir, depuis la fin du III<sup>e</sup> millénaire jusqu'à l'extinction de leur civilisation. Deux rois assyriens ont repris le nom de Sargon. À l'époque paléo-babylonienne, Naram-Sin fut non seulement le nom d'un roi d'Assur, mais aussi celui d'un roi d'Uruk<sup>3</sup> et celui d'un roi d'Ešnunna<sup>4</sup>. Des présages rappelaient la coïncidence de certains « signes » observables par les devins avec des faits marquants des règnes des souverains d'Akkad et les assyriologues ont beaucoup discuté sur l'historicité de ces présages<sup>5</sup>. Surtout, toute une littérature a eu pour thème la

\* Cette contribution a été achevée dans le cadre du projet « EcritUr », financé par l'ANR pour 36 mois (du 01/10/2018 au 30/09/2020). Elle reprend et complète la version orale du 26 mai 2016, accessible en ligne (<https://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/symposium-2016-05-26-14h45.htm>). Je remercie A. Jacquet pour sa relecture de mon manuscrit.

<sup>1</sup> Voir pour le détail Sallaberger & Schrakamp 2015, notamment le tableau récapitulatif p. 136.

<sup>2</sup> Mallowan y avait vu une tête de Sargon, Moortgat avait souligné les parallèles avec l'iconographie de Naram-Sin, J. Reade a suggéré qu'il puisse s'agir de Maništušu (Reade 2011, 247-248).

<sup>3</sup> von Dassow 2009 ; Charpin s. p.

<sup>4</sup> Celui-ci a laissé une inscription commémorant la construction d'un temple d'Irra qui a été comprise à tort par son éditeur comme la modernisation d'une inscription de Naram-Sin d'Akkad ; voir la bibliographie dans Charpin 2004, 132 n. 574 et en dernier lieu Foster 2016, 276.

<sup>5</sup> Très bonne mise au point dans Foster 2016, 252-262.

geste de ces rois : en sumérien d'abord, avec la *Légende sumérienne de Sargon*<sup>6</sup> et surtout ce *best-seller* qu'est *La Malédiction d'Agade*<sup>7</sup>. Mais les textes les plus nombreux sont en langue akkadienne ; ils ont été réunis voici une vingtaine d'années par J. G. Westenholz<sup>8</sup> et repris plus récemment par M. Haul<sup>9</sup>.

La littérature akkadienne à propos de Sargon est largement légendaire. On a même découvert un texte à Kültépé, l'ancienne Kaniš, datant du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a donné lieu à de nombreuses interprétations contradictoires, mais qui apparaît à beaucoup de commentateurs comme un texte satirique<sup>10</sup>. La situation est différente avec Naram-Sin. Comme l'a souligné B. Foster dans sa toute récente synthèse, « the literature involving Naram-Sin tends to differ in character from that centering on Sargon, largely because some of it is inspired by authentic inscriptions »<sup>11</sup>. C'est notamment le cas du récit de la *Grande rébellion contre Naram-Sin*. Dans le cadre de cette contribution, je me limiterai à l'examen de ce texte qui est l'un des plus célèbres dans la littérature akkadienne relative à cette époque et à la reconstitution duquel j'ai pris part en 1997, lorsque j'ai publié un fragment du manuscrit de Mari complétant celui que G. Dossin avait déjà fait connaître<sup>12</sup>.

Ce texte a été affublé par les assyriologues modernes de divers titres : E. Sollberger parlait de « l'insurrection générale contre Narâm-Sîn », mais le titre de *Grande rébellion / révolte contre Naram-Sin* s'est depuis imposé. Le texte commence par mentionner les dieux Enlil et Ilaba, puis vient la titulature de Naram-Sin, et ensuite commence le récit de la grande révolte à la première personne : tous les pays se sont coalisés contre Naram-Sin, mais seulement une douzaine de villes de Babylonie du Nord sont mentionnées. Naram-Sin procède alors à un retour en arrière, rappelant ce qui se passa du temps de Sargon, qu'il désigne comme « mon père » : après sa conquête d'Uruk, Sargon laissa les gens de Kiš qui y étaient prisonniers rentrer chez eux. Malgré cette marque de mansuétude, les gens de Kiš prirent part à la révolte et firent d'un certain Iphur-Kiš leur souverain. À ce point, le texte énumère toute une série de rois avec leurs capitales, situées cette fois au Sud de la Babylonie, avec notamment Amar-gin, le roi d'Uruk : les coalisés

<sup>6</sup> Cooper & Heimpel 1983. Voir la réédition en ligne de P. Attinger 2010, révisée en 2015 (<https://docplayer.fr/6223975-La-legende-de-sargon-2-1-4-pascal-attinger-2010-actualise-en-2015.html>).

<sup>7</sup> Cooper 1983. Voir la réédition en ligne de P. Attinger 2007, révisée en 2017 (<https://docplayer.fr/81437879-La-malediction-d-agade-2-1-5.html>).

<sup>8</sup> Westenholz 1997.

<sup>9</sup> Haul 2009.

<sup>10</sup> Voir la réédition du texte et son commentaire dans Haul 2009, 339-354 ; bibliographie supplémentaire dans Foster 2016, 283 n. 94.

<sup>11</sup> Foster 2016, 270.

<sup>12</sup> Charpin 1997. Commentaire dans Haul 2009, 59-94 et réédition des textes G et M au chap. 13 (p. 319-337).

rassemblèrent 90.000 soldats, mais Naram-Sin en tua de grandes quantités. Le manuscrit de Mari s'achève par cette affirmation<sup>13</sup> :

« C'est grâce à la levée des seuls habitants d'Akkad que j'ai levé contre eux une expédition militaire à neuf reprises. »

S. Tinney a mis l'accent sur le fait que la séparation entre ce que la tradition assyriologique appelle « textes historiques », comme les inscriptions royales, et les textes dits « littéraires » était largement artificielle, les deux genres étant tout aussi chargés d'un point de vue idéologique. Il a souhaité lire ces textes

« pour apprendre non ce qu'ils nous disent à propos des événements qu'ils prétendent décrire, mais ce qu'ils nous disent à propos d'eux-mêmes et des raisons de décrire ces événements d'une certaine manière »<sup>14</sup>.

Un peu plus tôt, et de manière encore plus vigoureuse, M. Liverani avait pris une position résolument anti-positiviste<sup>15</sup>.

Je ne partage pas complètement ces points de vue et je voudrais montrer comment il est possible que des textes « littéraires », postérieurs de plusieurs siècles à l'époque dont ils parlent, puissent néanmoins contenir des éléments historiques authentiques. C'est pourquoi j'ai transformé le titre de ma communication pour notre colloque. Je l'avais initialement intitulée : « de l'histoire à la légende », mais chemin faisant je me suis rendu compte que l'inverse rendait davantage compte de ma démarche. Celle-ci correspond davantage au sous-titre qu'au titre du colloque<sup>16</sup> : il ne s'agira pas tant d'étudier les relations entre oral et écrit<sup>17</sup> que d'analyser les processus de rédaction et d'édition de ces textes. Le gros avantage de l'assyriologue par rapport à d'autres collègues – et je pense bien sûr ici particulièrement aux bibliistes – c'est de posséder des éléments intermédiaires dans l'histoire de la transmission sur la longue durée et de l'évolution de tels récits.

Nous essayerons d'abord de reconstituer la chaîne qui relie les inscriptions contemporaines des rois d'Akkad aux copies postérieures. Une analyse des différences entre les manuscrits du récit paléo-babylonien permettra ensuite de voir de quelles manières ce texte s'écarte des inscriptions qui forment sa source. Nous verrons enfin comment, dans des cas privilégiés, l'historien peut tenter de reconstituer le milieu qui a donné naissance à telle ou telle forme du récit.

<sup>13</sup> FM 3 1 : 3"-4".

<sup>14</sup> Tinney 1995, 2 : « learning not what they [texts] tell us about the events they purport to describe, but what they tell us about themselves and the reasons for describing these events in a given way ».

<sup>15</sup> Liverani 1993.

<sup>16</sup> « Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition ».

<sup>17</sup> Ce qui a été fait dans Westenholz 1992.

## 1. Des inscriptions originales aux copies postérieures

Alors que les inscriptions originales de l'époque d'Akkad sont relativement rares, on en possède de nombreuses copies postérieures ; il faut distinguer parmi ces dernières entre celles qui visent à reproduire le texte original tel quel et celles qui en livrent une version modernisée.

### 1.1. Rareté des inscriptions contemporaines

Il faut souligner le petit nombre des inscriptions contemporaines des rois d'Akkad. Le recueil de D. Frayne ne permet pas de s'en rendre compte immédiatement, car l'auteur a pris un parti historique, mélangeant les originaux et les copies postérieures<sup>18</sup>. En revanche, le livre de I. J. Gelb et B. Kienast donne, pour chaque roi, d'abord les inscriptions connues sur des supports d'époque, suivies par les transcriptions plus tardives<sup>19</sup>.

La statue dite de Bassetki constitue un exemple extraordinaire d'inscription contemporaine. Coulée en cuivre, elle a été découverte par hasard dans les années 1960 près de la ville de Bassetki, lors de la construction d'une route entre Mossoul et Zakho<sup>20</sup>. Le texte commémore la demande qu'auraient adressée les habitants d'Akkad aux principaux dieux de l'empire, afin de bâtir un temple pour Naram-Sin, qualifié de « dieu de leur ville », pour célébrer les neuf victoires qu'il aurait remportées en l'espace d'une année seulement<sup>21</sup>. Il s'agit de la plus longue des vingt inscriptions contemporaines de Naram-Sin, les autres se trouvant sur des statues, des stèles ou des vases en pierre, ou plus modestement sur des briques estampées.

### 1.2. Des copies fidèles

Les copies postérieures sont essentiellement des exercices effectués par des apprentis-scribes<sup>22</sup>. Celles qui ont été exécutées à Nippur sont de véritables fac-similés : les copistes ont essayé de conserver la forme des signes des originaux. À Philadelphie, des générations d'assyriologues ont patiemment reconstitué de grandes tablettes sur lesquelles des apprentis scribes avaient copié à la suite plusieurs inscriptions<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Frayne 1993.

<sup>19</sup> Gelb & Kienast 1990. Pour une sélection de textes des deux catégories en traduction anglaise, voir Foster 2016, 317-330 (« Appendix I : Akkadian royal inscriptions »).

<sup>20</sup> J'ajoute qu'elle fait partie des pièces les plus célèbres volées au musée de Bagdad en avril 2003, et qu'elle a été heureusement retrouvée quelques mois plus tard.

<sup>21</sup> Farber 1983 ; Frayne 1993, 113-114 n° 10.

<sup>22</sup> Voir les indications dans Foster 2016, 249-250 et les références bibliographiques p. 280 n. 15.

<sup>23</sup> Voir par exemple la photo de CBS 13972+ (= PBS 5 34+), reproduite dans Gelb & Kienast 1990, pl. I et sur <https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P227509.jpg>.

Ces copies doivent avoir été faites d'après des statues et des stèles érigées dans la cour du temple d'Enlil à Nippur, l'Ekur, ou encore d'après des vases votifs qui y étaient conservés<sup>24</sup>. Cette situation est explicitement décrite sur le colophon d'un fragment d'une de ces grandes tablettes<sup>25</sup> :

« Inscription sur (...) à l'intérieur de la cour de l'Ekur. »

Un fait remarquable doit être relevé : les indications données par les copistes antiques sur l'emplacement des inscriptions sont en langue sumérienne et dans la graphie paléo-babylonienne, alors qu'ils reproduisent par ailleurs scrupuleusement les inscriptions dans la langue et la graphie paléo-akkadiennes.

### 1.3. Des copies modernisées

Un cas très intéressant est fourni à Ur par la maison n° 7 *Quiet Street*, occupée par une famille de purificateurs pendant les décennies centrales du XVIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Parmi les dizaines d'exercices scolaires qui y ont été découverts, C. L. Woolley a retrouvé trois copies d'inscriptions royales de l'époque d'Akkad<sup>26</sup> :

- une des 3 copies paléo-babylonniennes de l'« inscription standard » de Maništušu, connue également par 5 originaux<sup>27</sup> ;
- la dédicace par Naram-Sin d'une statue à Sin<sup>28</sup> ;
- une longue inscription de Naram-Sin relative à sa campagne contre Armanum et Ebla<sup>29</sup>. Le copiste a indiqué que la statue de diorite vouée par Naram-Sin au dieu Sin sur laquelle figurait l'inscription se trouvait « à côté de la grande statue de Sin-eribam », le roi de Larsa, mais sans autre précision. L'offrande de cette statue a été commémorée par le nom de l'an 2 de Sin-eribam, qui indique qu'elle se trouvait « dans le temple de Nanna ».

Ces tablettes se caractérisent par le fait que le copiste n'a pas essayé de reproduire la graphie paléo-akkadienne, mais a utilisé la cursive paléo-babylonienne. Le jugement de leur éditeur, E. Burrows, sur la qualité de ces exercices fut sévère : « The copyist was guilty of gross errors »<sup>30</sup>. Ou

<sup>24</sup> Cf. Buccellati 1993.

<sup>25</sup> Michałowski 1980, 239 (N 3539).

<sup>26</sup> Voir Charpin 1986, 425-426, la bibliographie ayant été complétée depuis (Frayne 1993 renvoie à Gelb & Kienast 1990).

<sup>27</sup> U.7725 = UET 8 13 = Frayne 1993, 74-77 n° 1 Ex. 8.

<sup>28</sup> U.7736 = UET 1 276 = Frayne 1993, 100-103 n° 5.

<sup>29</sup> U.7756 = UET 1 275 = Frayne 1993, 132-135 n° 26. Pour l'utilisation de cette inscription de Naram-Sin en vue d'identifier tell Bazi, cf. Otto 2006.

<sup>30</sup> UET 1, 77 ad n° 275.

encore : « The scribe has made numerous errors, and in some cases the signs cannot be certainly recognized »<sup>31</sup>.

Ur n'est pas un cas isolé. On a aussi découvert un fragment d'inscription de Naram-Sin à Mari, qui semble bien avoir également un contexte scolaire ; là encore, le copiste a employé la cursive courante à son époque<sup>32</sup>. On ne possède aucune indication sur la nature et l'emplacement du support de l'inscription originale.

## 2. Les récits postérieurs

Le récit de la grande rébellion contre Naram-Sin est essentiellement connu par deux versions d'époque paléo-babylonienne. La première qui ait été publiée est conservée à Genève (d'où le sigle G qui sert à la désigner) et n'a pas de provenance connue<sup>33</sup>. La seconde a été retrouvée dans le palais de Mari (d'où son sigle M)<sup>34</sup>. Le problème de l'« authenticité » des informations contenues dans cette composition retient depuis longtemps l'attention : une des clés réside dans la comparaison de ce récit avec les copies d'inscriptions authentiques.

### 2.1. *Les copies d'inscriptions authentiques*

On possède trois tablettes paléo-babylonniennes qui sont un fac-similé d'une inscription authentique célébrant la victoire de Naram-Sin contre les rebelles de Babylonie du Nord menés par le roi de Kiš Iphur-Kiš et contre les rebelles de Babylonie du Sud menés par le roi d'Uruk Amar-girid<sup>35</sup>.

Le texte le plus anciennement connu a été copié par A. Poebel (PBS 5 36, dans Poebel 1914) ; d'autres fragments ont depuis été rattachés à cette tablette, qui reste encore très incomplète<sup>36</sup>. Il s'agit d'une *Sammeltafel* où un scribe a recopié plusieurs inscriptions royales paléo-akkadiennes. Une tablette de la collection Brockmon, conservée à Haïfa, fait partie d'un petit lot découvert lors des fouilles américaines de Nippur à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>31</sup> UET 1, 83 ad n° 276.

<sup>32</sup> Charpin 1984, 65-66 n° 12 (édition), 72 (photo) et 80 (copie) ; repris dans Gelb & Kienast 1990, 271 Narāmsin C 13 et dans Frayne 1993, 154 n° 46.

<sup>33</sup> Elle a été publiée en premier lieu par A. Boissier (Boissier 1919).

<sup>34</sup> Elle a été publiée d'après une copie et une photo de G. Dossin par A. K. Grayson & E. Sollberger (1976), qui ont également réédité le texte G (avec copie de Dossin et photo). Comme indiqué ci-dessus (note 12), j'ai pu compléter la tablette de Mari grâce à un quasi-joint (Charpin 1997 = FM 3 1). La tablette L publiée dans Grayson & Sollberger 1976 (avec copie de A. K. Grayson) présente un texte différent (cf. Haul 2009, 21 n° 6).

<sup>35</sup> P = PBS 5 36+ (Philadelphie) ; BT1 = Brockmon Tablet 1 (Haïfa) ; J = HS 1954+ (Iéna). Les trois tablettes proviennent des fouilles américaines de Nippur de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'édition du manuscrit J par C. Wilcke donne les parallèles du manuscrit P (Wilcke 1997).

<sup>36</sup> Voir le montage photographique du CDLI sur <https://cdli.ucla.edu/dl/photo/P227513.jpg>.

Ces tablettes étaient originellement présentes à Philadelphie et en ont été soustraites avant 1912 ; elles ont été publiées par R. Kutscher en 1989<sup>37</sup>. Enfin, C. Wilcke a publié un fac-similé d'une inscription de Naram-Sin conservée à Iéna. Elle raconte, comme la tablette de la collection Brockmon, les victoires de Naram-Sin contre la grande rébellion<sup>38</sup>.

Ces trois copies reproduisent une inscription qui se trouvait sans doute à l'origine gravée sur un grand vase voué au dieu Enlil<sup>39</sup> ; on estime qu'elle comportait 950 lignes, ce qui en fait la plus longue inscription paléo-akkadienne connue à ce jour.

## 2.2. *La comparaison des manuscrits*

Cependant, l'époque paléo-babylonienne ne nous a pas donné seulement ces trois fac-similés : deux autres tablettes reproduisent un récit de la Grande Révolte<sup>40</sup>. Il faut d'abord remarquer que les manuscrits paléo-babyloniens G et M s'efforcent d'apparaître comme la copie d'authentiques inscriptions. Il est vrai que c'est aussi le cas du texte désigné comme « *La légende de Kuta* », qui se présente formellement comme une inscription-*narrum*<sup>41</sup>. Cependant, le contenu en est fort différent. Les opposants à Naram-Sin n'y sont pas des souverains de villes mésopotamiennes, comme ceux d'Uruk et de Kiš, mais des êtres fantastiques directement issus de la mythologie : les ennemis y sont décrits comme des hordes plus ou moins démoniaques, en tout cas inhumaines, venues de l'extérieur de la Mésopotamie<sup>42</sup>.

P. Michalowski a montré dès 1980 que le début du manuscrit G est presque exactement parallèle à la copie d'une inscription de Nippur (PBS 5 36+)<sup>43</sup>. Les deux textes commencent par :

« Enlil, son dieu, Ilaba, le jeune homme des dieux, son aide, – Naram-Sin, *roi fort, roi d'Agade*, roi des quatre rives. »

Le manuscrit « G » se distingue du texte paléo-akkadien par deux ajouts (ci-dessus en italien) ; mais le titre de « roi d'Agade » figurait bel et bien plus bas dans l'inscription paléo-akkadienne<sup>44</sup>. La différence principale est que le récit paléo-babylonien est formulé à la première personne, selon

<sup>37</sup> Kutscher 1989. W. Sommerfeld a suggéré que le fragment PBS 5 37 se raccorde, non pas à PBS 5 36+, mais à la tablette Brockmon 1 (Sommerfeld 2000). Mais M. Haul n'a pas retenu cette suggestion (Haul 2009, 62 n. 13).

<sup>38</sup> Wilcke 1997, qui donne (p. 13-14) l'historique de la publication par étapes de cette tablette, que H. Hirsch et B. Foster avaient déjà fait connaître en partie.

<sup>39</sup> Selon Wilcke 1997, 11 (il s'agit d'un vase d'environ 60 litres).

<sup>40</sup> Manuscrits « G » (Genève) et « M » (Mari).

<sup>41</sup> Westenholz 1997 (la version paléo-babylonienne y est rééditée p. 267-249 n° 20).

<sup>42</sup> Haul 2009, 59.

<sup>43</sup> Michalowski 1980, 235.

<sup>44</sup> Haul 2009, 63-64.

l’usage majoritaire des inscriptions royales paléo-babyloniennes, alors que dans la copie de l’inscription authentique le récit est à la troisième personne<sup>45</sup>.

Les deux textes G et M sont parfois très proches, mais parfois divergents. Il est vrai, par exemple, que la liste des villes coalisées contre Naram-Sin diffère entre G et M, mais il s’agit de villes réelles et bien situées<sup>46</sup>. C’est ce qui a poussé J. G. Westenholz à écrire :

« The same *oral traditions* are reflected in these two texts, but their written forms clearly demonstrate the lack of any written contact » (Westenholz 1997, 213).

Mais a-t-on vraiment affaire à des traditions orales ? On peut en douter. A. K. Grayson et E. Sollberger voyaient les choses de manière différente : « M n’est qu’une collection d’extraits de textes divers. » (Grayson & Sollberger 1976, 105).

Maintenant que le texte est plus complet, ce jugement ne peut être maintenu. L’étude très précise effectuée par M. Haul permet de constater que les textes G et M sont à certains endroits quasiment des citations des inscriptions authentiques<sup>47</sup>. En revanche, certains passages de ces inscriptions manquent dans les textes G et M, notamment l’énumération des pertes infligées à chacune des villes révoltées (prisonniers et morts). À l’inverse, les textes G et M donnent des détails absents des inscriptions authentiques : M met par exemple l’accent sur le fait qu’Iphur-Kiš n’appartenait pas à une lignée royale, sans doute une façon de le discréditer. Il est donc sûr que le ou les auteurs des récits paléo-babyloniens ont eu accès aux inscriptions de Naram-Sin : leur travail permet de voir à quel point de tels textes, alors vieux de cinq siècles, étaient bien compris par certains scribes – ce dont les fac-similés ne permettent pas d’être sûr. Contrairement à ce qu’a affirmé A. Westenholz, les récits G et M ne sont pas des exercices d’écolières reproduisant des contes populaires bien connus : on a affaire à un travail de savants, non à une tradition orale plus ou moins folklorique – ce qui ne veut pas dire qu’elle n’a pas existé parallèlement.

### 3. La réception des textes et le travail de l'historien

Pendant longtemps, faute de sources, les assyriologues ont utilisé les textes « littéraires » comme sources pour écrire l’histoire de l’empire d’Akkad. Au fil du temps, une lecture de plus en plus critique a conduit à mettre en doute leur véracité. Certains auteurs ont de ce fait voulu renverser la perspective :

<sup>45</sup> Haul 2009, 69.

<sup>46</sup> Voir le détail dans Charpin 1997, 14-15. Pour Namar à localiser dans la Diyala, cf. Charpin 1999, 141b. Depuis, la localisation de Mardaman à Bassetki a été établie ; cf. Faist 2018.

<sup>47</sup> Haul 2009, 62-88.

la bonne approche ne consisterait pas à essayer d'extraire le « noyau authentique » de ces écrits, mais à voir dans quel contexte ils ont été composés et dans quel but.

### 3.1. *La crédulité faute de mieux*

On peut commencer par rappeler que des auteurs comme Gadd, dans des histoires de la Mésopotamie au III<sup>e</sup> millénaire, ne se sont pas privés de paraphraser les textes légendaires sur les rois d'Akkad<sup>48</sup>. Plus près de nous, on relève une certaine naïveté sous la plume de H. Weiss, qui s'est appuyé sur les informations d'une chronique tardive pour affirmer<sup>49</sup> :

« Sargon's use of the clay pits of Babylon for the construction of Agade compels us then to situate Agade in the vicinity of Babylon. »

Et finalement conclure : « Ishan Mizyad is the site of Agade ». Il y a eu heureusement depuis des propositions mieux étayées<sup>50</sup>.

Sans aller jusqu'à un tel point, des études ont légitimé le recours aux textes dits « historico-littéraires ». Ainsi, Grayson et Sollberger avaient-ils terminé leur étude des deux manuscrits du récit paléo-babylonien de la « Grande révolte » en ces termes :

« Il paraît donc raisonnable de conclure que les événements relatés dans les textes historico-littéraires, et particulièrement dans G-M et L, sont authentiques dans l'essentiel sinon dans les détails, et qu'il est par conséquent légitime d'en tenir compte dans une reconstruction de l'histoire du règne de Narâm-Suen. » (Grayson & Sollberger 1976, 111).

C'est ce qu'a fait peu après Jacobsen dans son étude sur Iphur-Kiš et son époque<sup>51</sup>. Une telle position a été récusée par S. Tinney<sup>52</sup> :

« It should be equally obvious that texts such as the OB narratives concerning the Great Rebellion may be used to illuminate the socio-political background of the OB period itself, but have no place in the reconstruction of the events of the Old Akkadian Period. »

Dans un premier temps, J. Cooper avait lui aussi dénoncé le recours à la tradition historico-littéraire pour écrire l'histoire de la période sargonique<sup>53</sup> :

« The practice commonly used in historical reconstruction, especially for the Sargonic period, of weaving together evidence from contemporary documents

<sup>48</sup> Gadd 1971.

<sup>49</sup> Weiss 1975, 447b et 451.

<sup>50</sup> Voir le dossier sur « La documentation écrite concernant la localisation d'Akkade », publié dans Ziegler & Cancik-Kirschbaum 2014, 147-228.

<sup>51</sup> Jacobsen 1978-1979.

<sup>52</sup> Tinney 1995, 14b.

<sup>53</sup> Cooper 1983, 15.

with plausible episodes in the historical-literary tradition, is not methodologically sound. »

Toutefois, peu après la publication de la tablette de la collection Brock-mor, J. Cooper fit son *mea culpa*<sup>54</sup> :

« Evidence published in the last few years has proved that literary texts relating to the great rebellion against Naramsin and his foreign conquests are historically based, and recent skepticism toward these compositions has proved to be too extreme. »

### 3.2. Des interpolations anachroniques

Où se trouve la frontière entre la saine critique et l'hypercritique ? Un test révélateur me semble possible grâce à un épisode du texte paléo-babylonien qui n'a pas de parallèle dans l'inscription originale de Naram-Sin. Il rapporte que la victoire de Sargon sur Uruk fut suivie par la libération des gens de Kiš qui s'y trouvaient retenus comme esclaves, sans doute comme prisonniers de guerre. Le terme d'*andurârum* employé dans le texte décrit le fait qu'ils peuvent retourner chez eux. On doit observer que cet épisode est formulé avec une terminologie propre à l'époque paléo-babylonienne ; on soulignera en particulier l'emploi du terme *kurṣûm* pour décrire les entraves des prisonniers<sup>55</sup>. L'inclusion de cet épisode cherche donc avant tout à souligner l'ingratitude des gens de Kiš : alors qu'ils avaient été emmenés comme esclaves à Uruk suite à la victoire de Lugalzagesi, lorsque Sargon vainquit ce dernier, il libéra les gens de Kiš et les laissa rentrer chez eux. Et pourtant, ceux-ci se révoltèrent contre Naram-Sin : ils choisirent Iphur-Kiš comme roi alors même que les bonnes relations entre Kiš et le souverain d'Akkad subsistaient. J'avais indiqué dans mon commentaire de 1997<sup>56</sup> :

« On ne peut manquer de noter une fois de plus les liens privilégiés ayant existé entre Uruk et Kiš, depuis l'épopée de Gilgameš jusqu'à l'exil des gens d'Uruk à Kiš sous Samsu-iluna. »

Il faut toutefois bien souligner ce fait : l'épisode de l'*andurârum* des gens de Kiš par Sargon ne doit pas être interprété à la lumière du déplacement des habitants d'Uruk à Kiš à l'époque paléo-babylonienne<sup>57</sup>. Leur exil n'est en effet intervenu qu'après l'an 11 de Samsu-iluna, donc bien après la destruction du palais de Mari où a été trouvé le manuscrit M...

<sup>54</sup> Cooper 1993, 13.

<sup>55</sup> Pour *kurṣûm*, en plus de ARM 26/1 115 : 2' et 6' (commenté dans Charpin 1997, 12 note à la l. 7), voir désormais FM 9 3 : 31.

<sup>56</sup> Charpin 1997, 14.

<sup>57</sup> Pour cet événement, voir le résumé dans Charpin 2004, 343.

### 3.3. *La tentation de l'hypercritique*

Lors du colloque consacré à l'empire d'Akkad à Rome en décembre 1990, M. Liverani avait mis l'accent sur son refus de rechercher le « noyau historique » des textes « littéraires » et il avait choisi de mettre exclusivement l'accent sur la réception de ces récits<sup>58</sup>. Il avait voulu établir un parallèle entre l'histoire de Sargon et celle de Naram-Sin vis-à-vis de Kiš, et celle de Sumu-abum et de Sumu-la-El également vis-à-vis de Kiš, aux débuts de la première dynastie de Babylone. Pour M. Liverani, le texte serait une légitimation des actions du roi de Babylone Sumu-la-El, profitant d'une rébellion de Kiš pour annexer définitivement ce royaume voisin, en s'abritant derrière le précédent de Naram-Sin.

J'avais déjà critiqué cette tentative dans ma contribution de 1997<sup>59</sup>, mais on peut désormais aller plus loin. On sait en effet maintenant de façon sûre que Sumu-abum n'a nullement précédé Sumu-la-El sur le trône de Babylone et même qu'il n'a jamais été roi de Babylone<sup>60</sup> ; il fut en réalité l'artisan d'une coalition de tribus amorrites, regroupant leurs chefs sous son autorité<sup>61</sup>. L'équation proposée par M. Liverani (Sumu-abum = Sargon et Sumu-la-El = Naram-Sin) ne résiste donc pas à l'analyse. Parfois, les idées apparemment les plus séduisantes peuvent se révéler complètement fausses... Et il est paradoxal que l'esprit critique de M. Liverani ait porté sur l'interprétation de la *Grande rébellion*, mais pas sur la reconstitution de l'histoire politique des débuts de la première dynastie de Babylone, dont les bases sont pourtant encore bien fragiles. Je voudrais pour finir proposer une autre approche, qui me semble reposer sur un terrain plus solide.

### 3.4. *Une autre approche : l'arrière-plan à Mari du temps de Samsi-Addu*

S. Tinney avait vu dans le texte G une sorte d'éloge d'Iphur-Kiš, et de condamnation de Naram-Sin, mais il avait justement souligné que l'optique de M devait être différente. Dans ce texte, en effet, l'accent est très nettement mis sur la victoire de Naram-Sin : comme on l'a noté plus haut, l'omission du roi de Mari dans l'énumération des rebelles se comprend si le texte M a été écrit à Mari et constituait un hommage à Naram-Sin. On peut aller plus loin<sup>62</sup>. En effet, si on ignore le lieu et l'époque de rédaction ou de copie du texte G, on est dans une bien meilleure position concernant le texte M, car

<sup>58</sup> Liverani 1993.

<sup>59</sup> Charpin 1997, 16.

<sup>60</sup> La démonstration a été menée indépendamment par Goddeeris 2002, 318-324 et par Charpin 2004, 80-86.

<sup>61</sup> Voir en dernier lieu de Boer 2014.

<sup>62</sup> Noter que S. Tinney avait explicitement mis l'accent sur l'étude du texte G, soulignant que les textes M et L « deserve a separate treatment that must await another occasion »

on peut en reconstituer le contexte avec une assez grande vraisemblance. Le plus probable est que le manuscrit fut écrit à l'époque de Samsi-Addu. On connaît en effet les liens de ce dernier avec Akkad<sup>63</sup> : un projet d'inscription à graver sur un instrument de musique voué à Ištar lui attribue le titre de « roi d'Akkad »<sup>64</sup>. Le chef de musique de Samsi-Addu Ibbi-Ilabrat n'hésita pas à s'adresser à son maître en lui donnant le même titre de « roi d'Akkad »<sup>65</sup>. On sait par ailleurs que Samsi-Addu entreprit un voyage dans la ville d'Akkad, au moment où il conclut la paix avec le roi Daduša d'Ešnunna<sup>66</sup>.

Rien ne s'oppose donc à ce que le texte M ait été un travail fait à Mari même. On doit d'ailleurs rappeler que ce texte n'est pas isolé : comme on l'a déjà vu, un fragment de tablette publié dans *MARI* 3 contenait la copie d'une inscription de Naram-Sin<sup>67</sup> et l'une des malédictions de Mari semble avoir été inspirée par un texte d'époque paléo-akkadienne<sup>68</sup>. L'original ayant servi de source au scribe rédacteur de M pourrait avoir tout simplement été ... la statue de Naram-Sin qu'on sait avoir existé dans le palais à l'époque de Samsi-Addu, grâce à un calendrier rituel<sup>69</sup>. Au contraire de la statue d'Išup-ilum, elle n'a malheureusement pas été laissée sur place par les soldats de Hammu-rabi après que le roi de Babylone eut conquis Mari. Elle n'a pas non plus connu le même sort que la statue du šakkanakkum Puzur-Ištar, emportée de Mari à Babylone par le vainqueur et conservée pendant des siècles.

On comprend donc l'utilisation idéologique qui a pu être faite de cet héritage : en tant que « roi d'Akkad », Samsi-Addu se présentait comme l'héritier de Naram-Sin dont les exploits étaient racontés par des scribes dans des récits élaborés directement à partir d'inscriptions originales encore visibles à Mari de leur temps.

(p. 3) ; sa contribution est parue en 1995, avant que le joint à la version M ait été publié dans FM 3 (Charpin 1997).

<sup>63</sup> Charpin 2004, 149-150.

<sup>64</sup> Voir Charpin 1984, 44 n° 2 : 7, avec la nuance dans Charpin 2004, 149 n. 681.

<sup>65</sup> FM 9 35 : 1. J'avais proposé que ce texte soit une lettre adressée à Samsi-Addu (Charpin 1984, 49-50 [M.7660]) et j'ai été suivi par N. Ziegler dans sa réédition (Ziegler 2007, 157-158).

<sup>66</sup> Voir Charpin & Ziegler 2003, 90-91.

<sup>67</sup> Charpin 1984, 65 n° 12.

<sup>68</sup> Cf. Charpin 1984, 63 n° 11, avec le commentaire p. 64-65.

<sup>69</sup> Birot 1980 ; voir la réédition de ce texte dans Durand & Guichard 1997, 66 n° 4 : i 5-6. Le texte enregistre la dépense d'un mouton *a-na la-ma-sâ-at / LUGAL-ki-in ù na-ra-am-dEN*. ZU, ce qui est traduit par J.-M. Durand « aux représentations de Sargon et de Narâm-Sîn » (p. 70). On pourrait s'étonner du féminin pluriel pour désigner des statues de rois ; de fait, il peut s'agir de représentations de divinités protectrices de ces deux rois. Ces *lamassâtum*, quelle que soit leur nature exacte, pouvaient en tout cas être le support d'inscriptions : de la même manière, la statue de Bassetki ne représentait pas le roi Naram-Sin, bien que l'inscription ait été à peu près sûrement commanditée par ce roi.

#### 4. Conclusion

On voit donc que l'étude de cas à laquelle on s'est ici livré n'aboutit pas aux résultats qu'on aurait pu attendre. On pouvait supposer *a priori* un schéma en deux temps : les scribes auraient d'abord recopié fidèlement des inscriptions authentiques. À partir de ces copies, ils auraient peu à peu élaboré des textes légendaires, ayant au fil du temps de moins en moins de rapports avec les événements décrits initialement. Si une telle chaîne n'a en fait pas existé, c'est pour une raison finalement très simple : les auteurs des textes « littéraires » avaient sous les yeux certains des originaux dont nous n'avons que des copies. Ainsi, chacun d'eux a pu forger son propre récit, sans qu'ils dépendent les uns des autres<sup>70</sup>.

La tentative de situer l'élaboration du récit paléo-babylonien de la *Grande révolte* dans l'histoire des démêlés entre Babylone et Kiš s'est par ailleurs révélée infructueuse. Cet échec met toutefois en lumière un paradoxe : établir l'histoire de la conception et de la réception de tels récits est au final plus compliqué qu'extraire le « noyau historique » censé être contenu dans ces textes plus ou moins légendaires...

#### Bibliographie

- Biro M. 1980. Fragment de rituel de Mari relatif au *kispum*, dans B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVI<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique internationale*, Mesopotamia 8, Copenhague, 139-150.
- Boer R. de. 2014. Early Old Babylonian Amorite Tribes and Gatherings and the Role of Sumu-abum, *ARAM* 26, 269-284.
- Boissier A. 1919. Inscription de Narâm-Sin, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 16, 157-164.
- Buccellati G. 1993. Through a Tablet Darkly. A Reconstruction of Old Akkadian Monuments Described in Old Babylonian Copies, dans M. E. Cohen, D. C. Snell & D. B. Weisberg (éd.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, 58-71.
- Charpin D. 1984. Inscriptions votives d'époque assyrienne, *MARI* 3, 41-81.
- 1986. *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, HEO 22, Genève – Paris.
- 1997. La version mariote de l'« insurrection générale contre Narâm-Sîn », dans D. Charpin & J.-M. Durand (éd.), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Mémoires de NABU 4, Paris, 9-18.
- 1999. Recension de Westenholz 1997, *Journal of American Oriental Society* 51, 139-142.
- 2004. Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595), dans P. Attinger, W. Sallaberger & M. Wäfler (éd.), *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, Annäherungen* 4, OBO 160/4, Fribourg – Göttingen, 25-480.

<sup>70</sup> Telle était déjà la conclusion de Michalowski 1980, 237 (cité dans Charpin 1997, 15 n. 22). Noter une omission dans le manuscrit de Mari qui semble montrer qu'il s'agit d'une copie d'une tablette : Charpin 1997, 12 n. 4-5.

- sous presse. Uruk à l'époque paléo-babylonienne, dans M. van Ess (éd.), *Uruk. Altorientalische Metropole und Kulturzentrum, 8. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 25.-26. April 2013*, Berlin, CDOG 8.
- Charpin D. & Ziegler N. 2003. *Florilegium marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6, Paris.
- Cooper J. S. 1983. *The Curse of Agade*, Baltimore – Londres.
- 1993. Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21st Century, dans M. Liverani (éd.), *Akkad the first World Empire*, HANE/S 5, Padoue, 11-24.
- Cooper J. S. & Heimpel W. 1983. The Sumerian Sargon Legend, *Journal of American Oriental Society* 103, 67-82.
- Dassow E. von. 2009. Narām-Sîn of Uruk: a New King in an Old Shoebox, *Journal of Cuneiform Studies* 61, 63-91.
- Durand J.-M. & Guichard M. 1997. Les rituels de Mari (textes n° 2 à n° 5), dans D. Charpin & J.-M. Durand (éd.), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Mémoires de NABU 4, Paris, 19-78.
- Faist B. 2018. The Middle Assyrian cuneiform archive : A preliminary account, dans P. Pfälzner & H. A. Qasim, Urban Development in Northeastern Mesopotamia from the Ninevite V to the Neo-Assyrian Periods. Excavations at Bas-setki in 2017, *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 11, 65.
- Farber W. 1983. Die Vergöttlichung Narām-Sîns, *Orientalia (NS)* 52, 67-72.
- Foster B. R. 2016. *The Age of Agade. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*, Londres – New York.
- Frayne D. R. 1993. *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*, RIME 2, Toronto.
- Gadd C. J. 1971. The Dynasty of Agade and the Gutian Invasion, dans I. E. S. Edwards, C. J. Gadd & N. G. L. Hammond (éd.), *Cambridge Ancient History. Volume 1, Part 2 : Early History of the Middle East* (3<sup>ème</sup> éd.), Cambridge, 417-464.
- Gelb I. J. (†) & Kienast B. 1990. *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.*, FAOS 7, Stuttgart.
- Goddeeris A. 2002. *Economy and Society in Northern Babylonia in the Early Old Babylonian Period (ca. 2000-1800 BC)*, OLA 109, Louvain.
- Grayson A. K. & Sollberger E. 1976. L'insurrection générale contre Narām-Suen, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 70, 103-128.
- Haul M. 2009. *Stele und Legende. Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählerwerken über die Könige von Akkade*, GBAO 4, Göttingen.
- Jacobsen J. 1978-1979. Iphur-Kīshi and His Times, *Archiv für Orientforschung* 26, 1-14.
- Kutscher R. 1989. *The Brockmon Tablets at the University of Haifa. Royal Inscriptions*, Haifa.
- Liverani M. 1993. Model and Actualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition, dans M. Liverani (éd.), *Akkad the first World Empire*, Padoue, 41-68.
- Michałowski P. 1980. New Sources Concerning the Reign of Naram-Sin, *Journal of Cuneiform Studies* 32, 233-246.
- Otto A. 2006. Archaeological Perspectives on the Localization of Naram-Sin's Armanum, *Journal of Cuneiform Studies* 58, 1-43.
- Poebel A. 1914. *Historical and Grammatical Texts*, PBS 5, Philadelphie.
- Reade J. 2011. The Search for Old Akkadian Rule at Nineveh, dans G. Barjamovic, J. Dahl, U. S. Koch, W. Sommerfeld & J. G. Westenholz (éd.), *Akkade is King. A collection of papers by friends and colleagues presented to Aage Westenholz on the occasion of his 70th birthday 15th of May 2009*, PIHANS 118, Leyde, 245-251.

- Sallaberger W. & Schrakamp I. 2015. Philological Data for a Historical Chronology of Mesopotamia in the 3rd Millennium, dans W. Sallaberger & I. Schrakamp (éd.), *History & Philology*, ARCANE 3, Turnhout, 1-135.
- Sommerfeld W. 2000. Naram-Sin, die “Große Revolte” und MAR.TU(ki), dans J. Marzahn, H. Neumann & A. Fuchs (éd.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, AOAT 252, Münster, 419-436.
- Tinney S. 1995. A New Look at Naram-Sin and the ‘Great Rebellion’, *Journal of Cuneiform Studies* 47, 1-14.
- Weiss H. 1975. Kish, Akkad and Agade, *Journal of American Oriental Society* 95, 434-453.
- Westenholz J. G. 1992. Oral Traditions and Written Texts in the Cycle of Akkade, dans M. E. Vogelzang et H. L. J. Vanstiphout (éd.), *Mesopotamian Epic Literature. Oral or Aural?*, Lewiston – Queenston – Lampeter, 123-154.
- Westenholz J. G. 1997. *Legends of the Kings of Akkade. The Texts*, MC 7, Winona Lake.
- Wilcke C. 1997. Amar-girids Revolte gegen Narām-Su’en, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 87, 11-32.
- Ziegler N. 2007. *Florilegium marianum IX. Les Musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Mémoires de NABU 10, Paris.
- Ziegler N. & Cancik-Kirschbaum E. (éd.). 2014. *Entre les fleuves II. D'Aššur à Mari et au-delà*, BBVO 24, Gladbeck.



DIRE, ÉCRIRE, TRANSMETTRE :  
LES PROCESSUS D'ÉDITION  
DES INSCRIPTIONS ROYALES ASSYRIENNES.  
LE CAS DE LA PREMIÈRE CAMPAGNE DE SENNACHÉRIB\*

Lionel MARTI  
(CNRS, UMR 7192)

Pour l'historien, la Mésopotamie ancienne est considérée comme un monde de l'écrit qui nous livre des dizaines de milliers de documents de tout type. Cette abondance est liée au principal support utilisé par les Mésopotamiens, cette argile qui produit des documents très résistants, et aussi à cette idée, présente dans l'épopée de Gilgameš, selon laquelle l'immortalité de l'homme n'est accessible que par le souvenir des accomplissements qu'il laisse, dont la sauvegarde passe par le récit commémoratif qui se conserve bien plus longtemps qu'une réalisation en terre et brique crue<sup>1</sup>. Cette masse documentaire nous en fait oublier les vides, et surtout les manques, tant ceux notés sur d'autres supports moins durables que ceux que l'écrit ne saisit pas, comme les traditions orales.

Il est difficile de saisir l'aspect oral d'une société qui ne nous a laissé que des fragments de sa culture écrite. Son existence peut parfois être inférée par l'analyse des processus de rédaction et d'édition des textes.

Parmi les corpus disponibles, celui des inscriptions royales assyriennes<sup>2</sup> est de première importance pour ces questions. Ces textes produits en abondance par les souverains assyriens pour commémorer leurs hauts faits, aussi bien guerriers qu'architecturaux, font partie des œuvres majeures qui ont servi à écrire l'histoire de la Mésopotamie ancienne<sup>3</sup>. En effet, entre la titulature du souverain et la description de l'événement qui a motivé la rédaction, s'intercalait parfois une longue partie narrative décrivant les campagnes

\* Mes remerciements s'adressent à D. Charpin pour ses relectures attentives et ses suggestions.

<sup>1</sup> Sur cette question de se faire un nom, voir notamment Radner 2005 et Charpin 2008, 149-180.

<sup>2</sup> La bibliographie sur ce sujet est très vaste. L'un des articles importants pour nos réflexions actuelles est celui de Liverani 1973, 178-194. On pourra pour un état plus actuel se reporter par exemple à Fales 1999-2001, 115-144 ; Liverani 2013, 269-284 ; aux différents articles regroupés dans Yamada 2018, à Frahm 2019, 139-160 et à Liverani 2019, 123-138.

<sup>3</sup> Voir par exemple l'ouvrage récent de Liverani 2017.

militaires antérieures<sup>4</sup>. Ces documents, soigneusement rédigés pour répondre aux critères stylistiques de la rhétorique impériale, pouvaient aussi connaître des modifications au cours d'un règne pour les adapter à l'évolution de l'histoire.

Si ce type de documents a suscité de nombreuses études les présentant en détail et en définissant le genre, rares sont celles qui se sont intéressées à un récit depuis sa genèse jusqu'à son ultime édition pour en analyser les processus d'élaboration. Les rééditions récentes des inscriptions royales assyriennes, notamment celles de Sennachérib, dans la série *Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* (RINAP 3/1 et 3/2 = Grayson & Novotny 2012 et 2014), permettent désormais ce type d'étude<sup>5</sup>. Cet empereur, fils de Sargon II, qui régna sur l'Assyrie de 704 à 681, fut, comme nombre de ses prédécesseurs, à la fois un grand guerrier et un infatigable bâtisseur. Son projet architectural phare fut la transformation de la ville de Ninive en une nouvelle métropole de l'empire. Depuis très tôt dans son règne et pendant de longues années, cela nécessita la production régulière d'inscriptions actualisées commémorant ses accomplissements militaires et architecturaux. Plutôt que d'étudier une inscription en particulier, je voudrais m'intéresser aux différentes versions disponibles du récit de la première campagne du souverain car il s'agit d'un texte qui connaît de nombreuses évolutions, afin d'en saisir les modalités d'édition et de production. Cette campagne rassemble des opérations militaires qui se déroulèrent pendant ses trois premières années de règne, menées dans le centre et le sud de l'actuel Irak, déclenchées par la rébellion du souverain babylonien, Marduk-apla-iddina<sup>6</sup>. J'analyserai donc les premières versions contemporaines qui sont les plus longues, puis les éditions suivantes et enfin je m'intéresserai à la place que ces textes tenaient dans la culture contemporaine.

## 1. Les premières versions de la première campagne de Sennachérib

La terminologie utilisée pour désigner les différents types de textes<sup>7</sup> et leurs versions est souvent assez générale et produite *ad hoc*<sup>8</sup>. Dans les RINAP, il est ainsi proposé d'appeler « exemplaire » une inscription trouvée sur un objet et « texte » une inscription qui existait dans l'Antiquité et qui

<sup>4</sup> La typologie des inscriptions royales proposée par Grayson 1980, 140-194, constitue le point de départ des études actuelles.

<sup>5</sup> Ces inscriptions avaient été majoritairement collationnées et commentées par Frahm 1997. Pour une étude de son règne, voir en dernier lieu Elayi 2018.

<sup>6</sup> Pour ce souverain, voir notamment Baker 2001, 705-711.

<sup>7</sup> Sur la notion même de ce qu'est un texte, voir Cancik-Kirschbaum 2007, 155-168.

<sup>8</sup> Voir par exemple les remarques concernant la production des différents exemplaires du « Traité de succession » d'Assarhaddon par Lauinger 2015, 295.

est représentée par un certain nombre d'« exemplaires » *duplicata*<sup>9</sup>. La présente étude ne portant pas sur l'analyse d'une inscription complète mais sur une portion qui se trouve sur différents « textes » et « exemplaires », je propose d'employer le terme de « version » pour désigner le passage dédié à la première campagne produit suite à un processus éditorial précis, où l'on ne trouve que des variantes « orthographiques » aussi bien dans les différents « textes » que dans les différents « exemplaires ». Je désignerai par version-b le même passage qui, avec la même information, peut présenter de très rares variantes autres qu'« orthographiques » dans la composition. On considère que deux versions sont différentes lorsqu'elles présentent des différences liées à l'intervention de plusieurs processus éditoriaux. Dans cette étude, je me focaliserai sur la composition des différentes versions<sup>10</sup>.

### 1.1. Répondre au besoin

La rédaction d'une inscription royale dont la production se fait sous la direction du souverain répond à des critères et à des besoins, comme le rappelle cette lettre d'un haut-fonctionnaire en poste dans la ville de Tarbiṣu adressée au roi Assurbanipal<sup>11</sup> :

Nous devons écrire le « nom du roi », mon seigneur, sur une pierre que nous placerons dans les fondations de la muraille de la ville de Tarbiṣu. Que le roi, mon seigneur, m'écrive ce que nous devons écrire et nous l'écrirons dessus.

Il est bien évident que le roi ne rédigeait pas le texte, mais qu'il était en lien étroit avec des spécialistes qui le faisaient pour lui<sup>12</sup>, pratique se rapprochant de la production actuelle des discours, comme l'illustre cette lettre qu'un astrologue écrit au souverain<sup>13</sup> :

Le roi, mon seigneur, devrait regarder ; qu'ils enlèvent ce qui doit être enlevé et qu'ils ajoutent ce qui doit être ajouté. Le roi, mon seigneur, dirait peut-être « Pourquoi ne (me) l'as-tu pas rappelé ? »

L'arrivée du support permettait l'inscription du texte rédigé antérieurement, comme le montre cette lettre du savant Mâr-Issar, agent du roi Assarhaddon en Babylone<sup>14</sup> :

Maintenant j'écris sur le piédestal de la déesse Tašmetu l'inscription que le roi, mon seigneur, m'avait communiquée dans une lettre précédente.

<sup>9</sup> Grayson & Novotny 2012, xvii.

<sup>10</sup> L'analyse de la production des différents exemplaires fera l'objet d'une étude ultérieure.

<sup>11</sup> Luukko & van Buylaere 2002, 126-127, texte 143 : 6-11 ; Radner 2005, 151-152.

<sup>12</sup> Voir par exemple les commentaires de Liverani 2016, 80.

<sup>13</sup> Parpola 1993, 80, texte 103 : r. 1'-7'. Il faut noter que ces textes ne traitent pas forcément ici d'une inscription royale, mais cela fait partie des mêmes pratiques.

<sup>14</sup> Parpola 1993, 295-296, texte 358 : r. 2'-4'.

Il faut distinguer les textes mentionnant les interventions du roi sur un manuscrit de celles relatives à la constitution des fonds documentaires<sup>15</sup>. En effet, il sélectionnait aussi les tablettes qui allaient former sa bibliothèque, comme l'illustre cette lettre du savant Ninurta-ahu-iddina à Assarhaddon<sup>16</sup> :

Je lirai les tablettes en présence du roi, mon seigneur, et tout ce qui plaira au roi, je l'y placerai. Tout ce qui ne plaira pas au roi, je l'en enlèverai. Les tablettes dont je parle sont dignes d'être conservées pour toujours.

### 1.2. *La production d'une première version*

La production de la première version d'un texte nécessitait l'accès à de nombreuses informations, disponibles dans diverses sources, comme le montre l'analyse de l'inscription qui en résultait. L'étude d'un court passage de cette première campagne nous permettra de l'illustrer<sup>17</sup> :

Lorsqu'ils me rapportèrent ses (Marduk-apla-iddina) mauvaises actions envers moi<sup>a)</sup>, Sennachérib, l'homme de la steppe attentif<sup>b)</sup>, je rugis comme un lion<sup>c)</sup> et j'ordonnai de marcher<sup>d)</sup> vers Babylone contre lui. Lui, semblable à un mauvais démon-*gallū*<sup>e)</sup> entendit l'avancée de mon expédition (...)

Je mis en ordre mon équipage. Le 20<sup>e</sup> jour du mois de Šabātu<sup>f)</sup>, comme un puissant taureau sauvage, je pris la tête de mes troupes à Aššurg<sup>g)</sup>, mais je n'attendis ni mon corps d'armée principal ni mon arrière-garde<sup>h)</sup>...

Chacun des appels de note introduits dans ce texte renvoie à un type de source qui aurait pu être utilisé par les rédacteurs de l'inscription et que nous pouvons expliciter de la façon suivante :

- a) Informations issues des lettres et des rapports oraux, obligations tirées des serments d'informer le roi<sup>18</sup>. Une bonne partie de la documentation épistolaire peut être mobilisée, car elle fait le point sur l'état des renseignements disponibles et leur évolution lors de la campagne, ou les événements marquants<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Voir par exemple Fincke 2017, 387.

<sup>16</sup> Parpola 1993, 310, texte 373 : r. 4-10. Voir aussi Charpin 2010, 194. Pour la constitution de la « bibliothèque d'Assurbanipal » voir Frame & George 2005, 265-284 et 278 pour ce texte plus particulièrement et Fincke 2017, 378-397. On pourra aussi se reporter aux commentaires et aux collations de ce texte dans Jiménez 2016, 233.

<sup>17</sup> RINAP 3/1, texte 1 : 16-19.

<sup>18</sup> Voir par exemple Marti 2010, 502-503.

<sup>19</sup> Il faut noter qu'ici l'oral est fondamental, même s'il n'est plus directement accessible. Les informations contenues dans les lettres étaient généralement doublées ou augmentées par celles données oralement par le messager. Cela prend aussi en compte les rapports oraux des différents informateurs. Ainsi, les mentions dans une inscription royale d'informations rapportées, de messagers envoyés ou reçus doivent être mises en relation avec le corpus épistolaire et les messages oraux. En revanche, l'usage du discours direct, assez rare dans les inscriptions, apparaît plutôt comme un effet de style qu'une véritable citation ; voir Gerardi 1989, 245-260.

- b) Épithète inconnue par ailleurs dans les inscriptions royales, mais qui pourrait être liée à l'épopée de Gilgames<sup>20</sup>. On trouve de nombreux parallèles aux textes littéraires dans les inscriptions royales de Sennachérib, le plus célèbre exemple étant celui de la description de la bataille de Halule qui comprend de nombreuses allusions à l'*enûma elîs*<sup>21</sup>. On observe au cours du temps une perméabilité accrue des inscriptions royales avec le genre hymnico-épique tout en conservant une rhétorique particulière.
- c) Rhétorique royale, comparaison bien connue entre le lion et le roi<sup>22</sup>.
- d) Lettre et documents bien connus du genre *abat šarri*, « parole/ordre du roi ».
- e) Jeu littéraire, comparaison de l'adversaire avec un démon vivant hors du monde civilisé qui va subir l'attaque du roi assyrien représentant l'ordre et le maintien de l'ordre du monde<sup>23</sup>. Lien avec la documentation savante<sup>24</sup>, notamment les textes contre les démons<sup>25</sup> et les textes littéraires.
- f) Date que l'on peut déduire de la documentation administrative par exemple. Les bas-reliefs illustrent très clairement la présence de scribes dans les bagages de l'armée produisant des textes administratifs qui peuvent renseigner sur les réceptions de tributs, butins, sur la préparation de la campagne militaire, sur les questions de levée de troupes, de préparation de l'approvisionnement tout en indiquant des dates, etc.<sup>26</sup>
- g) Ordre du roi de rassemblement à Aššur, texte économique rappelant le départ<sup>27</sup>.
- h) Héroïsme du souverain, prenant la tête d'une partie de ses troupes pour châtier l'impudent rebelle.

<sup>20</sup> Cf. Frahm 2003, 147.

<sup>21</sup> Weissert 1997, 191-202. Pour l'analyse littéraire plus générale de cette description de bataille, voir notamment Kämmerer & Metzler 2012, 40-42 et Pongratz-Leisten 2015, 306-321.

<sup>22</sup> Sur ce sujet, voir par exemple Watanabe 2000, 399-409 ; Watanabe 2002, 42-56 ; Ułanowski 2015, 258-262. Ce lien est aussi observable dans l'usage des « hiéroglyphes » assyriens, dans lesquels le lion est le symbole du roi. Voir par exemple Finkel & Reade 1996, 249.

<sup>23</sup> Pongratz-Leisten 2015, 258-262.

<sup>24</sup> Voir par exemple Pongratz-Leisten 2015, 145-270.

<sup>25</sup> Voir par exemple la série contre les « méchants démons », *utukku lemñūtu*, cf. Geller 2015.

<sup>26</sup> Ils sont représentés dans une activité d'enregistrement d'items, qu'il s'agisse de butin, ou de têtes par exemple. Voir notamment les représentations dans Barnett, Bleibtreu & Turner 1998, pl. 176 n° 244c ou pl. 193 n° 277a. Ainsi, les listes de villes, de butins, etc., présentes dans les inscriptions royales sont souvent soit le reflet soit l'adaptation des informations des textes administratifs. La documentation écrite montre d'ailleurs la présence de « savants » (*ummânu*) dans les rangs de l'armée, comme par exemple la lettre SAA 5 215 (Lanfranchi & Parpola 1990, 153-154). Voir les commentaires de Fales 1990, 34 ; Fales 2000, 40-41. Sur les experts de tous types accompagnant l'armée, voir Nadali & Verderame 2014, 553-566.

<sup>27</sup> Sur ces questions, voir par exemple Fales 2000, 35-62.

À cela s'ajoutent toutes les sources à la disposition des rédacteurs d'inscriptions royales contemporaines et anciennes retrouvées lors de rénovations, dans les chroniques, etc. ainsi que la documentation sur support périssable<sup>28</sup> qui nous fait actuellement défaut, tout comme les sources orales.

Cela montre que les personnes impliquées dans la rédaction de ces œuvres devaient avoir une grande compétence et un grand savoir. Il a été proposé sur des critères stylistiques et de compétence<sup>29</sup> que l'homme qui rédigea la première édition de cette campagne fût Nabu-zuqup-kênu, le fameux savant qui vécut sous Sargon II et Sennachérib<sup>30</sup>.

### 1.3. *Le premier récit annalistique de la première campagne de Sennachérib*

Ce récit<sup>31</sup> est connu par deux versions rédigées sur des cylindres<sup>32</sup>, qui ne sont pas datés, mais dont on peut supposer que la rédaction est tout juste postérieure à l'achèvement de la campagne<sup>33</sup>.

L'édition ninivite est connue par 13 exemplaires plus ou moins fragmentaires, provenant de Ninive à l'exception d'un exemplaire provenant du site d'Aššur. Une autre est connue par deux exemplaires provenant d'une pièce du temple de Nergal de la ville de Tarbiṣu. La narration de 58 lignes se devait d'être développée, car il s'agissait de remplir le support avec le récit d'une unique campagne<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Comme l'illustrent par exemple les représentations de scribes, citées note 26, sur lesquelles sont toujours représentés deux scribes, l'un écrivant sur tablette et l'autre sur support périssable. Se développe aussi de plus en plus au cours du temps l'usage de tablettes en bois recouvertes de cire, servant tout autant à écrire des textes savants que des textes administratifs. Pour ces *lē'u* à l'époque médio-assyrienne, voir par exemple Postgate 2013, 64. Pour leur usage dans la documentation savante, voir par exemple Pongratz-Leisten 2015, 452-456 ; Fincke 2017, 387. Voir aussi Wiseman 1955, 3-13 sur la découverte d'un tel objet lors des fouilles de Nimrud.

<sup>29</sup> Cf. Frahm 2003, 157-160.

<sup>30</sup> Pour ce personnage, voir notamment Baker 2001, 912-913 et récemment May 2018, 110-164.

<sup>31</sup> Je ne m'intéresserai ici qu'aux versions annalistiques de la première campagne, c'est-à-dire à celles explicitement nommées comme telles dans le texte, qu'il s'agisse de prismes, de cylindres, de tablettes ou de représentations figurées. Seront donc exclues les autres versions, telles celles retrouvées sur des tablettes en pierre (RINAP 3/1 34), dont le processus d'édition est différent.

<sup>32</sup> Voir notamment l'étude de Frahm 2003. L'ensemble des manuscrits de cette édition se trouve dans Grayson & Novotny 2012, 29-40, texte 1, pour les textes provenant de Ninive et d'Aššur et dans Grayson & Novotny 2014, 292-299, texte 213, pour la version de Tarbiṣu.

<sup>33</sup> On notera d'ailleurs que la façon de présenter cette campagne évolua en fonction des différentes éditions des textes. Dans les plus anciennes, elle est dite par Sennachérib se dérouler « au début de ma royauté, lorsque je me suis assis sur le trône » (RINAP 3/1, texte 1 : 5) ; puis « au début de ma royauté » (cf. RINAP 3/1 textes 2 : 5 et 3 : 5) et dans les textes plus récents elle devient « lors de ma première campagne militaire » (cf. RINAP 3/1 texte 4 : 5, etc.). C'est pour cela que, compte tenu des parallèles que le texte RINAP 3/1 9 a avec les textes 2 et 3, il est clairement antérieur au texte 4, donc à 700.

<sup>34</sup> On notera aussi, ce qui va dans le même sens, que le récit de construction est particulièrement développé, sans savoir exactement comment distinguer entre travaux réalisés et travaux

La narration se compose des épisodes suivants, avec en gras les marqueurs temporels présents dans le texte.

– « **Au début de ma royauté** »

1. Rappel historique : mauvaises actions de Marduk-apla-iddina et rappel de ses alliances.
2. Préparation de l'expédition contre Marduk-apla-iddina, envoi de plusieurs corps d'armée.
3. Les Grands d'Assyrie sont défait dans la plaine de Kiš.
4. Prise de Cutha par Sennachérib.
5. Fuite de Marduk-apla-iddina vers le pays de Guzummânu.
6. Défaite des alliés de Marduk-apla-iddina.
7. Capture des moyens de transports abandonnés par Marduk-apla-iddina.
8. Entrée des Assyriens dans Babylone et pillage des trésors de Marduk-apla-iddina.
9. Poursuite de Marduk-apla-iddina, échec.

– « **Dans le cours de ma campagne** »

10. Liste des villes de Chaldée prises par les Assyriens.
11. Total des villes prises.
12. Déportation des Araméens, Chaldéens et citoyens fautifs.
13. Installation de Bêl-ibni comme (vice)-roi de Sumer et d'Akkad.

– « **Lors de mon retour** »

14. Défaite des tribus araméennes insoumises.

– « **Dans le cours de ma campagne** »

15. Cadeaux de Nabu-bêl-šumâti.
16. Massacre de la population de la ville de Hirimmu.
17. Total du butin issu de la campagne militaire.

La comparaison des exemplaires d'une même version ne livre que quelques exemples de variantes phonétiques et quelques fautes d'inattention<sup>35</sup>. En revanche, la comparaison des deux versions appelle quelques commentaires.

Tout d'abord, à l'exception du récit de construction qui est différent<sup>36</sup>, la mise en page de la titulature et du récit militaire est dans les manuscrits

planifiés, car une bonne partie des réalisations décrites dans les récits placés dans les fondations sont par définition prospectives. Sur ces récits de construction très élaborés de Sennachérib dès le début de son règne et surtout très proches de ceux de son père, voir Frahm 2008, 15. Cela est très bien illustré par l'évolution, dans les inscriptions du souverain, du nombre de portes que la muraille de Ninive devait comporter (cf. Reade 2000, 401-402 et Grayson & Novotny 2012, 18) et par la taille de la terrasse du palais (voir par exemple Russell 1991, 78-93).

<sup>35</sup> Voir Frahm 2003.

<sup>36</sup> Les manuscrits provenant de Ninive et d'Aššur décrivent des travaux réalisés dans la ville de Ninive, principalement la construction du Palais sans rival de Ninive (sur ce bâtiment, voir notamment Lackenbacher 1990, Russell 1991 et Kertai 2015, 122-147) alors que ceux provenant de Tarbiṣu traitent du temple d'un Nergal local.

autant que possible conservée<sup>37</sup>. Les mêmes éléments du texte se retrouvent aux mêmes lignes.

On observe parfois dans les phrases des variantes qui ne modifient jamais le sens du texte. Elles peuvent être stylistiques, avec éventuellement l'usage de synonymes. Ainsi, lorsque le texte de Ninive porte *ištēniš*, « ensemble »<sup>38</sup>, celui de Tarbiṣu propose systématiquement *mīthāriš*, « tous ensemble » ; ou encore le terme *ellātu*, « groupe, troupe », qui y est systématiquement remplacé par *ummānu*, « troupe »<sup>39</sup>.

On constate des ajouts lorsque l'espace sur le support le permet sans modifier la mise en page<sup>40</sup>. Ainsi les Araméens sont ceux « qui ne connaissent pas (la peur) de la mort »<sup>41</sup> dans une version et sont « insoumis et qui ne connaissent pas (la peur) de la mort »<sup>42</sup> dans l'autre.

Les adversaires peuvent être décrits différemment, comme par exemple le Sutéen Nergal-nâṣir allié de Marduk-apla-iddina, qualifié dans le texte ninimite de « sans peur dans la bataille »<sup>43</sup>, tandis qu'il est « celui qui marche devant eux » dans l'autre<sup>44</sup>.

En revanche, la première ligne du bilan de la campagne propose deux approches relativement différentes. Celle de Ninive précise<sup>45</sup> :

**Je retournai sans encombre dans le centre du pays d'Aššur avec 208 000 butin humain substantiel, 7 200 chevaux, des mules, 11 073 ânes, 5 230 chameaux, 80 050 bovins, 800 100 ovins.**

Tandis que celle de Tarbiṣu indique<sup>46</sup> :

**J'importeai un lourd butin vers le centre du pays d'Aššur (consistant en) : 208 000 gens, hommes et femmes, 7 200 chevaux, des mules, 11 073 ânes, 5 230 chameaux ; 80 100 bovins<sup>47</sup>, 800 100 ovins.**

<sup>37</sup> Le décalage d'une ligne entre la version de Tarbiṣu (61 lignes) et de Ninive (62 lignes) avant le récit de construction vient d'une variation dans la liste de villes chaldéennes prises par le souverain. Cf. Frahm 2003, 154-157.

<sup>38</sup> RINAP 3/1 1 : 18 et 35 et RINAP 3/2 213 : 18 et 35.

<sup>39</sup> RINAP 3/1 1 : 21, 26, 27 et RINAP 3/2 213 : 21, 26, 27.

<sup>40</sup> On proposera néanmoins de corriger l'édition de la version ninimite l. 9. Compte tenu des restes des différents manuscrits, on préférera traduire : 850] chariots [et 12 200] chevaux... en lisant [... 8 me 50 *giš*] *'su-um-bi'* [12 lim 2 me] *'anše-kur-ra'* etc.

<sup>41</sup> RINAP 3/2 213 : 14 : (...) *sá la i-du-ú mi-tu-tum*.

<sup>42</sup> RINAP 3/1 1 : 14 : (...) *la kan-šu šá la i-<sup>r</sup>du<sup>2</sup>-ú mi-<sup>r</sup>tu<sup>2</sup>-tum*.

<sup>43</sup> RINAP 3/1 1 : 8 : (...) <sup>MDU</sup>-GUR-na-ṣir LÚ *su-tu-ú la a-di-ru ta-ha-zu*.

<sup>44</sup> RINAP 3/2 213 : 8 : (...) <sup>MDU</sup>-GUR-na-ṣir LÚ *su-tu-u a-lik mah-ri-šú-un*.

<sup>45</sup> RINAP 3/1 1 : 60 : *it-tí* 2 ME 8 LIM *šal-lat* UN-MEŠ *ka-bit-tum* 7 LIM 2 ME ANŠE-KUR-RA-MEŠ ANŠE-KUNGA-MEŠ 11 LIM 73 ANŠE-MEŠ 5 LIM 2 ME 30 ANSE-GAM-MAL-MEŠ 80 LIM 50 GU<sub>4</sub>-MEŠ 8 ME LIM 1 ME US<sub>5</sub>-UDU-HÁ *šal-meš a-tu-ra a-na qé-reb* KUR *aš-šur<sup>ki</sup>*.

<sup>46</sup> RINAP 3/2 213 : 59 : 2 ME 8 LIM UN-MEŠ *zik-ru ù sin-niš* 7 LIM 2 ME ANŠE-KUR-RA-MEŠ ANŠE-KUNGA-MEŠ 11 LIM 73 ANŠE-MEŠ 5 LIM 2 ME 30 ANŠE-GAM-MAL-MEŠ 80 LIM 1 ME GU<sub>4</sub>-MEŠ 8 ME LIM 1 ME US<sub>5</sub>-UDU-HÁ *šal-la-tú ka-bit-tú aš-lu-'la a'-na qé-reb* kur *aš-šur<sup>ki</sup>*.

<sup>47</sup> La variation du nombre de bovins entre les deux textes ne peut probablement pas être comprise comme une faute de lecture, car les deux façons d'écrire ces chiffres sont très éloignées

En outre, la différence majeure entre les deux versions concerne la liste de villes prises dans le Bît-Dakkuri. La version ninivite en nomme 26 tout en précisant que leur total est de 33, tandis que la version de Tarbiṣu en nomme 32, en en oubliant une présente dans celle de Ninive, et aboutit à un total de 34<sup>48</sup>.

Le premier récit annalistique de la première campagne de Sennachérib comporte donc deux versions distinctes, mais très proches l'une de l'autre. Elles ont certainement été produites dans un laps de temps proche à partir d'une trame narrative identique, qui laissait malgré tout la place à une certaine liberté rédactionnelle. Le fait qu'elles aient été produites pour commémorer deux constructions différentes et qu'il s'agisse des premières inscriptions royales du règne explique certainement cette liberté. Cela permet néanmoins d'exclure l'existence d'un unique modèle autorisé qui aurait été recopié en plusieurs exemplaires.

## 2. Les versions postérieures

Les réussites militaires régulières du souverain, tout comme la progression des travaux de Ninive nécessitaient la production de nouvelles inscriptions royales, mises à jour, sur des supports dont les capacités de « stockage » restaient inchangées. Il fallait donc, pour inclure de nouvelles informations, réduire d'autant celles déjà présentes. Une fois que cette solution eut atteint ses limites, il fallut en trouver une autre pour augmenter la capacité de stockage d'information des supports, ce qui explique le passage des cylindres (utilisés de 702 à 699) à des prismes (à partir du début de 698)<sup>49</sup> facilitant la mise en page et le contrôle du texte et permettant en outre d'augmenter la longueur des textes de 50 à 80 % environ.

### 2.1. *La deuxième version de 702*

Dès la fin de sa troisième année, soit quelques mois après la rédaction de la première version, Sennachérib revint victorieux d'une deuxième campagne lancée vers la Babylonie. L'intégration de cette dernière nécessita la réduction du récit de la première<sup>50</sup>, qui passa alors de 58 à 15 lignes, soit

<sup>48</sup> 80 050 = ॥॥-॥ ; 80 100 = ॥॥॥-॥. Il pourrait peut-être s'agir d'une différence de source, ou d'une confusion liée au nombre d'ovins qui suit (voir note 120).

<sup>49</sup> Voir les commentaires de Frahm 2003, 154-157. On notera néanmoins que l'addition des différents totaux de la version ninivite correspond au grand total de cette même version. En revanche, celle de Tarbiṣu ne tombe pas juste. Il faudrait collationner les exemplaires du texte pour vérifier si le total des villes fortes du Bît-Dakkuri est bien 34 et non 33.

<sup>50</sup> Grayson & Novotny 2012, 3.

<sup>50</sup> Cette version est représentée par le texte RINAP 3/1 3. Le texte RINAP 3/1 2, produit au même moment, pourrait bien être une version 2b. En effet dans le texte 2 est ajouté le fait

une réduction de 75 % ; cette réduction implique plusieurs procédés éditoriaux.

Le début de la narration est totalement réorganisé. Les épisodes 1 et 2 sont supprimés et les 3, 4 et 6 sont combinés et résumés par<sup>51</sup> :

Au début de ma royauté, j'instaurai la défaite de Marduk-apla-iddina, roi de Karduniaš, avec les troupes du pays d'Élam, ses alliées, dans la plaine de Kiš.

Dans le reste du texte, les épisodes trop détaillés sont supprimés, telle la liste des villes prises (épisode 11) dont seul le total est conservé (épisode 12)<sup>52</sup>.

Ceux qui sont importants mais longs sont raccourcis, tel l'épisode 8, narrant l'entrée dans Babylone et le pillage des biens de Marduk-apla-iddina qui passe de trois à deux lignes.

Les épisodes dont la taille correspond au minimum, c'est-à-dire une ligne, sont conservés. C'est le cas de la fuite de Marduk-apla-iddina (épisode 5), de l'installation de Bêl-ibni (épisode 13), ou du cadeau de Nabu-bêl-šumâti (épisode 15) par exemple.

L'ordre des épisodes peut aussi être changé. Ainsi l'épisode 5 est décalé juste avant l'épisode 7 et l'épisode 17 s'intercale désormais entre les épisodes 14 et 15.

Enfin, certains marqueurs temporels disparaissent.

La nouvelle version de la campagne se structure donc de la façon suivante<sup>53</sup> :

– « Au début de ma royauté »

- A = (3+4+6) Défaite de Marduk-apla-iddina.
- 5. Fuite de Marduk-apla-iddina vers le pays de Guzummânu.
- 7. Capture des moyens de transports abandonnés par Marduk-apla-iddina.
- 8. Entrée des Assyriens dans Babylone et pillage des trésors de Marduk-apla-iddina.
- 9. Poursuite de Marduk-apla-iddina, échec.
- 11. Total des villes prises.
- 12. Déportation des Araméens, Chaldéens et citoyens fautifs.
- 13. Installation de Bêl-ibni comme (vice)-roi de Sumer et d'Akkad.

que les troupes élamites sont les alliées (l. 5 *re-[si-šū]*) du roi de Babylone. Son état de conservation ne permet pas d'aller plus loin. RINAP 3/1 9, très fragmentaire, pourrait lui aussi appartenir à cette version 2b. Cette variante se retrouvera dans les versions postérieures, tel que le texte 4 par exemple (cf. RINAP 3/1 4 : 5). Il est donc possible que ces dernières aient elles pour source cette version 2b.

<sup>51</sup> RINAP 3/1 3 : 5.

<sup>52</sup> On notera que la formulation du total reprend celle de l'édition de Tarbiṣu, avec un changement dans le nombre d'ovins qui passe de 800 100 à 800 600.

<sup>53</sup> La structure chronologique générale restera à partir de cette version la même dans les versions postérieures.

– « **Lors de mon retour** »

14. Défaite des tribus araméennes insoumises.
17. Total du butin issu de la campagne militaire.

– « **Dans le cours de ma campagne** »

15. Cadeaux de Nabu-bêl-šumâti.
16. Massacre de la population de la ville de Hirimmu.

La création de la deuxième version de cette première campagne nécessita donc deux traitements distincts. Un premier de réécriture pure et simple et un second de reprise du manuscrit de la première édition pour l'alléger.

Les sources ayant servi à élaborer cette nouvelle version semblent multiples car certaines variantes pourraient provenir de la version de Ninive, d'autres de celle de Tarbiṣu et d'autres, enfin, sont nouvelles. Ainsi, l'épisode 17 est une copie de la version de Tarbiṣu, mais comporte un nombre d'ovins nouveau avec 800 600. Dans l'épisode 8, les femmes du palais sont qualifiées de MUNUS-UN-MEŠ É-GAL-šu, comme dans la version ninivite. En revanche, dans l'épisode 11, les villes fortes sont au nombre de 89 au lieu de 88 et dans l'épisode 15 les cadeaux de Nabu-bêl-šumâti sont qualifiés de *tāmartu* (« présent »), alors qu'ils étaient désignés comme *maddattu* (« tribut ») dans les deux épisodes précédents.

## 2.2. *Les versions postérieures*

Par la suite, trois autres versions de cette campagne devaient être produites.

### 2.2.1. La troisième version

La troisième version, la dernière à être produite sur cylindre, datait au plus tôt de 700 et comportait 13 lignes<sup>54</sup>. La première campagne est renommée pour devenir « ma première campagne »<sup>55</sup>, titre qu'elle conservera dans les versions suivantes.

Même si la réduction du texte est beaucoup moins drastique que pour les précédentes, on observe certaines modifications qui répondent aux mêmes critères que celles décrites précédemment.

<sup>54</sup> RINAP 3/1 4. Cela représente une réduction de 14 % par rapport à la précédente version. Bien que son état de conservation soit assez médiocre RINAP 3/1 8 comporte aussi la version 3 de la première campagne. La photo présente sur le CDLI (P452362) permet d'ailleurs de proposer la lecture suivante à la fin de la ligne 13 : (...) *la k]an-šú 'miš\*-ha\*-riš\*¹ a[k\*-šud⁴d]*. Compte tenu de la mise en page du texte, assez parallèle à celle de l'exemplaire 1 de RINAP 3/1 4, on se demandera s'il ne serait pas possible de lire à la ligne 16 : *[ba-ḥu-la-ti URU bi-rim-me LÚ-KÚR ak-ši i-na GIŠ-TUKUL ú-šam-qit-ma e-du ul e-zib pag-ri-šú-un i-na ga-ši-ši a-lul-ma si-hir-ti URU] 'ú\*¹-[sal-me]*.

<sup>55</sup> RINAP 3/1 4 : 5 : *ina mah-re-e ger-ri-ia (...)*.

L'épisode 9 est supprimé, ce qui permet de réduire la taille de l'épisode 5<sup>56</sup>.

Des épisodes sont réduits. La suppression dans l'épisode 5 de la précision de l'endroit où s'enfuit Marduk-apla-iddina va de pair avec celle de l'épisode 9 narrant sa poursuite. La diminution du nombre de types d'animaux capturés dans l'épisode 7 montre que l'objectif était de faire passer les épisodes 5 et 7 de deux lignes à une seule. Le fait qu'une partie des types d'animaux soit supprimée montre que ce genre d'information est une variable d'ajustement du texte, l'idée étant de gagner l'espace nécessaire pour obtenir un passage d'une seule ligne.

En revanche, de nouveaux phénomènes sont observables, tels que des ajouts dans les lignes, qu'il s'agisse de signes ou d'informations. Dans ces cas, la mise en page n'est pas modifiée mais les scribes trouvaient des solutions pour gérer l'espace disponible. En voici un premier exemple :

– Version 2<sup>57</sup> :

(...) *mut-tab-bi-lu-tu* É-GAL ú-še-ṣa-am-ma (...)

Je fis sortir (...) les serviteurs du palais (...).

– Version 3<sup>58</sup> :

(...) *mut-tab-bi-lu-tú* É-GAL-*uš* ú-še-ṣa-am-ma (...)

Je fis sortir (...) les serviteurs **de son** palais (...).

La version 3 précise le statut des serviteurs capturés, ce que ne faisait pas le version 2 ; cela implique l'ajout du signe cunéiforme *uš* 𒌑. On peut se demander si, pour éviter de tasser le texte, le scribe n'a pas intentionnellement décidé de remplacer le dernier signe du mot « serviteur », *tu* 𒌒, par *tú* 𒌑, qui prend beaucoup moins de place et libère de l'espace pour ajouter le *uš*, comme on peut le constater ici :

*mut-tab-bi-lu-tu* É-GAL :



*mut-tab-bi-lu-tú* É-GAL-*uš* :



Un second exemple est particulièrement intéressant.

– Version 2<sup>59</sup> :

LÚ úr-bi LÚ *a-ra-mu* ܵ LÚ *kal-du* ܶ *ša qé-reb* UNUG<sup>KI</sup> NIBRU<sup>KI</sup> KIŠ<sup>KI</sup> HUR-SAG-KALAM-MA<sup>KI</sup> GÚ-DU<sub>8</sub>-A<sup>KI</sup> *a-di* DUMU-MEŠ URU EN *hi-it-ti* ܶ ú-še-ṣa-am-ma *šal-la-tiš* am-nu

Je fis sortir les forces auxiliaires des Araméens **et** des Chaldéens qui étaient à l'intérieur des villes de Uruk, Nippur, Kish, Hursagkalama, Cutha, **avec** les ressortissants coupables de la ville, et je (les) comptai comme butin.

<sup>56</sup> Pour les raisons possibles de la modification de ces passages voir 2.3.2.

<sup>57</sup> RINAP 3/1 3 : 9.

<sup>58</sup> RINAP 3/1 4 : 8.

<sup>59</sup> RINAP 3/1 3 : 12.

– Version 3<sup>60</sup> :

LÚ úr-bi LÚ a-ra-mu LÚ kal-du ša qé-reb UNUG<sup>KI</sup> NIBRU<sup>KI</sup> KIŠ<sup>KI</sup> HUR-SAG-KALAM-MA<sup>KI</sup>  
GÚ-DU<sub>8</sub>-A<sup>KI</sup> ZIMBIR<sup>KI</sup> EN DUMU-MEŠ URU EN hi-it-ti ú-še-ṣa-am-ma šal-la-tiš am-nu

Je fis sortir les forces auxiliaires des Araméens (**et**) des Chaldéens qui étaient à l'intérieur des villes de Uruk, Nippur, Kish, Hursagkalama, Cutha, (et) **Sippar**, avec les ressortissants coupables de la ville, et je (les) comptai comme butin.

La version 3 ajoute la ville de Sippar (ZIMBIR) parmi celles dont certains habitants ont été déportés. L'ajout de ce nom, relativement long (UD-KIB-NUN-KI) (𒌩-𒂗-𒂔-𒂕) est probablement compensé par la suppression du *ù*, qui est un long signe (𒌠, deux espacements) et par l'usage de l'idéogramme EN (𒃲, un espacement) pour remplacer la forme phonétique *a-di* (𒀫, deux espacements). Cet ajout d'information peut s'expliquer soit par la correction d'un oubli antérieur, soit par la conclusion d'opérations qui étaient en cours lors de la rédaction des précédentes versions. Dans ce cas, cela pourrait signifier que la ville de Sippar n'avait pas été prise précédemment, ce qui était chose faite lors de la rédaction de la troisième version.

Enfin, l'épisode 16 de la prise de la ville de Hirimmu connaît une reformulation qui, combinant toutes les astuces pour gagner de la place, permet de livrer des informations inédites.

– Version 2<sup>61</sup> :

ba-hu-la-ti URU hi-rim-me LÚ-KÚR ak-ṣu ša ul-tu ul-la a-na ni-ri-ia la kit-nu-ṣu  
i-na GIŠTUKUL ú-šam-qit-ma na-piš-tu ul e-zib

La population de la ville de Hirimmu, des ennemis dangereux, qui depuis les origines ne s'étaient pas inclinés devant mon joug, je fis tomber par les armes et je n'en laissai pas **un vivant**.

– Version 3<sup>62</sup> :

ba-hu-la-ti URU hi-rim-me LÚ-KÚR ak-ṣi i-na GIŠTUKUL ú-šam-qit-ma e-du ul e-zib  
pag-ri-ṣú-nu i-na ga-ṣi-ṣi a-lul-ma si-hir-ti URU ú-ṣal-me

La population de la ville de Hirimmu, des ennemis dangereux, je fis tomber par les armes et je n'en laissai pas **un seul**. Je suspendis leurs corps à des pieux et j'(en) fis encercler le tour de la ville.

La version 3 ajoute l'information selon laquelle les cadavres de la population de la ville de Hirimmu ont été suspendus<sup>63</sup> autour de la ville. Cette

<sup>60</sup> RINAP 3/1 4 : 10.

<sup>61</sup> RINAP 3/1 3 : 18.

<sup>62</sup> RINAP 3/1 4 : 16.

<sup>63</sup> Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas ici d'empaler des gens vivants mais de suspendre, donc exposer, les cadavres. Ces deux pratiques sont bien connues et peuvent être distinguées dans la documentation assyrienne tant épigraphique qu'iconographique. Dans cette

façon de faire montre que la structure narrative d'une inscription royale se compose d'éléments juxtaposés, dont on peut remplacer certains par d'autres. Ici, afin de gagner de la place, la proposition subordonnée précisant que les gens étaient des insoumis est supprimée. Si le verbe principal est conservé, le terme *napištu*, « vivant » (→←), est remplacé par *ēdu*, « un seul » (←→), qui prend moins de place, le tout permettant de procéder à l'ajout tout en conservant l'unité de ligne.

Il est à noter que cette reformulation du texte livre une information inédite, qui n'était pas présente même dans les versions les plus longues. C'est aussi la première fois qu'est mentionnée une telle pratique d'exposition des cadavres dans les inscriptions du souverain. Dans ce même texte, cette pratique est décrite une nouvelle fois dans le récit nouvellement produit de sa 3<sup>e</sup> campagne<sup>64</sup>. Cela n'est certainement pas un hasard, car on rappellera que dans l'iconographie de son palais Sennachérib expose de telles scènes, notamment lors de la prise de Lakish, événement de la 3<sup>e</sup> campagne.

### 2.2.2. La quatrième version

La quatrième version qui est produite sur des prismes à partir de 697 avait une taille équivalente à 12 lignes de cylindre. Elle représente la dernière version de cette campagne connue sur des prismes<sup>65</sup>.

Son intérêt pour nous est d'illustrer les avantages de l'usage du prisme comme support à la place du cylindre. Si toutes les mêmes versions sur cylindre conservaient la même mise en page, la ligne formant toujours une unité narrative, ce n'est plus le cas sur les prismes, car les lignes sont beaucoup plus courtes et permettent donc plus de souplesse dans la gestion de l'espace. On constate d'ailleurs, lorsque l'on compare les très nombreux exemplaires de cette version sur les différents prismes, que très souvent les mises en page sont conservées au début du texte ; ensuite, plus la narration avance, plus cette dernière devient variable. Cela explique d'ailleurs pourquoi les variantes graphiques sont moins importantes pour les questions d'espace que dans les versions sur cylindre, car la ligne ne représente plus une unité narrative.

Dans cette version, l'épisode 13 (installation de Bêl-ibni) est supprimé et l'on observe par endroits des ajouts d'informations dont le but est nettement

dernière on comparera par exemple l'exposition des cadavres suspendus à des pieux par le plexus solaire à la mise à mort par empalement par le fondement. Voir Marti 2012, 60-61.

<sup>64</sup> RINAP 3/1 4 : 46 : « Je m'approchai de la ville d'Ekon et je tuai les gouverneurs et les nobles qui avaient commis des crimes, et sur des tours, autour de la ville, je suspendis leurs corps ».

<sup>65</sup> On la trouve ainsi au moins sur les textes RINAP 3/1 15, 16, 17, 18, 22 et 23, produits entre 697 et 689.

de combler l'espace, sans qu'il soit possible de savoir ce qui conditionne la sélection de ces éléments. La description des biens pillés dans le palais de Babylone en est un bon exemple :

– 3<sup>e</sup> version<sup>66</sup> :

(...) j'ouvris son trésor, j'(en) fis sortir l'or, l'argent, les ustensiles en or et en argent, les pierres précieuses tout ce qu'il y avait, les biens, les possessions, un lourd **trésor**, **son épouse**, les « femmes des gens » de son palais, les « courtisans », les assistants, la totalité des experts autant qu'il y en avait, les serviteurs de son palais, et je (les) comptai comme butin.

– 4<sup>e</sup> version<sup>67</sup> :

(...) j'ouvris son trésor, j'(en) fis sortir l'or, l'argent, les ustensiles en or et en argent, les pierres précieuses, tout ce qu'il y avait, les biens, les possessions **sans nombre**, un lourd **tribut**, les « femmes des gens »<sup>68</sup> de son palais, les « courtisans », les assistants, **les musiciens, les musiciennes**, la totalité des experts, autant qu'il y en avait, les serviteurs de son palais, et je (les) comptai comme butin.

La description est assez proche de celle de la troisième version, néanmoins, certains éléments sont supprimés (la mention de l'épouse par exemple), d'autres sont modifiés (un lourd tribut remplace un lourd trésor), et enfin des éléments sont ajoutés, qui eux sont connus par la première version, et qui avaient disparu dans la deuxième.

Enfin, le nombre de villes chaldéennes prises change et passe à 75 pour les villes fortes au lieu de 89 et à 420 pour les autres au lieu de 620.

Dans l'épisode 17, la description du butin reste la même que dans la version précédente, mais ne sont conservés que les chiffres du butin en humains, alors que le compte de celui en animaux est remplacé par l'expression « qui était sans nombre ». On peut dès lors se demander si cette expression souvent comprise comme « innombrable » ne doit pas être comprise de manière plus concrète comme « dont le nombre n'est pas exprimé ». Les suppressions et les ajouts montrent que la raison de produire une nouvelle version n'était pas uniquement de gagner de la place. En effet, la suppression de l'épisode 13 sans autre changement aurait abouti au même résultat. Les ajouts avaient donc une importance pour les rédacteurs que l'on ne peut que souligner.

Il est évident que cette version se base sur certains des éléments de la troisième version, dont on retrouve toutes les nouveautés par rapport aux

<sup>66</sup> RINAP 3/1 4 : 7-8.

<sup>67</sup> Par exemple RINAP 3/1 15 : i 1'-11'.

<sup>68</sup> En fonction des textes, il existe des variantes pour ce passage qui peuvent être soit MUNUS-ŠÀ-É-GAL-MEŠ-ŠÚ, soit MUNUS-UN-MEŠ É-GAL-ŠÚ.

versions antérieures<sup>69</sup>. Néanmoins l'usage d'éléments antérieurs, connus uniquement par la première version par exemple, illustre un véritable processus de réédition et amène à s'interroger sur les sources utilisées.

Le maintien de cette version sur des prismes comportant des récits chronologiquement de plus en plus amples, puisqu'elle apparaît dans des textes narrant de quatre à huit campagnes, montre qu'elle correspond à une sorte de version considérée comme standard qui répondait de manière optimale aux besoins narratifs et que les sources utilisées lors de l'élaboration de nouveaux textes pouvaient provenir de textes antérieurs.

### 2.2.3. L'existence d'une version 4b

Si la quatrième édition semble représenter l'aboutissement ultime à notre disposition des versions de la première campagne sur les prismes, l'existence d'une version 4b est envisageable. Elle ne serait connue que par une copie postérieure sur tablette<sup>70</sup> d'une inscription de Sennachérib<sup>71</sup> datant de son fils ou de son petit-fils. Si les propositions de reconstitution sont bonnes<sup>72</sup>, il s'agit d'un document dont la partie narrative livre un récit des quatre premières campagnes du souverain, ce qui impliquerait donc d'y trouver un exemplaire de la 4<sup>e</sup> version de la première campagne<sup>73</sup>. Or, si son début est équivalent<sup>74</sup>, des variations qui ne sont pas d'ordre orthographique apparaissent, ce qui la distingue car aucun exemplaire de la 4<sup>e</sup> version ne connaît ce type de variations.

Ainsi, dans le total du butin rapporté en Assyrie de l'épisode 17, le texte omet de mentionner qu'il était « sans nombre »<sup>75</sup>. Par ailleurs le texte remplace dans l'épisode 15 le terme de *tāmartu*, « cadeau d'audience », par celui de *maddattu*, « tribut »<sup>76</sup>. On notera avec intérêt que le mot est employé dans le même contexte dans la première édition de la campagne<sup>77</sup>. La datation de

<sup>69</sup> C'est par exemple le cas de la désignation du butin en humains de l'épisode 17 ou de la description dans l'épisode 16 de l'exposition des cadavres de la population de Hirimmu.

<sup>70</sup> RINAP 3/2 138.

<sup>71</sup> Comme l'indique la fin du texte RINAP 3/2 136 : r i' 23'-24'. Voir les commentaires de Grayson & Novotny 2014, 170-171.

<sup>72</sup> Il a été proposé par Frahm 1997, 195-199, suivant la suggestion de Borger 1979, 88, que K 2262, K 11718, K 3752 et DT 200 (RINAP 3/2 136-139) soient les fragments d'une même tablette. Voir Grayson & Novotny 2014, 170-171. Ces auteurs soulignent aussi l'incertitude de cette proposition.

<sup>73</sup> En effet, le texte RINAP 3/1 15 qui livre un récit des quatre premières campagnes est le premier à comporter la 4<sup>e</sup> version de la première campagne.

<sup>74</sup> On notera que RINAP 3/2 137 débute parfaitement comme les autres versions de la première campagne : [i-na] 'mah<sup>1</sup>-re-e ge[r\*-ri-ia].

<sup>75</sup> RINAP 3/2 138 : i 8' omet l'expression ša la ni-bi présente dans toutes les versions de la quatrième édition.

<sup>76</sup> RINAP 3/2 138 : i 14' : man-da-ta-šú ka-bit-tu 'am<sup>1</sup>-[hur].

<sup>77</sup> RINAP 3/1 1 : 57.

cette œuvre permet de proposer qu'il s'agit véritablement d'une version-b et non de variantes liées à des fautes de copies postérieures<sup>78</sup>.

La version de la première campagne y est postérieure à la version 3, donc à 699. Les prismes remplacent les cylindres à partir de 698<sup>79</sup>. Or, la mise en forme de la tablette en 6 colonnes permet de proposer que chaque colonne, compte tenu de sa largeur, correspondait à une face d'un prisme ; l'inscription d'origine aurait ainsi pu être un prisme hexagonal<sup>80</sup>. En revanche, le récit de construction est différent de celui du texte 15, qui date de 697, et qui comporte la plus ancienne 4<sup>e</sup> version de cette première campagne. Il est donc fort probable que cette version 4b date de 698. Or, il existe une version sur prisme des campagnes de Sennachérib, qui n'a jamais pu être éditée, mais dont on sait qu'elle date de 698<sup>81</sup>. Cette version sur tablette aurait donc pu être une copie ultérieure de ce texte. Quoi qu'il en soit, ce prisme de 698 n'est donc probablement pas une copie du texte RINAP 3/1 15, mais montre qu'il existait des inscriptions datant de cette époque dont aucune n'a encore été identifiée ou retrouvée, et qui auraient donc pu comporter une version de la première campagne un peu différente de celle connue par les inscriptions postérieures.

#### 2.2.4. La cinquième version

Une cinquième version est réalisée alors que la quatrième est toujours utilisée sur les prismes. Elle n'est connue qu'en un seul exemplaire, sur la paire de colosses flanquant l'accès principal à la salle du trône du souverain dans son palais de Ninive<sup>82</sup>.

L'inscription se concentrant sur le récit de la 6<sup>e</sup> campagne du souverain, sous une forme extrêmement développée, il s'agissait de réduire la place occupée par les autres campagnes. La production de la cinquième version de ce texte va donc s'attacher à réduire l'espace occupé selon les principes observés précédemment : réécriture de certains passages pour véhiculer le même message en utilisant moins d'espace, comme l'illustre la question du devenir de Marduk-apla-iddina :

<sup>78</sup> Il est peu probable, compte tenu de leur ampleur, que ces variantes soient liées à des fautes de copie.

<sup>79</sup> Grayson & Novotny 2012, 3-4.

<sup>80</sup> Les tablettes portant des copies d'inscriptions sur prismes ou cylindres semblent ainsi conserver la mise en page de l'inscription d'origine, par exemple RINAP 3/2 140, qui pourrait aussi être une copie postérieure d'un texte de Sennachérib (Grayson & Novotny 2014, 181-182), n'est pas divisée en colonnes et les longues lignes qu'elle comporte correspondent parfaitement à la mise en page d'un cylindre.

<sup>81</sup> RINAP 3/1 14. Voir Millard 1994, 122 et les commentaires de Grayson & Novotny 2012, 88.

<sup>82</sup> RINAP 3/2 46.

– 4<sup>e</sup> version<sup>83</sup> :

(...) j'instaurai sa défaite. **Au milieu de ce combat, il abandonna son camp,** il s'enfuit seul et **sauva** sa vie.

– 5<sup>e</sup> version<sup>84</sup> :

(...) j'instaurai sa défaite. **Lui, pour sauver** sa vie, il s'enfuit seul.

Des parties d'épisode jugées moins importantes sont éliminées tout en conservant le reste de la structure narrative, comme l'illustre tout particulièrement le traitement de l'épisode 8, décrivant le pillage des biens du roi de Babylone:

– 4<sup>e</sup> version<sup>85</sup> :

J'entrai **joyeusement** dans son palais qui est au centre de Babylone, j'ouvris son trésor, **j'(en) fis sortir** l'or, l'argent, les ustensiles en or et en argent, les pierres précieuses, **tout ce qu'il y avait**, les biens, les possessions **sans nombre**, **un lourd tribut**, les « femmes des gens » de son palais, les « courtisans », les assistants, les musiciens, les musiciennes, la totalité des experts, autant qu'il y en avait, les serviteurs de son palais, et je (les) comptai comme butin.

– 5<sup>e</sup> version<sup>86</sup> :

J'entrai dans son palais qui est au centre de Babylone, j'ouvris son trésor. **Je pillai** l'or, l'argent, les ustensiles en or et en argent, les pierres précieuses, les biens (et) les possessions de son palais.

À l'exception du verbe final qui diffère, la modification de l'épisode n'a donné lieu qu'à des coupes dans le texte d'origine. Il s'agit d'un bon exemple de la raison pour laquelle il faut nuancer les analyses statistiques basées sur les inscriptions royales.

Les rédacteurs préfèrent aussi parfois supprimer le nom propre d'un personnage clef d'un épisode, mais lui conserver son titre, comme c'est le cas dans l'épisode 15, dans lequel Nabu-bêl-šumâti n'est plus nommé, mais identifiable par son titre<sup>87</sup>. Les derniers chiffres présents dans la version précédente sont de même supprimés<sup>88</sup>, à l'exception de celui des offrandes aux divinités imposées suite à la réorganisation du district de la ville de Hirammu.

Les énumérations sont réduites et résumées, ce qui entraînait parfois une réécriture complète du passage, comme par exemple de celui qui donne la liste des tribus araméennes vaincues et le butin fait sur elles (épisodes 14

<sup>83</sup> Par exemple RINAP 3/1 17 : i 25-28.

<sup>84</sup> RINAP 3/2 46 : 4-5.

<sup>85</sup> Par exemple RINAP 3/1 17 : i 32-40.

<sup>86</sup> RINAP 3/2 46 : 5-6.

<sup>87</sup> RINAP 3/2 46 : 8.

<sup>88</sup> C'est le cas par exemple du nombre des villes chaldéennes conquises (RINAP 3/2 46 : 6).

et 17), ce qui occupe environ 14 lignes dans les prismes<sup>89</sup>. Elles sont reprises de la façon suivante<sup>90</sup> :

Lors de mon retour, je vainquis et pillai les Araméens des bords de l'Euphrate et du Tigre.

Malgré tous ces réajustements, la structure narrative de la campagne reste la même et aucun épisode n'est supprimé.

Les sources ayant servi à produire cette édition semblent doubles. Les passages n'existant que dans la 4<sup>e</sup> version et pas dans les éditions antérieures<sup>91</sup> tendraient à montrer que la 5<sup>e</sup> version a été produite sur la base de la 4<sup>e</sup>. Néanmoins, l'usage dans l'épisode 15 du terme *maddattu* et non de *tāmartu* pourrait suggérer une inspiration venant aussi de la version 4b<sup>92</sup>. Le peu qui est connu de cette version ne permet pas de savoir si cette version 4b n'a été qu'une inspiration ou la véritable version de base.

### 2.3. Des évolutions spécifiques

Il ne s'agit pas ici de présenter une analyse exhaustive des différentes variantes dans les textes, mais d'utiliser quelques exemples pour illustrer certains phénomènes qui méritent commentaires.

#### 2.3.1. L'épisode 13 : l'installation de Bêl-ibni

L'épisode 13 narrant l'installation de Bêl-ibni connaît une évolution. Il se présente de la façon suivante :

– 1<sup>ère</sup> version (702)<sup>93</sup> et 2<sup>e</sup> version (fin 702)<sup>94</sup> :

J'installai sur eux, à la (vice)-royauté du pays de Sumer et d'Akkad, Bêl-ibni, un fils de *rab banî*, descendant de Šuanna (Babylone) qui a grandi comme un chiot dans mon palais.

– 3<sup>e</sup> version (700)<sup>95</sup> :

Je fis asseoir Bêl-ibni sur son trône royal, et je lui confiai les gens du pays d'Akkad. J'installai mes eunuques comme gouverneurs sur la totalité des districts du pays de Chaldée et j'imposai sur eux le joug de ma royauté.

<sup>89</sup> Voir par exemple RINAP 3/1 17 : i 50-64.

<sup>90</sup> RINAP 3/2 46 : 7.

<sup>91</sup> C'est par exemple le cas de la description du massacre de la population de Hirimmu, dont seule la 4<sup>e</sup> édition emploie *e-du ul e-zib* là où les éditions antérieures indiquent *na-piš-tu ul e-zib*.

<sup>92</sup> L'usage de ces deux termes en fonction des différentes versions du texte tendrait à montrer qu'ils étaient considérés comme des synonymes.

<sup>93</sup> RINAP 3/1 1 : 54 ; RINAP 3/2 213 : 53.

<sup>94</sup> RINAP 3/1 2 : 13 ; RINAP 3/1 3 : 13.

<sup>95</sup> RINAP 3/1 4 : 11.

– 4<sup>e</sup> version (697) : l'épisode disparaît.

L'épisode est totalement reformulé dans la 3<sup>e</sup> version, ce qui est un phénomène rare. Le fait qu'après modification il soit de la même longueur que dans la version précédente exclut que cette évolution soit liée à des nécessités de gain d'espace.

De la même façon, sa suppression pure et simple ne semble correspondre à aucun des critères éditoriaux observés précédemment. Il faut donc chercher une autre raison.

L'installation de Bêl-ibni fut un échec. Sennachérib fut contraint de le remplacer sur le trône de Babylone par son propre fils Aššur-nâdin-šumi et de le déporter en Assyrie, comme le rappellent les Chroniques babyloniennes<sup>96</sup> :

La 3<sup>e</sup> année de Bêl-ibni (= 700), Sennachérib descendit vers le pays d'Akkad et pilla le pays d'Akkad. Il exila Bêl-ibni et ses grands au pays d'Aššur (...).

L'évolution de ces différentes versions semble liée à l'actualisation des informations concernant l'épisode<sup>97</sup>. Lors des deux premières versions Bêl-ibni est bien (vice)-roi de Sumer et d'Akkad. La troisième version décrirait des évènements intermédiaires, de peu antérieurs à ceux exposés dans les Chroniques. Sennachérib, mécontent de Bêl-ibni, lui enlève la direction du pays de Sumer et installe des gouverneurs pour contrôler ses actions<sup>98</sup>, tout en le maintenant sur le trône de Babylone. Cette nouvelle organisation ne fut pas non plus satisfaisante et aboutit, comme le rappellent les Chroniques, au remplacement de Bêl-ibni et donc à sa disparition dans la 4<sup>e</sup> version rédigée après ces évènements.

Il ne s'agissait donc pas de masquer l'échec de la politique assyrienne car la 3<sup>e</sup> version de la première campagne continuera d'être utilisée jusqu'en 699<sup>99</sup>, soit après que Bêl-ibni ait été déporté et qu'un nouveau (vice)-roi de Babylone ait été installé. En revanche, Bêl-ibni devait probablement être encore sur le trône de Babylone lors de la production du prisme le plus ancien comportant la 3<sup>e</sup> version, soit au mois 2 de l'éponyme Mitûnu<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Grayson 1975, 77 l. 26-28 et Glassner 2004, 196-197.

<sup>97</sup> Si la notion d'actualisation est reconnue dans le cadre des récits de construction, comme l'illustrent les commentaires sur l'évolution de la taille de la terrasse supportant le palais sans rival de Sennachérib ou le nombre de portes que comportait la muraille de Ninive (cf. note 35), elle n'est que rarement prise en compte pour les parties narratives. Or, cette remarque est aussi valable pour les récits narratifs, notamment dans le cas des souverains ennemis qui ont échappé aux Assyriens et dont la description du devenir, loin du scepticisme de certains savants modernes à propos de la validité de ces textes, est liée aux informations disponibles, ce qui explique que les inscriptions successives puissent donner l'impression de se contredire.

<sup>98</sup> Voir à ce sujet les commentaires et la bibliographie réunie dans Radner 1999, 306.

<sup>99</sup> Les dernières versions de la 3<sup>e</sup> édition apparaissent sur des prismes datés de 699.

<sup>100</sup> RINAP 3/1 4 : 95.

Cette situation permet aussi de s'interroger sur les raisons et les vitesses de mise à jour des inscriptions. En effet, la déportation de Bêl-ibni ne semble pas avoir été un évènement suffisamment marquant pour actualiser la version et il fallut attendre la rédaction du récit de la quatrième campagne pour que ce texte soit actualisé.

La narration se contente de décrire la situation contemporaine de la rédaction du premier exemplaire du texte. Cette absence de profondeur historique doit être prise en compte lorsque des évènements décrits connaissent une évolution qui aboutit à un échec<sup>101</sup>.

### 2.3.2. La question du devenir de Marduk-apla-iddina

Cette conclusion selon laquelle des épisodes livrent l'instantané du moment sans profondeur historique permet de proposer une hypothèse à propos de la raison de la suppression de l'épisode 9 (échec de la poursuite de Marduk-apla-iddina) dans la 4<sup>e</sup> version, autre que celle de passer sous silence un échec assyrien. S'il s'agissait de le dissimuler, pourquoi l'avoir mentionné dès la première version et surtout ne pas l'avoir supprimé dès la 2<sup>e</sup> version, qui connaît une réduction drastique de 75% de l'espace narratif ?

Voici les différentes versions des épisodes 5 + 9 :

– 1<sup>ère</sup> version<sup>102</sup> :

Et lui, un malfaiteur, vit de loin le nuage de poussière de ma force expéditionnaire et la peur lui tomba dessus. Il abandonna la totalité de ses forces et s'enfuit vers le pays de Guzummânu. (...) je me hâtai contre lui vers le pays de Guzummânu et je commandai à mes guerriers (d'aller) dans le cœur des marais et marécages. Ils le cherchèrent pendant 5 jours, mais sa cachette ne put être trouvée (...).

– 2<sup>e</sup> version<sup>103</sup> :

Dans le milieu de cette bataille, il abandonna son camp. Il s'enfuit seul et s'échappa vers le pays de Guzummânu, (où) il entra dans des marais et marécages, et (ainsi) sauva sa vie. (...) Je le poursuivis vers le pays de Guzummânu et je commandai à mes guerriers (d'aller) dans le cœur des marais et marécages. Ils fouillèrent pendant 5 jours, mais sa cachette ne put être trouvée (...).

– 3<sup>e</sup> version<sup>104</sup> :

Dans le milieu de cette bataille, il abandonna son camp. Il s'enfuit seul et (ainsi) sauva sa vie (...). L'épisode 9 est supprimé.

<sup>101</sup> Cela ne signifie pas que la réalité est déformée, ou que les échecs sont niés, mais plutôt que les textes livrent l'instantané du moment sans contextualiser.

<sup>102</sup> RINAP 3/1 1 : 26, 34.

<sup>103</sup> RINAP 3/1 3 : 6, 10.

<sup>104</sup> RINAP 3/1 4 : 6.

– 4<sup>e</sup> version<sup>105</sup> :

Dans le milieu de cette bataille, il abandonna son camp. Il s'enfuit seul et (ainsi) sauva sa vie (...). *L'épisode 9 est supprimé.*

– 5<sup>e</sup> version<sup>106</sup> :

Lui, pour sauver sa vie, s'enfuit seul (...).

Lors de la rédaction de la 3<sup>e</sup> version, vers 700, des évènements étaient en cours en Babylonie et certainement en Mésopotamie du sud, qui ont entraîné la redéfinition du pouvoir de Bêl-ibni.

Les prismes produits à partir de 698 livrent un récit d'une quatrième campagne que Sennachérib dit avoir menée en Mésopotamie du sud, contre le Bît-Yakîn, dans lequel il nous indique notamment que Marduk-apla-iddina, vaincu lors de sa première campagne, s'est une fois encore enfui voyant les troupes assyriennes arriver. Lors de son retour, Sennachérib dit installer son propre fils Aššur-nâdin-šumi sur le trône de Babylone. Ce texte précise indirectement que Marduk-apla-iddina n'est plus dans le pays de Guzummânu puisqu'il se trouve dans le pays de Bît-Yakîn. L'un des objectifs de cette quatrième campagne était certainement Marduk-apla-iddina dont la trace avait été retrouvée, fort probablement avant 700, donc antérieurement à la production de la 3<sup>e</sup> version. Les modifications des épisodes 5 et 9 dans la 3<sup>e</sup> version pourraient être liées elles aussi, comme dans celui de Bêl-ibni, à une actualisation des informations disponibles. À ce moment, le lieu où se trouvait Marduk-apla-iddina n'était plus le pays de Guzummânu, ce qui explique sa suppression, et les évènements en cours ne permettaient pas encore de proposer une conclusion. Enfin, lors de la rédaction de la 4<sup>e</sup> version de la campagne, l'épisode 5 ne connaît aucune évolution car, selon le récit de la 4<sup>e</sup> campagne, Marduk-apla-iddina s'est encore enfui, dans un endroit qui reste inaccessible aux Assyriens. La reformulation de la 5<sup>e</sup> version pourrait elle aussi être liée à une évolution nouvelle de la situation. En effet, contrairement aux précédentes qui sous-entendent que ce personnage est toujours vivant, la nouvelle formulation laisse planer un certain doute. Or, la sixième campagne du souverain qui est particulièrement développée dans le récit où se trouve cette version et dont l'objectif était de punir les fuyards du Bît-Yakîn ne mentionne pas Marduk-apla-iddina, dont une inscription postérieure précise qu'il mourut de sa belle mort à cet endroit<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> RINAP 3/1 22 : i 23-24.

<sup>106</sup> RINAP 3/2 46 : 4.

<sup>107</sup> RINAP 3/1 34 : 10-11 : « (...) en cet endroit (la ville de Nagîtu) il (Marduk-apla-iddina) disparut ».

### 2.3.3. Une question de chiffres

Un point particulièrement discuté pour ce qui est de la rédaction des inscriptions royales est celui de la validité des chiffres qui y sont mentionnés et qui connaissent parfois une évolution au cours du temps<sup>108</sup>. Les épisodes 14 (villes chaldéennes prises) et 17 (butin de la campagne) en sont une bonne illustration<sup>109</sup>.

Dans l'épisode 14 les chiffres évoluent de la façon suivante :

- 1<sup>ère</sup> version : 88 villes fortes, 820 villes des environs.
- 2<sup>e</sup> version : [ ? villes fortes, ? villes des environs] / **89** villes fortes, 820 villes des environs<sup>110</sup>.
- 3<sup>e</sup> version : 89 villes fortes, **620** villes des environs.
- 4<sup>e</sup> version : **75** villes fortes, **420** villes des environs.

Dans l'épisode 17 les chiffres évoluent de la façon suivante :

- 1<sup>ère</sup> version ninivite : 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mules, 11 073 ânes, 5 230 chameaux, **80 050** bovins, 800 100 moutons.  
Tarbiṣu : 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mules, 11 073 ânes, 5 230 chameaux, **80 100** bovins, 800 100 moutons.
- 2<sup>e</sup> édition : [?]<sup>111</sup> / 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mules, 11 073 ânes, 5 230 chameaux, **80 100** bovins, **800 600** moutons.
- 3<sup>e</sup> édition : 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mules, 11 073 ânes, 5 230 / **5 233**<sup>112</sup> chameaux, **80 100 / 200 100**<sup>113</sup> bovins, **600 600**<sup>114</sup> / **800 800**<sup>115</sup> / **800 600**<sup>116</sup> / **800 500**<sup>117</sup> moutons.
- 4<sup>e</sup> édition : 208 000 captifs et des chevaux, des mules, des ânes, des chameaux, des bovins, des ovins sans nombre.

Diverses interprétations sont données à ce sujet, allant de l'étourderie à la volonté de réduire un chiffre considéré comme extravagant. On peut exclure l'idée d'une mise à jour car ces chiffres ont été obtenus au retour de la campagne militaire.

<sup>108</sup> Voir de manière générale l'étude de De Odorico 1995.

<sup>109</sup> Il ne s'agira pas de discuter la réalité de ces chiffres (voir à ce sujet De Odorico 1995, 57 et 114 pour l'épisode 14, et 58, 90, 113-114 pour l'épisode 17), mais des raisons de leur évolution.

<sup>110</sup> La restauration du nombre de villes prises dans la version 2 issue du texte 2 de Sennachérib n'est pas évidente. Que l'on considère que le texte 2 est la même version que le texte 3, ou que l'on considère qu'il puisse s'agir d'une variante, il n'est pas impossible que le texte puisse comporter un total provenant de la première version.

<sup>111</sup> Le passage comportant les chiffres des différents produits pillés étant cassé dans le texte 2, on peut faire la même remarque qu'à la note précédente sur les restaurations possibles.

<sup>112</sup> Dans l'exemplaire 3.

<sup>113</sup> Dans l'exemplaire 3.

<sup>114</sup> Dans l'exemplaire 1.

<sup>115</sup> Dans l'exemplaire 2.

<sup>116</sup> Dans les exemplaires 3 et 4.

<sup>117</sup> Dans l'exemplaire 18.

Il faut noter que des variations dans ces chiffres apparaissent tant entre deux éditions qu'entre deux exemplaires d'une même édition.

Une bonne partie des variations de chiffres sont des interversions de 6 𒌩 en 8 𒌩 et réciproquement. Ce phénomène peut s'expliquer par une faute de lecture et d'attention d'un scribe recopiant un texte<sup>118</sup>. De même, 800 500 moutons plutôt que 800 600 peut s'expliquer par l'oubli d'un clou dans les centaines<sup>119</sup>. La plupart des variations dans les chiffres peuvent être interprétées de cette façon.

L'exemplaire 3 de la 3<sup>e</sup> version livre des variantes pour lesquelles le copiste aurait fait preuve d'une grande étourderie. Le fait que les fautes soient proportionnelles à la place du chiffre dans la ligne recopiée étaye cette proposition. Les premiers chiffres ne connaissent aucune variation tandis que les derniers sont ceux qui en connaissent le plus. Enfin, les chiffres complexes ne semblent pas connaître de variations.

Le fait qu'au sein d'une même version il puisse y avoir de telles variantes, comme par exemple dans la 3<sup>e</sup> version, signifie que les exemplaires étaient certainement produits par la recopie d'un exemplaire et non sous la dictée, un point sur lequel nous reviendrons.

D'autres cas sont plus difficiles à expliquer. Le passage de 88 à 89 villes fortes par exemple, ou la variante 80 100 bovins dans la première édition des textes de Tarbiṣu par rapport aux 80 050 des exemplaires de Ninive pourraient s'expliquer par d'autres phénomènes<sup>120</sup>. La variation du nombre de villes fortes pourrait être due à une actualisation, tout comme la variation du nombre d'ovins.

Il apparaît donc assez nettement qu'une version et/ou une nouvelle édition puisse(nt) être produite(s) par la copie d'un exemplaire.

#### *2.4. Une production d'exemplaire par copie ou sous la dictée*

Après avoir décrit les différentes étapes permettant de produire une édition nouvelle, se pose la question de la production des différents exemplaires du nouveau texte. Les scribes les produisaient-ils de mémoire, sous la dictée ou en recopiant un modèle ? S'il est difficile de répondre à cette question, quelques remarques peuvent néanmoins être faites<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Il faudrait aussi bien entendu collationner soigneusement tous ces exemplaires.

<sup>119</sup> Une bonne partie des variantes pourraient ainsi s'expliquer par des fautes d'inattention ou par la copie d'un manuscrit un peu abîmé.

<sup>120</sup> Lors de la copie de la version de Tarbiṣu le scribe a pu machinalement dupliquer le chiffre des centaines du nombre d'ovins, en raison de la similarité du début des nombres des bovins et des ovins.

<sup>121</sup> Voir à ce sujet Lauinger 2015, 306-307, qui conclut que, dans le cas du « traité de succession » d'Assarhaddon, les exemplaires étaient majoritairement copiés, mais qu'une dictée n'était pas exclue.

Au sein d'un même texte, plusieurs exemplaires peuvent être *ne varietur*. C'est par exemple le cas des deux exemplaires du texte RINAP 3/1 17<sup>122</sup>. Cela signifie fort probablement que ces exemplaires ont été produits en recopiant un texte d'origine, peut-être par le même scribe. Ainsi qu'on l'a vu, certaines erreurs de copie dans les chiffres vont aussi dans ce sens.

Dans d'autres cas, il est loisible d'observer des variantes orthographiques : usage d'idéogrammes ou de notations syllabiques<sup>123</sup>, attention plus ou moins marquée pour des éléments grammaticaux<sup>124</sup>, orthographe des noms propres<sup>125</sup> et géographiques variables, usage de signes lourds ou légers<sup>126</sup>, usage de signes à valeur phonétique équivalente. Ces variations apparaissent tant d'une version à une autre qu'entre deux exemplaires d'une même version. Au sein d'un même exemplaire, les graphies d'un même mot peuvent aussi changer. Ces phénomènes ne peuvent s'expliquer que par la retransmission sous la dictée du texte, à un moment de son élaboration, voire aussi par le fait que plusieurs scribes auraient pu produire un exemplaire<sup>127</sup>. Les variations internes peuvent s'expliquer par une non harmonisation du texte lors de sa confection et donc aussi par la reproduction d'un modèle soigneusement recopié. Enfin, les variantes observées sont particulièrement minimes au vu de celles qui sont possibles dans un texte d'une telle ampleur, ce qui laisse supposer un très petit nombre de scribes rédigeant le modèle de chaque version. Le fait que les variantes apparaissent souvent au même endroit et ne soient pas très nombreuses va dans ce sens.

La production des différentes versions de la première campagne de Sennachérib illustre des processus impliquant fortement l'écrit (copie de différentes versions) et assez peu l'oral (production de passages dictés par un scribe), mais ces textes ne sont pas les seuls à véhiculer des informations sur cette campagne.

<sup>122</sup> La variante I. i 56 LÚ *ru*-‘*u-u-a* / LÚ *ru*-‘*u-a* semble être une coquille.

<sup>123</sup> Cela est particulièrement net par exemple dans le cas de la façon d'écrire le petit bétail : soit sous forme syllabique, soit sous sa forme idéogrammatique : us<sub>5</sub>-udu. Cette variante spécifique qui est un cas unique dans l'écriture des catégories animales, pour lesquelles les formes idéogrammatiques sont préférées, pourrait s'expliquer par la complexité du signe us<sub>5</sub>  faisant que certains scribes auraient préféré utiliser une écriture syllabique.

<sup>124</sup> Pour n'en donner que deux exemples : les graphies du verbe ouvrir *petū* oscillent dans l'épisode 8 entre *ap-te-ma* et *ap-te-e-ma*, d'une version à l'autre, voire d'un exemplaire à un autre. De même la désinence plurielle peut être marquée ou non après un idéogramme : URU-MEŠ / URU-MEŠ-ni.

<sup>125</sup> Voir par exemple les différentes façons d'écrire Marduk-apla-iddina dans le texte RINAP 3/1 22 exemplaire 2 : <sup>MD</sup>AMAR-UTU-IBILA-SUM<sup>NA</sup> / exemplaire 1 : <sup>MP</sup>MES-A-SUM<sup>NA</sup>.

<sup>126</sup> Voir par exemple RINAP 3/1 22 : i 38 exemplaire 1 : šal-la-sún / exemplaire 2 : šal-la-su-un.

<sup>127</sup> Voir à ce sujet les commentaires de Lauinger 2015, 296-297.

### 3. La place de ces textes dans la culture locale

Les inscriptions royales ne sont ni une production autonome, ni les seuls médias de ce type d'informations. Il faut s'interroger sur la place qu'elles tenaient dans l'horizon culturel de l'époque et sur leur réception. En effet, une grande partie d'entre elles étaient des documents de fondation, destinés uniquement à la postérité et aux dieux, ce qui explique d'ailleurs en partie pourquoi ils ont été retrouvés<sup>128</sup>.

Il existait d'autres supports de l'écrit qui étaient visibles, telles les statues, les stèles ou les bas-reliefs. Ces derniers alliaient l'écrit à un programme iconographique complexe<sup>129</sup>.

#### 3.1. *Les bas-reliefs*

Les palais assyriens étaient couverts de représentations, le « palais sans rival » de Sennachérib<sup>130</sup> ne faisant pas exception<sup>131</sup>. Une partie d'entre elles étaient consacrées à la première campagne<sup>132</sup>.

Un des bas-reliefs de la salle 3 comporte une épigraphe mentionnant la prise de la ville de Dilbat<sup>133</sup>, épisode qui n'est pas mentionné dans les inscriptions<sup>134</sup>, mais qui est probablement en lien avec la première campagne<sup>135</sup>, car son

<sup>128</sup> Il faut aussi souligner que l'argile, support traditionnel de l'écriture en Mésopotamie, tend à partir de la fin du II<sup>e</sup> millénaire à être progressivement remplacé par d'autres supports, plus pratiques, en matériaux périssables. Les inscriptions retrouvées sont toutes sur des supports destinés à braver les effets du temps : argile, pierre, métaux, etc.

<sup>129</sup> Là encore, il faut souligner que les représentations retrouvées ne sont qu'une infime partie de l'iconographie produite à l'origine. En effet, les bas-reliefs sont des œuvres faites pour durer, extrêmement coûteuses, ce qui explique que seuls les grands palais royaux assyriens en aient livré. Malgré cela, une infime partie des bas-reliefs nous sont parvenus. Ils ne doivent pas faire oublier les autres moyens d'exposer des narrations figuratives, telles que les peintures par exemple, dont quasiment rien n'a été conservé. Les peintures du palais de Til Barsip en sont un bon exemple. Pour ces peintures, voir en dernier lieu Thomas 2019.

<sup>130</sup> Sur ce bâtiment, voir notamment Russel 1991 et Kertai 2015, 122-147.

<sup>131</sup> Voir notamment la dernière publication de l'ensemble des bas-reliefs découverts dans le palais dans Barnett, Bleibtreu & Turner 1998.

<sup>132</sup> Il est assez difficile de faire le lien entre représentation et événements historiques dans les cas où il n'y a pas de légende sur les bas-reliefs (voir par exemple les commentaires de Jeffers 2011, 87-116, sur l'identification de possibles scènes de la cinquième campagne). En associant des légendes et les représentations, il est possible que des épisodes de la première campagne soient représentés dans les pièces 3, 18, 51s, 64, 69 et 70 (cf. Russel 1991, 153-155).

<sup>133</sup> Il s'agit du bas-relief 8 (cf. Barnett, Bleibtreu & Turner 1998, tome 1, p. 55 et tome 2 pl. 49).

<sup>134</sup> On corrigera le commentaire de Russel 1991, 153. C'est la *prise* de Dilbat qui n'est pas mentionnée dans les inscriptions du souverain (la ville étant mentionnée RINAP 3/1 1 : 15 et RINAP 3/2 213 : 15). On remarquera que globalement, les villes mentionnées sur les bas-reliefs sont généralement inconnues par ailleurs, le cas le plus fameux étant celui de la prise de Lakish, dont la prise est connue par un magnifique bas-relief tandis que son nom même est absent des inscriptions royales (à ce sujet, voir notamment Marti 2018, 461-464).

<sup>135</sup> Compte tenu des opérations menées lors de la première campagne, en Babylone, il est possible et même probable que la ville de Dilbat ait été concernée par les opérations assyriennes.

nom apparaît dans la liste des villes soutenant Marduk-apla-iddina<sup>136</sup>. Son sort n'étant pas décrit dans les inscriptions, ce bas-relief livrerait alors une information supplémentaire<sup>137</sup> et illustrerait le fait que, même dans sa version la plus longue, l'inscription royale sur cylindre ne livrerait pas toutes les informations concernant la campagne.

Le fait que d'autres textes puissent donner des informations supplémentaires par rapport aux inscriptions royales sur cylindre ou prisme est illustré par des brouillons d'épigraphie mentionnant des épisodes de cette campagne. Deux tablettes livrent deux versions possibles d'une même épigraphie dont, faute du support final, nous ne savons pas laquelle a été conservée<sup>138</sup>. L'une d'elles a l'épigraphie suivante :

**Marduk-apla-iddina, roi du pays de Karduniaš fut effrayé par mon assaut et il arracha ses vêtements seigneuriaux et rapidement sortit de Babylone.**

La partie en gras est celle qui n'est connue dans aucune version des Annales. S'agit-il d'une version abandonnée ou bien est-elle issue d'un autre type de document que nous n'avons pas encore retrouvé ?

Outre le côté théâtral des actions de Marduk-apla-iddina, que l'on peut comprendre si l'inscription commente une représentation figurée, on note que ce texte décrit la fuite du roi babylonien depuis Babylone, ce qu'aucun autre texte ne précise<sup>139</sup>.

L'existence de légende sur les bas-reliefs est toujours comprise comme un moyen de permettre à l'observateur de se repérer dans la narration. Néanmoins, cela signifie aussi qu'il en connaissait bien le fil conducteur car, dans le cas contraire, les légendes étaient insuffisantes pour comprendre l'histoire.

### *3.2. De l'écrit à l'oral ?*

La lecture des textes détaillés des inscriptions donne parfois une impression de surabondance d'informations. Or, l'analyse de la version la plus

<sup>136</sup> Cf. RINAP 3/1 1 : 15 et RINAP 3/2 213 : 15.

<sup>137</sup> Rappelons qu'il semble exister une certaine incohérence dans les inscriptions entre les villes explicitement prises et le total de ces dernières.

<sup>138</sup> RINAP 3/2 149 et 150.

<sup>139</sup> Les autres textes s'accordent sur le fait que suite à sa défaite, le roi babylonien fuit pour sauver sa vie depuis son camp situé dans la plaine de Kiš. Ce passage est associé à la première campagne de Sennachérib, car c'est l'unique moment où Marduk-apla-iddina peut fuir de Babylone, puisque lorsque Sennachérib rencontre une nouvelle fois ce personnage, c'est lors de sa quatrième campagne dirigée vers le sud mésopotamien. On notera que l'expression « il (Marduk-apla-iddina) devint effrayé par ma ligne de bataille » n'apparaît que dans le récit de la quatrième campagne, lorsque Sennachérib fait un rappel historique au sujet de l'ancien roi babylonien. Il est donc possible que le texte RINAP 3/2 149 ne soit pas à intégrer au récit de la première campagne, mais au rappel historique de la première campagne dans celui de la quatrième, ce qui expliquerait cette nouvelle version de la fuite du roi.

développée de la campagne laisse au lecteur l'impression d'un grand nombre d'imprécisions, voire de manques dans la narration.

Lorsqu'ils me rapportèrent ses (Marduk-apla-iddina) mauvaises actions envers moi, Sennachérib, l'homme de la steppe attentif, je rugis comme un lion et j'ordonnai de marcher vers Babylone contre lui. Lui, semblable à un mauvais démon-*gallû* entendit l'avancée de mon expédition. Il renforça leurs troupes avec des chevaux et des archers élamites, araméens et chaldéens, avec Nergal-nâṣir et 10 commandants du roi d'Élam qui ne connaissent pas la peur de la mort, et les forces sans nombre avec eux. Il fit entrer leurs contingents ensemble dans le centre de la ville de Cutha et leur fit surveiller l'approche de mon expédition.

Je mis en ordre mon équipage. Le 20<sup>e</sup> jour du mois de Šabâṭu, comme un puissant taureau sauvage, je pris la tête de mes troupes à Aššur, mais je n'attendis ni mon corps d'armée principal ni mon arrière-garde.

Ce récit livre un très grand nombre d'informations sur le contexte de l'expédition, mais ne précise pas où le roi se trouvait avant d'arriver à Aššur, ni où se trouve le reste de l'armée qui devrait être derrière lui.

J'envoyai mon chef eunuque et mes gouverneurs provinciaux vers Kiš, devant moi disant : « Prenez la route contre Marduk-apla-iddina, et ne soyez pas négligents en mettant une forte surveillance sur lui ! »

Le récit, qui pourrait paraître incohérent (comment le roi peut-il envoyer des troupes devant lui alors qu'il les précède ?), admet en fait son caractère incomplet. Il signale le saut temporel entre les deux paragraphes. En effet, entre eux, les opérations guerrières ont certainement commencé et tout le trajet vers le théâtre des opérations qui seront développées par la suite n'est pas décrit. La localisation de l'armée principale avec le roi n'est d'ailleurs pas précisée, bien que l'on puisse le supposer, d'après les ordres qu'il donne. Une partie des troupes assyriennes sous la direction de Grands du royaume assiège la ville de Kiš pour surveiller le Babylonien, alors que Cutha est occupée par ses adversaires et donc très certainement assiégée par les Assyriens.

Lui (Marduk-apla-iddina) vit mes gouverneurs provinciaux, sortit par la porte de Zababa avec toutes ses forces, et engagea le combat avec mes Grands dans la plaine de Kiš.

L'ennemi l'emporta sur mes Grands dans le cœur du combat et ils furent incapables de lui résister. Ils m'envoyèrent leur messager dans la plaine de Cutha pour demander de l'aide.

Le Babylonien attaque à partir d'un endroit précis, dont le point de départ doit nous permettre d'identifier la ville, les Grands sont vaincus, et se replient vers un endroit inconnu. Ils envoient un messager demandant du secours à Sennachérib, ce qui nous apprend incidemment que ce dernier est à ce moment-là devant Cutha.

Le texte se poursuit par la prise de Cutha, la défaite de Marduk-apla-iddina et l'entrée dans Babylone sans que des combats ne soient mentionnés.

On peut facilement voir qu'il manque certaines informations dans ce texte, et que sa composition est liée une fois encore à un choix rédactionnel. Ce que l'on pourrait prendre pour des incohérences doit en fait se comprendre comme des versions raccourcies. Les différents choix rédactionnels permettent néanmoins ici de suppléer un grand nombre d'informations induites de la lecture du passage entier. Bien qu'il s'agisse d'une simple trame narrative omettant la plus grande partie des évènements, il est encore possible en lisant ce texte de suivre la chronologie et les principales actions, ce qui sera impossible à partir de la deuxième version de cette campagne. À partir de cette version, les manques ne pouvaient plus être suppléés qu'à partir de versions antérieures ou par les connaissances du lecteur, obtenues à l'aide d'autres textes ou aussi fort probablement par la connaissance de récits oraux beaucoup plus étoffés.

#### 4. Conclusion

La production d'une inscription royale était une entreprise nécessitant un savoir-faire certain. Il fallait rassembler les informations nécessaires pour produire un texte répondant à un cahier des charges précis. Une fois le modèle éditorial achevé, il était alors utilisé pour en tirer les exemplaires nécessaires. Il fallait actualiser ces derniers en fonction des nouvelles réalisations du souverain, ce qui nécessitait un grand nombre d'opérations de composition, compilation, de mises à jour pour aboutir à une nouvelle rédaction. Il semble néanmoins que les sources principales utilisées pour produire une nouvelle version soient celles de la version précédente, ce qui n'empêchait pas parfois d'utiliser des passages connus par d'autres versions.

Les inscriptions royales ont été retrouvées car elles étaient produites pour durer. Elles étaient parfois enfouies dans les fondations, dans les murs, etc. Leur abondance par rapport à d'autres textes doit être relativisée en fonction de ces facteurs. On voit bien les liens qui étaient entretenus par les documents de différents types (de la pratique etc.).

On peut se demander dans quelle mesure ces inscriptions royales qui sont à notre disposition et dont nous étudions la rhétorique et les modalités rédactionnelles en les considérant comme des œuvres quasi exhaustives, ne sont pas en fait la partie émergée de l'iceberg de toute une culture orale, dont elles ne seraient que les versions courtes, voire les trames narratives.

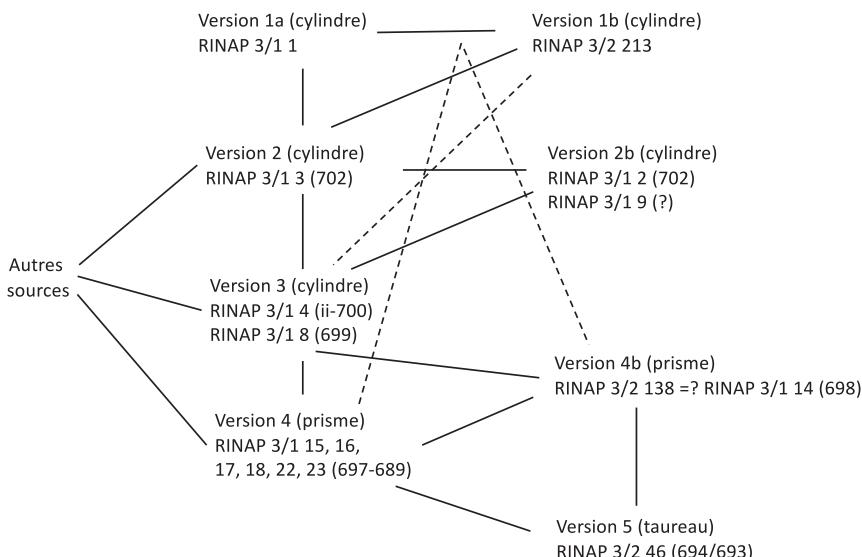


Fig. 1. Récapitulatif des liens existant entre les différentes versions de la première campagne

## Bibliographie

- Baker H. D. 2001. *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Vol. 2, part II, L-N*, PNA 2/II, Helsinki.
- Barnett R. D., Bleibtreu E. & Turner G. 1998. *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, Londres.
- Borger R. 1979. *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, 2<sup>e</sup> éd., AnOr 54, Rome.
- Cancik-Kirschbaum E. 2007. Text – Situation – Format: Die materielle Gegenwart des Textes, dans L. Morenz & S. Schorch (éd.), *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalistische Perspektiven*, BZAW 362, Berlin – New York, 155–168.
- Charpin D. 2008. Chroniques bibliographiques 11. Se faire un nom : la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l’immortalité en Mésopotamie, *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale* 102, 149–180.
- 2010. *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, MA – Londres.
- De Odorico M. 1995. *Numbers and Quantifications in the Assyrian Royal Inscriptions*, SAAS 3, Helsinki.
- Elayi J. 2018. *Sennacherib, King of Assyria*, Atlanta.
- Fales F. M. 1990. Grain Reserves, Daily Rations, and the Size of the Assyrian Army : A Quantitative Study, *State Archives of Assyria Bulletin* 4, 23–34.
- 1999–2000. Assyrian Royal Inscriptions : Newer Horizons, *State Archives of Assyria Bulletin* 13, 115–144.
- 2000. Preparing for War in Assyria, dans J. Andreau & P. Briant (éd.), *Entretiens d’archéologie et d’histoire. Économie antique, la guerre dans les économies antiques*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 35–62.

- Fincke J. C. 2017. Assyrian Scholarship and Scribal Culture in Kalhu and Nineveh, dans E. Frahm (éd.), *A companion to Assyria*, Hoboken, NJ, 378-397.
- Finkel I. L. & Reade J. E. 1996. Assyrian Hieroglyphs, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 86, 244-268.
- Frahm E. 1997. *Einleitung in die Sanherib-Inscriptions*, AfO Beih. 26, Vienne.
- 2003. New Sources for Sennacherib's "First Campaign", dans P. A. Miglus & J. M. Cordoba (éd.), *Assur und sein Umland. Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur*, ISIMU 6, Madrid, 129-164.
- 2008. The Great City : Nineveh in the Age of Sennacherib, *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 3, 13-20.
- 2019. The Neo-Assyrian Royal Inscriptions as Text : History, Ideology, and Intertextuality, dans G. B. Lanfranchi, R. Mattila & R. Rollinger (éd.), *Writing Neo-Assyrian History. Sources, Problems, and Approaches. Proceedings of an International Conference Held at the University of Helsinki on September 22-25, 2014*, SAAS 29, Helsinki, 139-160.
- Frame G. & George A. 2005. The royal libraries of Nineveh : New evidence for King Ashurbanipal's tablet collecting, dans D. Collon & A. George (éd.), *Nineveh. Vol. I Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative I, Papers of the XLIX<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*, London, 7-11 July 2003, Iraq 67/1, 265-284.
- Geller M. J. 2015. *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Uduq-hul Incantations*, BAM 8, Boston – Berlin.
- Gerardi P. 1989. Thus, He Spoke : Direct Speech in Esarhaddon's Royal Inscriptions, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 79, 245-260.
- Glassner J. J. 2004. *Mesopotamian chronicles*, SBL WAW 19, Atlanta.
- Grayson A. K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*, TCS 5, New York.
- 1980. Assyria and Babylonia, *Orientalia* 49, 140-194.
- Grayson A. K. & Novotny J. 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part I*, RINAP 3/1, Winona Lake.
- 2014. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*, RINAP 3/2, Winona Lake.
- Jeffers J. 2011. Fifth-campaign reliefs in Sennacherib's « Palace Without Rival » at Nineveh, *Iraq* 73, 87-116.
- Jiménez E. 2016. May the Reader Not Withhold the tablet! On a formula in Late Babylonian Colophons, dans L. Kogan *et al.* (éd.), *Babel und Bible 9. Proceedings of the 6th Biennial Meeting of the International Association for Comparative Semitics and Other Studies*, Winona Lake, 227-239.
- Kämmerer T. R. & Metzler K. A. 2012. *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma elīš*, AOAT 375, Münster.
- Kertai D. 2015. *The Architecture of Late Assyrian Royal Palaces*, Oxford.
- Lackenbacher S. 1990. *Le Palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris.
- Lanfranchi G. B. & Parpola S. 1990. *The Correspondance of Sargon II, Part II : Letters from the Northern and Northeastern Provinces*, SAA 5, Helsinki.
- Lauinger J. 2015. Neo-Assyrian Scribes, « Esarhaddon's Succession Treaty », and the Dynamics of Textual Mass Production, dans P. Delnero & J. Lauinger (éd.), *Texts and Contexts. The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, SANER 9, Berlin – New York, 285-314.
- Liverani M. 1973. Memorandum on the Approach to Historiographical Texts, *Orientalia* 42, 178-194.

- 2013. Literary-Political Motifs in the Assyrian Royal Inscriptions : Measuring Continuity versus Change, dans D. S. Vanderhoof & A. Winitzer (éd.), *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, 269-284.
- 2016. Canonical motifs in the Neo-Assyrian royal Inscriptions, dans K. Ryholt & G. Barjamovic (éd.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, CIN 43, Copenhagen, 79-103.
- 2017. *Assyria : The Imperial Mission*, MC 21, Winona Lake.
- 2019. The Role of the Royal Inscriptions in Reconstructing Assyrian History, dans G. B. Lanfranchi, R. Mattila & R. Rollinger (éd.), *Writing Neo-Assyrian History. Sources, Problems, and Approaches. Proceedings of an International Conference Held at the University of Helsinki on September 22-25, 2014*, SAAS 29, Helsinki, 123-138.
- Luukko M. & van Buylaere G. 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon*, SAA 16, Helsinki.
- Marti L. 2010. L'empereur assyrien et ses devins, *Journal Asiatique* 298, 495-515.
- 2012. La satisfaction du vainqueur : l'exposition des vaincus à l'époque néo-assyrienne, dans J.-M. Durand, T. Römer & J.-P. Mahé (éd.), *La faute et sa punition dans les sociétés orientales*, PIPOAC 1, Louvain, 53-72.
- 2018. The Levant and Assyria : perspectives from Assyrian royal inscriptions, *Semitica* 60, 453-471.
- May N. 2018. The Scholar and Politics : Nabû-zuqu-kēnu, his colophons and the ideology of Sargon II, dans *Proceedings of the International Conference Dedicated to the Centenary of Igor Mikhailovich Diakonoff (1915-1999)*, Transactions of the State Hermitage Museum XCV, St. Petersburg, 110-164.
- Millard A. 1994. *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612*, SAAS 2, Helsinki.
- Nadali D. & Verderame L. 2014. Experts at War. Masters Behind the Ranks of the Assyrian Army, dans H. Neumann *et al.* (éd.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale/International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology Münster, 17.-21. Juli 2006*, AOAT 401, Münster, 553-566.
- Parpola S. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki.
- Pongratz-Leisten B. 2015. *Religion and Ideology in Assyria*, SANER 6, Boston – Berlin.
- Postgate N. 2013. *Bronze Age Bureaucracy. Writing and the Practice of Government in Assyria*, Cambridge.
- Radner K. 1999. *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Vol. I, part II, B-G*, PNA 1/II, Helsinki.
- 2005. *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zu Selbsterhaltung*, Santag 8, Wiesbaden.
- Reade J. E. 2000. Ninive (Nineveh), *RA* 9 5/6, Berlin – New York, 388-433.
- Russell J. M. 1991. *Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh*, Chicago – Londres.
- Thomas A. 2019. *Les peintures murales du palais de Tell Ahmar : les couleurs de l'Empire assyrien*, Paris.
- Ulanowski K. 2015. The Metaphor of the Lion in Mesopotamian and Greek Civilization, dans R. Rollinger & E. van Dongen (éd.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project Held in Obergurgl, Austria, November 4-8, 2013*, Münster, 255-284.

- Watanabe C. E. 2000. The Lion Metaphor in the Mesopotamian Royal context, dans D. Parayre (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Topoi supplément 2, Lyon – Paris, 399-409.
- 2002. *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*, WOO 1, Vienne.
- Weissert E. 1997. Creating a Political Climate : Literary Allusions to Enûma Eliš in Sennacherib's account of the Battle of Halule, dans H. Waetzoldt & H. Hauptmann (éd.), *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.-10. Juli 1992*, HSAO 6, Heidelberg, 191-202.
- Wiseman D. J. 1955. Assyrian Writing-Boards, *Iraq* 17, 3-13.
- Yamada S. (éd.), 2018. *Neo-Assyrian Sources in Context. Thematic Studies of Texts, History, and Culture*, SAAS 28, Helsinki.



# LES MESSAGES D'OUTRE-TOMBE EN SYRIE ENTRE ORALITÉ ET ÉCRITURE (I<sup>ER</sup> MILLÉNAIRE AV. J.-C.)\*

Herbert NIEHR  
(Universités de Tübingen et de Stellenbosch)

## 1. Introduction

Au Proche-Orient ancien, le culte mortuaire se manifeste couramment par la présentation des offrandes de pain et d'eau aux morts. Le principe de cet acte trouve son fondement en l'une des caractéristiques de la personnalité des ancêtres, qui, bien qu'ils soient morts, ont conservé la capacité de manger et de boire<sup>1</sup>.

Ces derniers ont en outre la faculté d'entrer en communication avec les vivants, comme en attestent divers exemples. Tout d'abord, on peut penser notamment à quelques statues, par exemple celles trouvées dans l'hypogée du palais royal de Qatna (Tell Mishrife ; fig. 1) et celles trouvées dans les deux chapelles funéraires sur la citadelle de Guzana (Tell Halaf ; fig. 2 et 3), qui montrent une communication sans parole qui invitent les visiteurs à leur présenter des offrandes de pain et d'eau<sup>2</sup>. Toutefois, la communication des morts avec les vivants par le biais de la parole existe aussi.

Dans le Levant, la capacité de parler que possèdent les morts se rencontre dans les actes de nécromancie<sup>3</sup> et d'oniromancie<sup>4</sup>. Par ailleurs, en Égypte ancienne, cette capacité est aussi attestée pour l'*akh*<sup>5</sup>. Pour conserver les paroles des morts, le principal vecteur employé était l'écriture, ce qui constitue un cas tout à fait exceptionnel entre oralité et écriture. Dans le cadre de cette contribution, je ne pourrai présenter qu'une sélection de témoignages qui porte sur les Araméens à l'Âge du Fer. Il s'agit de la stèle de Katumuwa mise au jour à Zincirli/Sam'al (dans la zone de contact entre l'Anatolie du

\* Je tiens à remercier Thomas Römer (Paris) de m'avoir invité à ce colloque, Lionel Marti (Paris) et Dagmar Kühn (Tübingen) pour les renseignements qu'ils m'ont fournis, Janca Brenner (Tübingen) et Susanne Maier (Tübingen) pour leur aide à la rédaction de cet article et Anne-Sophie Dalix (Paris) pour la relecture du texte français.

<sup>1</sup> Cf. p. ex. Tsukimoto 1985 ; Lemaire 2012, 131 ; Sanders 2013 ; Suriano 2014.

<sup>2</sup> Cf. pour ces statues les travaux de Bonatz 2000, 28-29, 152-155 ; Pfälzner 2009 ; Niehr 2014, 247-249 ; Teinz 2014, 11-14.

<sup>3</sup> Cf. pour ces actes Tropper 1989 et Husser 2012.

<sup>4</sup> Cf. Husser 1996, 1456s et Zgoll 2006, 279, 287, 467.

<sup>5</sup> Cf. Loprieno 2003, 211-216 ; en Égypte ancienne l'*akh* pouvait parler aux vivants.



Fig. 1. Statues royales de Qatna (Pfälzner 2009, 205)

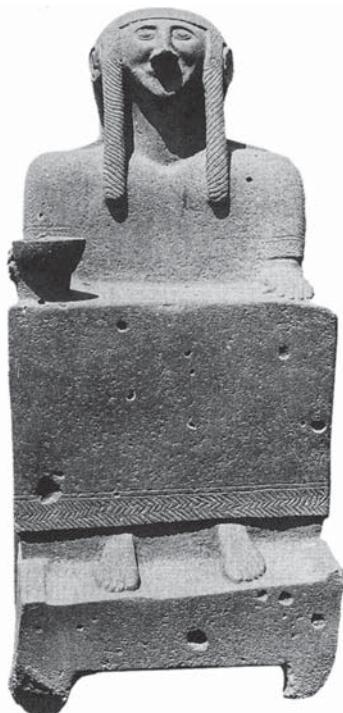


Fig. 2. Statue royale de Tell Halaf  
(Bonatz 2000, Tafel V B 5)



Fig. 3. Statue royale de Tell Halaf  
(Bonatz 2000, Tafel V B 4)



Fig. 4. Statue du roi Idrimi d'Alalakh (Orthmann 1985, no. 402)

sud et la Syrie du nord) et des deux stèles funéraires de prêtres du dieu de la Lune découvertes à Neirab (Syrie centrale).

Avant d'aborder les traditions des Araméens de l'Âge du Fer, il faut se souvenir qu'il y a aussi des données pertinentes à l'Âge du Bronze Récent, lesquelles doivent être mentionnées ici. En effet, pour cette période, l'exemple de la statue du roi Idrimi d'Alalakh (*ca* 1487-1427/26 av. J.-C.) et de l'inscription akkadienne qu'elle porte est incontournable<sup>6</sup>.

Lors des fouilles effectuées à Alalakh sur l'Oronte, L. Woolley mettait au jour en 1939 la statue assise du roi Idrimi (hauteur 1,10m ; fig. 4)<sup>7</sup>. Sur cette dernière, était incisée une inscription akkadienne qui sera publiée dix ans plus tard par S. Smith<sup>8</sup> et qui constitue un témoignage extraordinaire d'une « autobiographie » royale du Bronze Récent.

Pour mieux comprendre les questions d'oralité et d'écriture liées à cette statue, il faut prendre en considération la position exacte des lignes 102-104 de l'inscription qui disent : « Pendant 30 années j'étais roi. J'ai fait écrire mes

<sup>6</sup> Sur l'histoire d'Idrimi, cf. Klengel 1981 ; Mayer 1995 ; von Dassow 2008, 23-45.

<sup>7</sup> Sur la statue et son trône, cf. Woolley 1949 ; 1955 ; Mayer-Opificius 1981, 281-285 ; Orthmann 1985, 479 no. 402.

<sup>8</sup> Smith 1949 ; cf. avant tout les éditions et traductions de cette inscription par Greenstein & Marcus 1976 ; Dietrich & Loretz 1981 ; Durand 2011.

faits sur une tablette. Que l'on les regarde et me commémore constamment »<sup>9</sup>. À l'époque, Woolley avait déjà attiré l'attention sur la position extraordinaire de ces lignes qui se trouvent sur la joue droite de la statue, tout près de la bouche du roi. Woolley en avait donné l'explication suivante : « King *Idri-mi* does not hold up his hand pointing to his lips, but that the text comes on to his face may be equally a convention guaranteeing its authorship »<sup>10</sup>. Quelques décennies plus tard, E. von Dassow écrivait : « These lines (ll. 102-104) are written on the statue's right cheek and beard, as if the image of Idrimi itself speaks the words of the text inscribed upon it »<sup>11</sup>.

Ainsi ces lignes donnent-elles l'impression d'être un propos oral du roi décédé et c'est ainsi que la statue est devenue selon D. J. Wiseman « une statue parlante »<sup>12</sup>.

## 2. Les traditions araméennes

Dans son article sur « l'autobiographie » du roi Idrimi, W. Mayer discute la question suivante : « On peut laisser ouverte la question de savoir si éventuellement les inscriptions de Panamuwa (...) et de Barrākib (...) de Zincirli, de 'gbr de Neirab (KAI 226), d'Adad-Guppi et d'Ešmûn-'azôr de Sidon (KAI 14) sont à envisager dans une tradition au début de laquelle se trouve la statue d'Idrimi. Les écarts de temps considérables entre les textes cités et celui d'Idrimi – entre environ 650 et 1000 ans – ne doivent vraiment pas être négligés »<sup>13</sup>.

Dans ce propos, W. Mayer oublie complètement le rôle joué par les Louvites dans la transition de l'Âge du Bronze Récent à l'Âge du Fer. Ce sont avant tout les dynasties louvites de l'Anatolie du sud et de la Syrie du nord qui nous ont laissé quelques monuments en hiéroglyphes louvites au moyen desquels cette transmission a pu s'effectuer. C'est précisément dans la région du royaume de Alalakh/Mukiš que se trouve après 1200 av. J.-C. le royaume louvite de Wadasatini (connu plus tard sous les noms de Pattina ou d'Unqi) dont la capitale était Kunulua (Tell Tayinat) et qui s'étendait jusqu'à Hamath sur l'Oronte<sup>14</sup>. L'exemple d'un monument funéraire provenant de la région de Hamath suffira à le démontrer.

<sup>9</sup> Pour cette traduction, cf. Durand 2011, 150.

<sup>10</sup> Woolley 1949, 5.

<sup>11</sup> von Dassow 2008, 25s.

<sup>12</sup> Wiseman 1962, 186.

<sup>13</sup> Mayer 1995, 334 n. 5 : « Es mag dahingestellt bleiben, ob eventuell die Inschriften des Panamuwa (...) und des Barrākib (...) von Zincirli, des 'gbr aus Nērab (KAI 226), der Adad-Guppi und des Ešmûn-'azôr von Sidon (KAI 14) in einer Tradition zu sehen sind, an deren Anfang die Statue Idrimis steht. Die beträchtlichen zeitlichen Abstände der genannten Texte von dem Idrimis – zwischen rund 650 und 1000 Jahren – dürfen dabei wohl nicht übersehen werden ».

<sup>14</sup> Pour le royaume de Wadasatini, cf. p. ex. Hawkins 2011 ; 2016, 184, 190 et Younger 2016, 123-135.

## 2.1. *La transmission louvite*

Il s'agit d'une stèle funéraire de Sheizar (fig. 5), un lieu situé aux alentours de Hamath sur l'Oronte. L'inscription mentionne une dame qui s'appelait Kupapiyas et qui était l'épouse du roi Taitas II (*ca* 980 av. J.-C.) de Wadasatini. Au regard de son âge indiqué, 100 ans, elle aurait vécu environ jusqu'au milieu du X<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>15</sup>.

Dans le texte transcrit en hiéroglyphes louvites, l'épouse du roi Taitas II, défunte, s'exprime en ces termes<sup>16</sup> :

- (1) *I am Kupapiyas the wife(?) of Taitas the Hero<sup>17</sup> of the country Wadasatini.*
- (2) *On account of my justice I lived one hundred years.*
- (3) *And my children put(?) me on the ... pyre(?),*
- (4) *and this stele my grandchildren, great-grandchildren (and) great-great-grandchildren caused to be erected(?)<sup>18</sup>.*
- (5) *Among my [posternity(?)] (he) who (is) my grandchild, great-grandchild, great-great-grandchild, great-great-great-grandchild,*
- (6) *(he)who shall [harm(?)] them(?)],*
- (7) *against him may the divine Queen of the Land be his prosecutor!*
- (8) *Pedantimuwas, the Good(?) Scribe, carved it,*
- (9) *and (as) servant to him [So-and-so] [was(?)] present(?).*

L'inscription donne tout d'abord l'âge auquel la reine Kupapiyas est morte : 100 ans. Les propos des lignes 1-7 au discours direct sont tenus par Kupapiyas elle-même et constituent un résumé fait après sa mort. Ceci est prouvé par les lignes 3-4. Car, comme l'indiquent ces dernières, ce sont les enfants qui l'ont placée sur le bûcher et ses petits-enfants qui ont fait ériger cette stèle à sa mémoire. En revanche, aux lignes 8-9 c'est la voix d'un scribe qui se fait entendre.

Un cas comparable est connu par une autre inscription en hiéroglyphes louvites dans laquelle le roi Ruwas raconte quelques épisodes de sa vie (KULULU 4)<sup>19</sup>. Dans son analyse de cette inscription, J. D. Hawkins parle à juste titre de « Ruwas le mort parlant » (« speaking dead Ruwas »)<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Cf. Hawkins 2017, 66.

<sup>16</sup> Pour le texte louvite, la traduction et des photos, cf. Hawkins 1980, 219 et pl. VIIa ; 2000, 417 et pl. 27-28 ; 2017, 66 ; Payne 2012, 49-50. Pour une introduction aux stèles de Meharde et de Sheizar ainsi qu'un commentaire de ces inscriptions louvites, cf. Hawkins 1980, 218-220 ; 2000, 415-419 ; 2017, 65-66 ; Payne 2012, 47-50.

<sup>17</sup> Pour ce titre royal, cf. Giusfredi 2010, 88-90.

<sup>18</sup> Ainsi la proposition de Payne 2012, 50 n. 46.

<sup>19</sup> Cf. le texte louvite, la traduction et la photo dans Hawkins 2000, 445-447 et pl. 246-247 ; Payne 2012, 50-52.

<sup>20</sup> Hawkins 1989, 190.

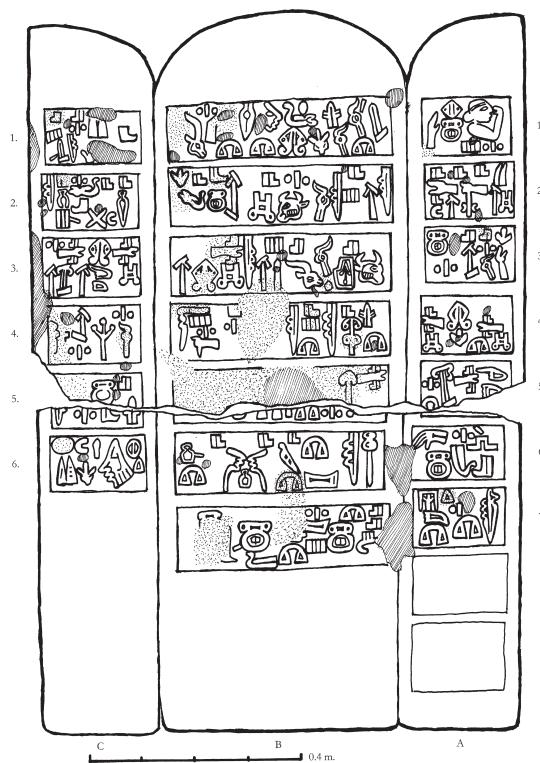


Fig. 5. Stèle funéraire de Sheizar (Hawkins 2000, plate 228)

En ce qui concerne la question de l'oralité et de l'écriture, il était nécessaire de graver les mots de la reine décédée dans la pierre afin de les conserver pour la postérité.

Il est tout à fait remarquable qu'à la fin du texte, le nom du scribe de cette inscription, qui était aussi son sculpteur, soit mentionné ; malheureusement, le nom de son assistant est illisible. Nous avons ici une situation comparable à celle de l'inscription du roi Idrimi d'Alalakh (cf. 1. 98b-101).

## 2.2. *Sam'al : la stèle de Katumuwa*

Dans le cadre des fouilles turco-américaines menées à Zincirli, les archéologues américains réussirent à découvrir au mois de juillet 2008 la stèle du vassal Katumuwa avec son inscription samalienne (fig. 6), laquelle se trouvait encore *in situ*<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> L'édition de l'inscription a été faite par Pardee 2009. Pour les questions épigraphiques et philologiques, cf. Pardee 2009 et 2017 ; Lemaire 2013 ; Gzella 2015, 76-77 ; Lipiński



Fig. 6. Stèle de Katumuwa de Sam'al (Herrmann & Schloen 2014, 97)

La stèle date du règne du roi Panamuwa II (*ca* 740-733 av. J.-C.). Cette découverte est particulièrement importante, dans la mesure où les autres stèles, sur lesquelles figurent des scènes de banquets funéraires, n'ont presque jamais été mises au jour dans leurs contextes archéologiques. Afin de comprendre l'aménagement de l'espace rituel et de la stèle, il est nécessaire de savoir que le corps du défunt avait été préalablement brûlé et inhumé à un autre endroit<sup>22</sup>, ce qui n'est pas mentionné dans l'inscription. Cette dernière, gravée sur la pierre, évoque tout d'abord l'inauguration de la pièce réservée au culte des défunts, ponctuée de sacrifices spécifiques (l. 1-5). Elle règle

2016, 11-18 ; Fales & Grassi 2016, 204-213 ; pour le contexte archéologique, cf. Herrmann 2014 ; pour le contexte cultuel, cf. Sanders 2013 et Suriano 2014 ; pour l'iconographie, cf. Patrier 2015 ; pour l'arrière-fond anatolien, cf. Masson 2010 et Hawkins 2015. Cf. aussi les articles dans Herrmann & Schloen (éd.) 2014.

<sup>22</sup> *Contra* Lipiński 2016, 13, selon lequel le mot *syr* signifie l'urne funéraire. L'auteur ne prend pas au sérieux la situation archéologique du site qui est bien expliquée par Herrmann 2014a et 2014b.

ensuite les offrandes accomplies en faveur du mort, c'est-à-dire son approvisionnement dans l'autre monde (l. 6-13). En voici la traduction :

- (1) Moi, je suis Katumuwa, vassal de Panamuwa, qui ai acquis pour moi une stèle
- (2) de mon vivant et l'ai placée dans ma chapelle mortuaire et j'ai fêté
- (3) cette chapelle : un taureau pour Hadad Qrpdl et un bélier pour Nikaruwas
- (4) Šwdn et un bélier pour Shamash et un bélier pour Hadad des vignes
- (5) et un bélier pour Kubaba et un bélier pour mon esprit qui (est) dans cette stèle.
- (6) Et maintenant : Quiconque parmi mes fils ou
- (7) parmi les fils d'homme possédera
- (8) cette chapelle mortuaire, qu'il prenne de
- (9) la richesse de cette vigne un mouton
- (10) d'année en année et qu'il (le) tue
- (11) près de la stèle
- (12) et dépose
- (13) pour moi un gigot<sup>23</sup>.

La discussion sur cette inscription a bien mis en relief que son arrière-plan culturel et religieux est louvite, bien qu'il s'agisse d'un texte en langue samalienne. Ce sont avant tout les articles de E. Masson et de Hawkins qui ont éclairé cet arrière-plan louvite de la stèle<sup>24</sup>. La stèle de Katumuwa se trouve donc exactement à l'interface des civilisations louvite et araméenne.

L'iconographie de cette stèle figure une scène de banquet. Le regretté Katumuwa est assis face à une table chargée d'offrandes, devant laquelle se tient debout un personnage masculin, soit le fils héritier, soit un serviteur.

De manière générale, cet exemple présente plusieurs indices du texte et de l'iconographie qui nous aident à mettre en relief la relation entre l'oral et l'écrit.

1. Pour conserver la mémoire de ce qu'il a réalisé de son vivant, Katumuwa a eu recours à l'emploi d'un texte tant écrit que prononcé. C'était vraisemblablement Katumuwa lui-même qui a, soit écrit, soit dicté le texte sur un papyrus que le sculpteur a recopié sur la stèle de pierre pour le conserver ainsi à tout jamais.

2. L'inscription a pour deuxième but d'assurer l'administration des offrandes après la mort de Katumuwa, afin d'améliorer la situation du mort dans l'au-delà. Pour organiser cette administration, Katumuwa s'adresse à

<sup>23</sup> Comme alternative, Fales & Grassi 2016, 205 proposent de traduire šq comme « libation » ; cf. *ibid.*, 213. Mais la mention d'un mouton à la l. 9 renvoie plutôt à un gigot.

<sup>24</sup> Cf. Masson 2010 et Hawkins 2015.

ses héritiers au moyen de l'inscription et de l'image figurée sur la stèle qui abritait son esprit.

3. L'élément oral subsiste dans la formulation de l'inscription. C'est Katumuwa lui-même qui parle à la première personne du singulier : « Moi, je suis Katumuwa, vassal de Panamuwa, qui ai acquis pour moi une stèle de mon vivant et l'ai placée dans ma chapelle mortuaire et j'ai fêté cette chapelle [...] ».

4. Outre ces trois points, il existe encore une autre relation entre le texte et l'iconographie. L'inscription se trouve en face de la tête de Katumuwa, sans être isolée par un registre comme c'est le cas sur l'une des stèles de Neirab (KAI 226). Ainsi la stèle de Katumuwa nous présente-t-elle le mort comme une personne qui prononce elle-même les mots de l'inscription.

### 2.3. *Neirab : les deux stèles funéraires*

Alors que la population de Neirab retournait la terre, un grand sarcophage de basalte émergea en 1889. Deux ans plus tard, les habitants du village découvraient aussi à proximité de ce premier site deux stèles funéraires portant des inscriptions araméennes (KAI 225 et 226). Ces deux stèles se trouvaient au nord et au sud du sarcophage, si bien qu'on peut faire l'hypothèse d'un lien entre les stèles et le sarcophage. Dans le sarcophage, on note des traces de deux inhumations : celle d'un homme et celle d'une femme. Certes, il ne s'agit pas des deux prêtres mentionnés dans les inscriptions.

Ce n'est qu'en 1926 et 1927 que les pères dominicains de l'École Biblique de Jérusalem vont entreprendre des fouilles scientifiques à Neirab<sup>25</sup>. Pour notre propos sur l'oral et l'écrit, ces deux stèles de Neirab qui sont aujourd'hui conservées au Musée du Louvre sont d'un grand intérêt.

#### 2.3.1. La première stèle funéraire (KAI 226)

Il s'agit de la stèle funéraire d'une personne nommée Si'gabbar qui était prêtre de Šahr à Neirab (fig. 7). L'inscription araméenne (KAI 226) qui est gravée dans sa partie supérieure peut se traduire comme suit<sup>26</sup> :

- (1) Si'gabbar était prêtre de Šahr à Neirab.
- (2) Ceci est son image. En raison de ma piété envers lui

<sup>25</sup> Pour la situation archéologique du site de Neirab, cf. Clermont-Ganneau 1897, 183-187 ; Carrière & Barrois 1927 ; Abel & Barrois 1928 ; Voos 1986, 93-98, 117-119 ; Nunn 2000, 436-439.

<sup>26</sup> Pour les questions épigraphiques et philologiques, cf. Donner & Röllig 1973, 276 ; Gibson 1975, 97-98 ; Hug 1993, 13-14 ; Yun 2006 ; Niehr 2010, 47-50 ; Gzella 2015, 145-146.

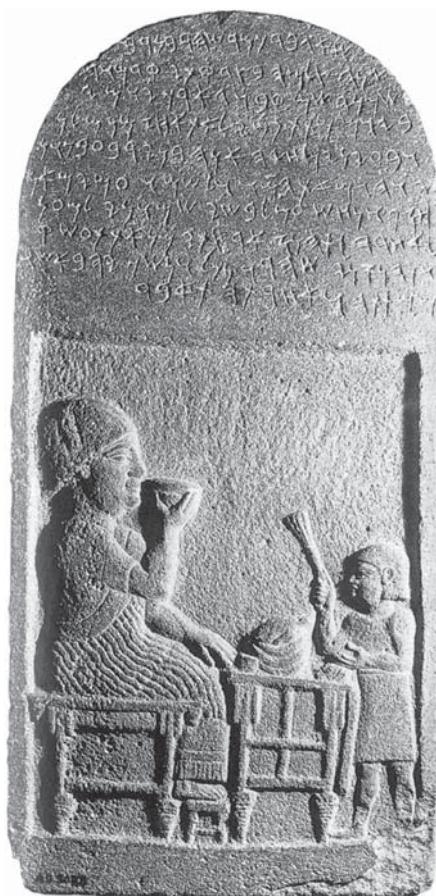


Fig. 7. Stèle funéraire de Neirab  
(Bonatz 2000, Tafel XV C 35)



Fig. 8. Stèle funéraire de Neirab  
(Bonatz 2000, Tafel IX C 11)

- (3) il m'a donné un bon nom et a prolongé mes jours.
- (4) Le jour où je suis mort, ma bouche n'était pas percluse de mots
- (5) et de mes yeux je vis les fils de la quatrième (génération). Ils me pleuraient
- (6) et étaient très déstabilisés. Cependant, ils ne m'ont offert aucune coupe en
- (7) argent ou en bronze. (Seulement) dans ma robe ils m'ont déposé, afin
- (8) qu'à l'avenir tu n'emportes pas mon sarcophage. Qui que tu sois, toi qui agiras avec violence
- (9) et qui me déplaceras : Que Šahr, Nikkal et Nusku le fassent mourir dans la misère
- (10) et anéantissent sa descendance !

Comme dans le cas de la stèle de Katumuwa, il y a plusieurs indices dans ce texte et dans l'iconographie qui nous aident à mettre en relief la relation entre l'oral et l'écrit sur la stèle du prêtre Si'gabbar de Neirab.

1. Comme Katumuwa, le prêtre Si'gabbar voulait lui aussi conserver la mémoire de sa vie et de sa position, et indiquer des prescriptions à la postérité. Pour ce faire, il a eu recours à l'écriture.

2. Il est important de noter deux changements de personne dans cette inscription. Les deux premières lignes, « Si'gabbar était prêtre de Šahr à Neirab. Ceci est son image », sont formulées à la 3<sup>ème</sup> personne. Mais ensuite le texte continue à la 1<sup>ère</sup> personne : « En raison de ma piété envers lui etc. » jusqu'à la ligne 9. Ainsi les lecteurs de l'inscription ont-ils l'impression que le défunt leur parle directement.

Le deuxième changement se trouve aux lignes 8-10 : « Qui que tu sois, toi qui agiras avec violence et qui me déplaceras : Que Šahr, Nikkal et Nusku le fassent mourir dans la misère et anéantissent sa descendance ! » Nous sommes ici face à une formule de malédiction.

3. La ligne 4 de cette inscription est d'un intérêt tout particulier, parce qu'elle mentionne que la bouche du prêtre n'était pas percluse de mots le jour où il est mort. C'est un très beau renvoi à l'oralité, qu'il faut comprendre comme les derniers mots prononcés par le prêtre au moment de sa mort imminente<sup>27</sup>.

4. L'image du mort se trouve séparée de l'inscription dans la partie inférieure de la stèle. Il s'agit d'une scène de banquet qui est souvent attestée sur les stèles de l'Anatolie du sud et de la Syrie du nord dans la première moitié du I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.<sup>28</sup>. Nous venons de voir que l'inscription sur la stèle de Katumuwa est placée en face de la tête de Katumuwa et ne se trouve pas dans un registre séparé. À cause de la séparation de l'inscription et de l'image sur cette première stèle de Neirab, nous n'avons pas l'impression que c'est le mort lui-même qui parle, ce que l'inscription suggère néanmoins.

### 2.3.2. La deuxième stèle funéraire (KAI 225)

Sur cette deuxième stèle du prêtre Sin-zera-ibni de Neirab (fig. 7), la relation entre image et inscription diffère du cas précédent. L'inscription sur cette stèle peut se traduire ainsi<sup>29</sup> :

<sup>27</sup> Cf. aussi l'inscription KULULU 2 § 2 en hiéroglyphes louvites : « On my bed(s), eating (and) drinking (?) ... by the god Santas I died ». Cf. pour le texte et sa traduction Hawkins 2000, 488.

<sup>28</sup> Cf. Voos 1986 ; Bonatz 2000 ; 2014.

<sup>29</sup> Pour les questions épigraphiques et philologiques, cf. Donner & Röllig 1973, 274-276 ; Gibson 1975, 95-97 ; Hug 1993, 13 ; Yun 2006 ; Niehr 2010, 43-47 ; Gzella 2015, 145-146.

- (1) Sin-zera-ibni était prêtre
- (2) de Šahr à Neirab. Il est mort.
- (3) Et ceci est son image
- (4) et son sarcophage.
- (5) Qui que tu sois,
- (6) si tu emportes cette image
- (7) et ce sarcophage
- (8) de sa place :
- (9) Que Šahr et Šamaš et Nikkal et Nusku arrachent
- (10) ton nom et ta place parmi les vivants et avec une mort atroce
- (11) qu'ils te tuent et anéantissent ta descendance. Si en revanche
- (12) tu protèges l'image et ce sarcophage,
- (13) que soit alors à l'avenir aussi protégé
- (14) ce qui t'appartient.

Il y a plusieurs indices dans ce texte et dans l'iconographie qui nous aident à mettre en relief la relation entre l'oral et l'écrit sur la stèle du prêtre Sin-zera-ibni de Neirab.

1. Il est bien évident que le prêtre figuré ici est le prêtre décédé et non pas le prêtre de son vivant. Le terme *slm* sert précisément à désigner l'effigie d'un mort<sup>30</sup>.

2. La phrase *mt* (« il est mort ») renvoie à une rédaction *post mortem* ; ce n'est pas le prêtre lui-même qui prononce cette phrase. On a en outre l'impression que le contenu du texte dans son ensemble a été formulé après la mort du prêtre Sin-zera-ibni, puisqu'il ne parle jamais de lui à la 1<sup>ère</sup> personne. En effet, il ne raconte rien de sa vie ou des circonstances de sa mort.

3. L'iconographie de la stèle nous montre le prêtre marchant vers la droite, tenant dans la main gauche un ruban en signe de son statut élevé.

Sa main droite est levée, ce que l'on interprète souvent comme un geste d'adoration envers le dieu Šahr de Neirab dont Sin-zera-ibni avait été prêtre de son vivant<sup>31</sup>. Toutefois, cette interprétation n'est pas convaincante parce qu'on attendrait la représentation du symbole divin de ce dieu vers lequel le prêtre dirigerait son geste, comme c'est le cas sur un relief du roi Bar-Rakkab de Sam'al. C'est pour cette raison que je propose une autre interprétation : le prêtre défunt s'adresserait à ceux et celles qui s'approchent de sa stèle en les bénissant parce qu'ils respectent et protègent sa tombe. Avec cette solution, un lien étroit s'établit ainsi entre les lignes 11-14 de l'inscription et l'iconographie de la stèle.

<sup>30</sup> Cf. Niehr 2010, 44.

<sup>31</sup> Cf. Clermont-Ganneau 1897, 188 et Voos 1986, 119.

### 3. Les constantes dans les messages d'outre-tombe

De l'analyse de ces quelques objets sélectionnés provenant de Sheizar, de Sam'al et de Neirab, nous pouvons observer un certain nombre de données fondamentales qui unissent les objets et les inscriptions de ces trois sites.

– C'est d'abord la liminalité entre le monde des vivants et des morts qui rend ces deux mondes mutuellement accessibles. Il n'existe pas de frontière strictement imperméable entre le monde des morts et le monde des vivants.

– Les défunt continuent à exister dans l'au-delà où leur forme de personnalité est la *npš*. Cette *npš* est toujours liée à un nom ; donc il n'y a pas de *npš* anonyme. A. Lemaire a justement souligné que cette *npš* dispose de fonctions concrètes comme “manger” et “boire”<sup>32</sup>. À cela, il faut encore ajouter que les défunt jouissent toujours de leur aptitude à parler. La statue d'Idrimi est le premier témoin qui le démontre.

– Le locuteur est toujours la personne décédée. Il ne s'agit pas d'un vivant. Cette situation apparaît clairement dans toutes ces inscriptions, notamment dans celles qui sont formulées à la 1<sup>ère</sup> personne du singulier (Kupapiyas, Katumuwa et Si'gabbar).

– Le locuteur s'exprime depuis l'au-delà. Kupapiyas mentionne son âge ; Katumuwa dit qu'il a acquis pour lui la stèle de son vivant (l. 1-2), c'est-à-dire qu'il ne vivait plus au moment où il parle. Sin-zera-ibni est présenté comme mort (KAI 225,2) et Si'gabbar mentionne le jour de sa mort (KAI 226,4) et décrit la situation de deuil de sa famille (l. 6-7).

– Il est bien évident que les messages d'outre-tombe sont le fruit d'un travail rédactionnel, car ils sont rédigés suivant les normes connues pour les inscriptions funéraires. Il s'agit alors d'une composition scribale traditionnelle qui laisse percevoir un arrière-plan oral.

– Le fondement matériel de la communication d'outre-tombe est constitué par la stèle ou l'image du défunt, lesquelles sont explicitement mentionnées à plusieurs reprises dans toutes ces inscriptions. Dans les inscriptions de Kupapiyas et de Katumuwa, il s'agit de la stèle (*tanisa-nṣb*), alors que dans les deux inscriptions de Neirab c'est l'image (*slm* ; KAI 225, 3.6.12 ; 226, 2).

– La stèle de Katumuwa offre un exemple de cohérence interne entre la stèle (*nṣb*) et l'esprit de la personne morte, la *npš*, parce que la *npš* réside dans la stèle (*nṣb*)<sup>33</sup>. Cela est aussi le cas pour l'image (*slm*) qui correspond à la stèle comme le montrent l'interdiction d'emporter l'image, c'est à dire la stèle du défunt, de même que le sarcophage (KAI 225,7), ainsi que l'injonction de les protéger (l. 12).

<sup>32</sup> Lemaire 2012, 131 ; cf. aussi Sanders 2013.

<sup>33</sup> Cf. Hawkins 2015, 55.

- Le nom de la personne à laquelle appartient la *npš* est toujours indiqué. Toutes les inscriptions concernent des individus et pas un groupe de défunts ou des êtres anonymes. Dès lors, c'est le nom du défunt qui doit être évoqué dans les rituels funéraires (cf. KAI 214).
- Dans tous les cas présentés ici, l'écriture était le moyen nécessaire pour conserver la mémoire des personnes décédées à la postérité. Ainsi, toutes ces personnes ne cessent de parler, même à nous aujourd'hui.

## Bibliographie

- Abel M. & Barrois A. 1928. Fouilles de l'École Archéologique Française de Jérusalem effectuées à Neirab du 12 septembre au 6 novembre 1927, *Syria* 9, 187-206 et 303-319.
- Bonatz D. 2000. *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mayence.
- 2014. Katumuwa's Banquet Scene, dans Herrmann & Schloen, 39-44.
- Carrière B. & Barrois A. 1927. Fouilles de l'École Archéologique Française de Jérusalem effectuées à Neirab du 24 septembre au 5 novembre 1926, *Syria* 8, 126-142 et 201-212.
- Clermont-Ganneau C. 1897. Les stèles araméennes de Neirab, dans C. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale II*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études 113, Paris, 182-223.
- Dassow E. von 2008. *State and Society in the Late Bronze Age : Alalah under the Mittani Empire*, SCCNH 17, Bethesda.
- Dietrich M. & Loretz O. 1981. Die Inschrift der Statue des Königs Idrimi von Alalah, *Ugarit-Forschungen* 13, 201-261.
- Donner H. & Röllig W. 1973. *Kanaanäische und aramäische Inschriften II. Kommentar*, Wiesbaden.
- Durand J.-M. 2011. La fondation d'une lignée royale syrienne. La geste d'Idrimi d'Alalah, dans J.-M. Durand, T. Römer & M. Langlois (éd.), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, OBO 250, Fribourg – Göttingen, 94-150.
- Durand J.-M., Römer T. & Hutzli J. (éd.). 2012. *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, OBO 257, Fribourg – Göttingen.
- Fales F. M. & Grassi G. F. 2016. *L'aramaico antico. Storia, grammatica, testi commentati con un'appendice paleografica di Ezio Attardo, Fonti e Testi*. Raccolta di Archeologia e Storia dell'arte, Udine.
- Gibson J. C. L. 1975. *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol. 2 : Aramaic Inscriptions including inscriptions on the dialect of Zincirli*, Oxford.
- Giusfredi F. 2010. *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*, THeth 28, Heidelberg.
- Greenstein E. L. & Marcus D. 1976. The Akkadian Inscription of Idrimi, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 8, 59-96.
- Gzella H. 2015. *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam*, HdO I/111, Leyde – Boston.
- Hawkins J. D. 1980. Late Hittite Funerary Monuments, dans B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia*, RAI XXVI<sup>e</sup>, Copenhague, 213-225.

- 1989. More Late Hittite Funerary Monuments, dans K. Emre *et al.* (éd.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honour of Tahsin Özgür*, Ankara, 189-197.
- 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I-III*, UISK 8.1, Berlin – New York.
- 2011. The inscriptions of the Aleppo Temple, *Anatolian Studies* 61, 35-54.
- 2015. The Soul in the Stele ?, dans A. Archi (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, Winona Lake, 49-56.
- 2016. Hamath in the Iron Age : The Inscriptions, dans D. Parayre (éd.), *Le fleuve rebelle. Géographie historique du moyen Oronte d'Ebla à l'époque médiévale*, Syria Supplément IV, Beyrouth, 183-190.
- 2017. Hieroglyphic Luwian Compositions, dans K. L. Younger (éd.), *The Context of Scripture IV. Supplements*, Leyde – Boston, 61-68.
- Herrmann V. R. 2014a. The Katumuwa Stele in Archaeological Context, dans Herrmann & Schloen 2014, 49-56.
- 2014b. The Architectural Context of the KTMW Stele from Zincirli and the Mediation of Syro-Hittite Mortuary Cults by the Gods, dans P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka, S. Lange & T. Köster (éd.), *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East*, QSS 3, Wiesbaden, 73-87.
- Herrmann V. R. & Schloen J. D. (éd.) 2014. *In Remembrance of Me. Feasting with the Dead in the Ancient Middle East*, OIMP 37, Chicago.
- Hug V. 1993. *Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh.s v. Chr.*, HSAO 4, Heidelberg.
- Husser J.-M. 1996. Songe, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* XII, 1439-1544.
- 2012. Nécromancie et oracles cultuels à Ugarit, dans Durand, Römer & Hutzli 2012, 111-127.
- Klengel H. 1981. Historischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalah, *Ugarit-Forschungen* 13, 269-278.
- Lemaire A. 2012. Rites des vivants pour les morts dans le royaume de Sam'al (VIII<sup>e</sup> siècle av. n. è.), dans Durand, Römer & Hutzli 2012, 129-137.
- 2013. Le dialecte araméen de l'inscription de Kuttamuwa (Zencirli, VIII<sup>e</sup> s. av. n. è.), dans A. J. Botta (éd.), *In the Shadow of Bezalel. Aramaic, Biblical, and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezalel Porten*, CHANE 60, Leyde – Boston, 145-150.
- Lipiński E. 2016. *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics IV*, OLA 250, Louvain.
- Loprieno A. 2003. Drei Leben nach dem Tod. Wieviele Seelen hatten die alten Ägypter ?, dans H. Guksch, E. Hofmann & M. Bommas (éd.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, Munich, 200-225.
- Masson E. 2010. La stèle mortuaire de Kuttamuwa (Zincirli) : comment l'appréhender, *Semitica et Classica* 3, 47-58.
- Mayer W. 1995 Die historische Einordnung der ‘Autobiographie’ des Idrimi von Alalah, *Ugarit-Forschungen* 27, 333-350.
- Mayer-Opificius R. 1981. Archäologischer Kommentar zur Inschrift des Idrimi von Alalah, *Ugarit-Forschungen* 13, 333-350.
- Niehr H. 2010. Die Grabstelen zweier Priester des Mondgottes aus Neirab (Syrien) im Licht alter und neuer Funde, dans S. Ernst & M. Häusl (éd.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zur Kult und Kultkritik im Alten Testament und im Alten Orient*, ATSAT 89, St. Ottilien, 41-59.

- 2014. La religion des Araméens de la Syrie, dans C. Bonnet & H. Niehr (éd.), *La religion des Phéniciens et des Araméens*, Le Monde de la Bible 66, Genève, 211-374.
- Nunn A. 2000. Nekropolen und Gräber in Phönizien, Syrien und Jordanien zur Achämenidenzeit, *Ugarit-Forschungen* 32, 389-463.
- Orthmann W. 1985. *Der Alte Orient*, PKG 18, Berlin.
- Pardee, D. 2009. A New Aramaic Inscription from Zincirli, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356, 51-71.
- 2017. The Ktmw Inscription, dans K. L. Younger (éd.), *The Context of Scripture IV. Supplements*, Leyde – Boston, 95-96.
- Payne A. 2012. *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, WAW 29, Atlanta.
- Pfälzner P. 2009. Meisterwerke der Plastik. Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum, dans Landesmuseum Württemberg, Stuttgart (éd.), *Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna*, Stuttgart, 205-207.
- Sanders. S. 2013. The Appetites of the Dead : West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 369, 35-55.
- Smith S. 1949. *The Statue of Idrimi*. With an Introduction by Sir L. Woolley, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 1, Londres.
- Suriano M. J. 2014. Breaking Bread with the Dead : Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul, *Journal of the American Oriental Society* 134, 385-405.
- Teinz K. 2014. Imagery of Ancestors ? Bowl-Holding Seated Stone Effigies, dans P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka, S. Lange & T. Köster (éd.), *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, Both Organised by the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead"*, QSS 3, Wiesbaden, 11-28.
- Tropper J. 1989. *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 223, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- Tsukimoto A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- Voos J. 1986. *Studien zur Rolle von Statuen und Reliefs im syrohethitischen Totenkult während der frühen Eisenzeit (ca. 10.-7. Jh. v.u.Z.)*, Diss. Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie, Berlin.
- Wiseman D. J. 1962. Some Aspects of the Babylonian Influence at Alalah, *Syria* 39, 180-187.
- Woolley L. 1949. *The Statue*, dans Smith 1949, 1-9.
- 1955. *Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949*, Londres.
- Younger K. L. 2016. *A Political History of the Arameans. From Their Origins to the End of Their Polities*, ABS 13, Atlanta.
- Yun I. A. 2006. A Case of Linguistic Transition : The Nerab Inscriptions, *Journal of Semitic Studies* 51, 19-43.
- Zgoll A. 2006. *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, AOAT 333, Münster.

# THE EXCEPTIONAL CONCENTRATION OF INSCRIPTIONS AT IRON IIA GATH AND REHOB AND THE NATURE OF THE ALPHABET IN THE NINTH CENTURY BCE

Israel FINKELSTEIN & Benjamin SASS  
(Tel Aviv University)

## 1. Introduction

In two previous articles (Finkelstein & Sass 2013; Sass & Finkelstein 2016), we discussed the early non-monumental alphabetic inscriptions from the Levant predating the Iron IIB, or before ca. 800 BCE. It was the first attempt to assess these finds according to their chronological setting, via scrutiny of their stratigraphic contexts, their associated pottery assemblages (which provide relative chronology according to ceramic phases), and/or the dating of the vessel upon which a given inscription is written (again, providing ceramic dating). We then translated relative chronology into absolute chronology according to the radiocarbon dating for the Iron Age phases of the Levant in works such as Finkelstein & Piasezky 2010, and Toffolo *et al.* 2014.

The Shephelah-Philistia is the only Levantine region where linear alphabetic inscriptions (see note 17) from reliable Late Bronze contexts are documented (Finkelstein & Sass 2013, 153-156, 176); about half a dozen, the majority, were unearthed at Lachish (Sass *et al.* 2015, 236-237). Another text was uncovered in 2018 at the same site by the Austrian expedition and is still unpublished.

In the Iron I, Lachish was abandoned and replaced by Ekron (Tel Miqne) as the regional center of the Shephelah (Finkelstein & Sass 2013, 187). Stratified inscriptions dating unequivocally to the Iron I are unknown not only in this rich, well-excavated site, but throughout the Shephelah-Philistia and beyond. We assume that, rather than being the result of the alphabet's complete disappearance in the Iron I despite being documented beforehand and afterward, the apparent void results from a limited use of the alphabet during the period (Finkelstein & Sass 2013, 176).

Apparently, the alphabet remained confined to the Shephelah-Philistia until a certain point in the early Iron IIA, or the second half of the tenth century, when it spread to other parts of the West Semitic world (Finkelstein & Sass 2013, 177, 187-189; Sass & Finkelstein 2016, 26, 37-38).

One of the main conclusions of our work was that the transformation of the alphabet from pre-cursive (Proto-Canaanite) to cursive belongs roughly

to the transition from the early Iron IIA to the late Iron IIA, or ± 900 BCE. We proposed to link this watershed development with the foundation of the West Semitic territorial kingdoms at approximately the same time, which demanded more advanced administration than in the preceding period (Sass & Finkelstein 2016, 39; on the transitional phase of the alphabet and its constituent inscriptions, see below, Section 4).

While studying the alphabetic inscriptions of the Iron IIA, we noticed that an exceptional number of them were found at two sites: Tell es-Şafi (Gath of the Philistines) in the Shephelah in the south, and Tel Rehov (ancient Rehob) in the Beth-shan Valley in the north, as well as smaller sites in their territories (Finkelstein & Sass 2013, 189-190). We also observed that well-excavated, contemporaneous urban sites in the vicinity of Tell es-Şafi and Tel Rehov – but outside their territories – have yielded no alphabetic inscriptions at all or have produced merely a single item each. However, we did not address this fascinating phenomenon in detail. Another alphabet-related issue concerning Gath and Rehob is our recent deduction that we present here for the first time (Section 6): that in the late Iron IIA, the inscriptions from both sites combining Hebrew-looking forms with forms that appear to be Phoenician/Aramaic may better be considered “supraregional.”

However, before turning to the script and the inscriptions, we wish to address the settlement history of the two sites.

## 2. Settlement History of Gath and Rehob

### *Gath*

Tell es-Şafi (Gath) was a hub of a Late Bronze city-state – the seat of Shuwardatu of the Amarna letters (Goren, Finkelstein & Na'aman 2004, 279-287), one of three main city-states in the inner Shephelah, with the others being Lachish and Gezer (Finkelstein 1996; Goren, Finkelstein & Na'aman 2004). Only meager information is available on the archaeology of Late Bronze Tell es-Şafi and its size. Archaeologically speaking, the main centers in the Shephelah in the Iron I were Ekron and probably Gath, and for this period, too, it is impossible to estimate the size of the latter site. Prosperity at Gath intensified in the Iron IIA until its destruction in the second half of the ninth century,<sup>1</sup> probably by Hazael of Damascus (Maeir 2004; 2012, 26-49). The excavators estimate the size of Iron IIA Gath at ca. 50 hectares (Uziel & Maeir 2005; Maeir 2012, 26-49); other estimates are less generous (14-20 hectares, Ussishkin 2009). According to

<sup>1</sup> For the dating see Sharon *et al.* 2007; Finkelstein & Piasetzky 2009; Kleiman 2015, 205-206.

both interpretations, Gath was the largest city in southern Cisjordan in the late Iron IIA, if not in the entire southern Levant.

It seems that Gath's growth was a gradual process. Lachish, the leading Late Bronze city in the Shephelah, was destroyed in the late twelfth century BCE and was left deserted during the Iron I (Ussishkin 2004, 69-73). Its countryside was also devastated (Finkelstein 1996; Dagan 2004). Gath would eventually take over the territory of Lachish and, following the decline of Iron I Ekron (Stratum IV), remain the major center in the Shephelah. Judging by pre-Deuteronomistic material in the Books of Samuel, Gath must have ruled over the entire Shephelah in the tenth and ninth centuries BCE (e.g., Finkelstein 2013). Two towns mentioned in the oldest layer of the David stories, Ziklag (1 Sam 30) and Keila (1 Sam 23; see Na'aman 2010), were probably ruled by Gath. Its territory seems to have stretched from the area of the Soreq Valley in the north to the margins of the Beer-sheba Valley in the south, and from the longitudinal valley below the hill country in the east to the border with the coastal cities in the west (Map 1).

In the Iron IIA, Gath played an important role in the trade system of the south, possibly including the transportation of copper from the Arabah (Fantalkin & Finkelstein 2006; followed by Ben-Yosef & Sergi 2018).

### *Rehob*

Tel Rehov was the hub of the Late Bronze city-state of Rehob, probably the seat of Ba'lu-UR.SAG of the Amarna letters (Goren, Finkelstein & Na'aman 2002; 2004, 248-250). Since the Late Bronze layers of Tel Rehov were only reached in part of the narrow section cut in the northwestern sector of the site (Mazar & Davidovich 2019), it is difficult to accurately estimate the size of the city in this period. Still, the excavators assert that the settlement covered ca. 10 hectares – the entire mound (*ibid.*, 164). Iron I remains were also only unearthed in the northwestern trench. Three Iron IIA strata were exposed in relatively large areas in several parts of the mound: Stratum VI from the early Iron IIA as well as Strata V and IV from the late Iron IIA.<sup>2</sup> Both later layers ended in fierce conflagrations, which left large assemblages of finds, including restorable pottery vessels. The entire mound was inhabited in the Iron IIA (e.g., Mazar *et al.* 2005; Mazar & Panitz-Cohen 2007; Mazar 2008), making Rehob the largest Iron IIA city in the northern valleys and – depending on the reconstruction of the size of Samaria<sup>3</sup> – perhaps the largest in the northern part of the country.

<sup>2</sup> For labeling Stratum V as "Middle Iron IIA," see Finkelstein & Kleiman 2019.

<sup>3</sup> In the Iron IIA, Samaria – both the lower town and the royal compound on the summit – probably covered an area of ca. 8 hectares. It grew larger in the Iron IIB (Finkelstein 2011).

What was the political affiliation of Tel Rehov and its territory – between the Samarian highlands and the northwestern slopes of the Gilead – in the Iron IIA? The excavators seem to identify Tel Rehov as an Israelite city and associate its final devastation with an assault from Damascus in the days of Hazael, following the Battle of Ramoth-gilead (Mazar *et al.* 2005, 254; Mazar & Panitz-Cohen 2007, 211, 218; Mazar 2008, 2018: “[...] the city was part of the Israelite geopolitical entity”). Yet, the material culture of Tel Rehov differs from that of the Israelite centers in the Jezreel Valley – for instance, Megiddo – in almost every respect: its layout, details of the architecture, and certain finds, including the large number of inscriptions. Hence, with no evidence for direct Aramean rule in this area before the middle of the ninth century BCE, and based on its distinct material culture, Iron IIA Tel Rehov should probably be interpreted as a late-Canaanite city-state in the southwestern corner of the Aramean cultural sphere (for survival of late Canaanite city-states until the Iron IIA, see Finkelstein 2017).

Rehov V dates to ca. 900 BCE and was destroyed in the early ninth century (Mazar 2016; Finkelstein & Kleiman 2019). The circumstances of this event are unknown. Based on fully published radiocarbon dates, the destruction of Stratum IV seems to have predated the accession of Hazael in 843/842 BCE.<sup>4</sup> Mazar (2016, 112) interpreted new radiocarbon results as providing a slightly later date, but the new data have so far been presented with the calibrated determinations only and hence cannot be computed together with the older, uncalibrated results in order to be fully assessed.<sup>5</sup> Accordingly, we propose to associate the destruction of Stratum IV with an assault by the Northern Kingdom in the later days of the Omride dynasty, or – in case the new radiometric samples ultimately lower the date of the destruction once computed with the old samples – with a Damascene assault in the early days of Hazael.

Iron IIA Rehob must have controlled the entire Beth-shan Valley. In the Amarna period, Rehob ruled territory west of the Jordan River as well as Pihilu, later Pella, to the east of the Jordan. Whether this was also the situation in the Iron IIA is impossible to say.

<sup>4</sup> 875–849 BCE at 68.8% probability (Finkelstein & Piasezky 2009; Mazar 2011, 107: “not later than ca. 840 BCE”).

<sup>5</sup> In the case of a fierce devastation, such as the one attested at the end of Stratum IV at Tel Rehov, all radiocarbon dates from the destruction layer can and, in fact, should be averaged in order to compute the end date of the layer: “Combination of dates should clearly only be carried out if there is good reason to assume that the events being dated all occurred within a short period (‘short’ here implies small in comparison to the errors associated with the dating methods)” ([http://c14.arch.ox.ac.uk/oxcal3/arch\\_cmb.htm](http://c14.arch.ox.ac.uk/oxcal3/arch_cmb.htm)).

### 3. The Epigraphic Finds

Table 1. The non-monumental inscriptions of Iron IIA (see also Appendix 1)

Period Script-phase \	Early Iron IIA*	Iron IIA, sub-phase uncertain	Late Iron IIA/1**
Pre-cursive (Proto-Canaanite) letterforms, mixed letter directions	<p>1. Safi sherd 821141</p> <p>2. Ṣafi sherd 20D96C053</p> <p>3. Qeiyafa ostracon</p> <p>4. Qeiyafa jar</p> <p>5. 'Izbet Sarṭah ostracon</p> <p>6. Beth-shemesh ostracon</p> <p>7. Beth-shemesh Baal sherd</p> <p>8. Rehov jar 2</p> <p>9. Rehov 1939 sherd</p> <p>10. Raddana handle</p>	<p>11. Kefar Veradim bowl</p> <p>12. Ophel pithos sherd</p> <p>13. Sarepta sherd</p> <p>14. Inferred Fakhariya model</p>	
Transitional script: mixed letterforms and/or letter directions		<p>15. Megiddo jug sherd</p> <p>16. Tell Kazel bowl</p> <p>17. Byblos cone 2927</p> <p>18. Byblos cone A</p> <p>19. Byblos cone 11671</p> <p>20. El-Khadra arrowhead 1</p> <p>21. El-Khadra arrowhead 2</p> <p>22. El-Khadra arrowhead 3</p> <p>23. Rapa arrowhead</p> <p>24. Ruweish arrowhead</p> <p>25. Gerbaal arrowhead</p> <p>26. Pères blancs arrowhead</p> <p>27. Zakarbaal arrowhead</p>	
Cursive letterforms, right-to-left letter directions only			<p>28. Ṣafi jar 747028/1</p> <p>29. Ṣafi jar 450313/1</p> <p>30. Ṣafi jar 1491025</p> <p>31. Ṣafi pithos handle 340165</p> <p>32. Ṣafi sherd D15BS047</p> <p>33. Tel Batash sherd</p> <p>34. Tel Zayit abecedary</p> <p>35. Gezer calendar</p> <p>36. Beth-shemesh game board</p> <p>37. Rehov sherd 4</p> <p>38. Rehov jar 5</p> <p>39. Rehov jar 6</p> <p>40. Rehov jar 7</p> <p>41. Rehov jar 8</p> <p>42. Rehov sherd 9</p> <p>43. Rehov sherd 10</p> <p>44. Tel Amal jar</p> <p>45. Hammah handle?</p> <p>46. En Gev jar</p> <p>47. Rosh Zayit sherd</p> <p>48. Kinneret sherd?</p> <p>49. Azarbaal arrowhead</p>

\* The Qeiyafa items date to the transitional Iron I/IIA (Finkelstein & Fantalkin 2012, n. 3; Finkelstein & Sass 2013, 159).

\*\* We limit the discussion to the period preceding the demise of Gath and Rehob, i.e., excluding items dating to the late Iron IIA/2, the late ninth century BCE. On the subdivision of the late Iron IIA see below, note 26.

Table 1, an augmented and updated edition of Table 3 in Sass & Finkelstein 2016, presents the non-monumental inscriptions arranged by script-phases and Iron IIA sub-phases:

- **Bold** = datable by primary archaeological context.
- Regular = secondary context / no context / unprovenanced, only roughly datable by letter typology and occasionally also by typology of the inscribed objects.

Tell eş-Şafi and its environs (**green**) are listed first in each category, followed by Tel Rehov and its environs (**blue**), followed by other locations. See Appendix 1 for bibliography and additional data on the epigraphic finds.

#### 4. The Exceptional Number of Inscriptions at Tell eş-Şafi and Tel Rehov

In this section, we provide an overview of the Iron IIA inscriptions (emphasizing those uncovered in primary archaeological contexts) as well as the special position of Gath and Rehob relative to all other sites.<sup>6</sup>

Inscriptions are not necessarily found at the sites in which they were written. Petrographic investigation of a vessel or sherd may shed light on this issue in cases of inscriptions that were incised or painted before firing (for the latter, see Sass & Finkelstein 2016, 22). At Tel Rehov, inscribed storage jars were made of Lower Cretaceous clay, a raw material found in the vicinity of the site (Ahituv & Mazar 2014, 40; only inscriptions 5-8 were analyzed; A. Mazar pers. comm.). Conversely, the sole inscribed Şafi vessel examined is jar 1491025, “made in the Central Hills region, probably in the vicinity of Jerusalem” (Maeir & Eshel 2014, 86 n. 92), that is, of Motza clay (A. Maeir pers. comm.). However, this inscription was painted onto its jar after firing and is thus not bound to the jar’s place of manufacture. At present, the data available to us give no reason to seriously doubt the local origin of most of the Rehov and Şafi inscriptions.

Proceeding to the distribution by provenance and archaeological sub-phase, Gath in the early Iron IIA yielded two inscriptions – one apparently from a primary context, the other unstratified<sup>7</sup> – and Gath’s surroundings yielded five inscriptions – two from primary contexts<sup>8</sup> and three from non-primary contexts.<sup>9</sup> Rehob during the same period produced two inscriptions – one

<sup>6</sup> All these inscriptions are non-monumental. Monumental inscriptions from primary contexts of the early first millennium are unattested. On the dating of monumental inscriptions by the mention of known persons or events, likely not before the 830s, see Sass 2017, 109-110.

<sup>7</sup> Şafi sherds 821141 and 20D96C053, respectively.

<sup>8</sup> The Qeiyafa ostraca and jar.

<sup>9</sup> The ‘Izbet Şarṭah and Beth-shemesh ostraca, and Beth-shemesh Baal sherd.

from a primary context and the other a surface find;<sup>10</sup> Rehob's surroundings yielded none.

In the late Iron IIA, this number increases. Gath yielded five inscriptions, all from primary contexts,<sup>11</sup> while Gath's environs yielded four inscriptions – two from primary contexts<sup>12</sup> and two unstratified.<sup>13</sup> From the same period, Tel Rehov produced seven inscriptions, all from primary contexts,<sup>14</sup> and its environs produced two – one from a primary context<sup>15</sup> and the other a surface find.<sup>16</sup>

How should these figures be approached? A non-negligible number of the inscriptions in Table 1, belonging to three categories, are not readily comparable to the late Iron IIA inscriptions, the assemblage forming the focus of the present work, and must thus be excluded from the count. They are:

1. *Early Iron IIA Proto-Canaanite inscriptions.* While the cursive inscriptions from late Iron IIA Gath can justifiably be lumped together with their Rehob counterparts, it would be a mistake to add the aforementioned early Iron IIA Proto-Canaanite inscriptions from both sites (left-hand column in Table 1) to this count. If our reasoning is accepted (Finkelstein & Sass 2013, 177, 187-189; Sass & Finkelstein 2016, 37-38), it is in early Iron IIA that the alphabet began to spread beyond the Shephelah-Philistia, whither it had been confined in the preceding centuries; at Rehob, on the other hand, the linear alphabet<sup>17</sup> first appeared in this period. In other words, during the early Iron IIA, Gath and Rehob were not yet participating in the same alphabetic phenomenon; this happens only in the late Iron IIA, or the ninth century. The number of stratified inscriptions beyond Philistia and its environs in the early Iron IIA is limited to a single one – Rehov jar 2.
2. *Iron IIA, sub-phase uncertain.* The middle column in Table 1 lists four Proto-Canaanite items,<sup>18</sup> most of them likely dating to the Iron IIA (though

<sup>10</sup> Rehov jar 2 and the 1939 sherd, respectively. Reluctantly included in Finkelstein & Sass 2013, 161, two further items, Rehov sherds 1 and 3 (**Figs. 48, 49**), seem to us problematic in retrospect; we cannot be sure that they are alphabetic (for the possibility that sherd 3 bears a hieratic sign, see Appendix 2). Hence, they do not figure in Table 1.

<sup>11</sup> Safi items 747028/1, 450313/1, 1491025, 340165 and D15BS047.

<sup>12</sup> The Tel Batash sherd and the Tel Zayit abecedary.

<sup>13</sup> The Gezer calendar and the Beth-shemesh game board.

<sup>14</sup> Rehov 4-10.

<sup>15</sup> The Tel Amal jar.

<sup>16</sup> The Hammah handle.

<sup>17</sup> “Linear,” to differentiate between the Proto-Canaanite forms and the cuneiform alphabet that was primarily in use further north.

<sup>18</sup> The letters from one, the Sarepta sherd, could all be Proto-Canaanite, but they are too few for certainty.

the sub-phase remains in doubt), and thirteen transitional, Proto-Canaanite-to-cursive inscriptions. All of the latter are either with a range of possible contextual dates,<sup>19</sup> or unstratified,<sup>20</sup> or unprovenanced,<sup>21</sup> so that their lifetime in either the late tenth century or at some point in the ninth, or throughout both – is unknown.<sup>22</sup> Whereas their archaeological contexts remain unknown, the sheer number of these transitional inscriptions demonstrates how substantial the phase may have been and how far north the alphabet may have spread.

3. *Inscriptions presumably dating to the late Iron IIA/1 but coming from non-primary contexts.* The chronological attribution of these five inscriptions in the right-hand column of Table 1 – three from the vicinities of Gath and Rehob,<sup>23</sup> one from elsewhere,<sup>24</sup> and one unprovenanced<sup>25</sup> – is uncertain: these inscriptions are datable by letter typology only, which could place some of them alternatively in late Iron IIA/2 or early Iron IIB.<sup>26</sup>

We therefore deduct most of the inscriptions, total 32 of the 49, or 65%,<sup>27</sup> limiting our count to the cursive inscriptions from primary late-Iron IIA/1 contexts at Gath and Rehob and their environs. Comparing them with the number of contemporary inscriptions from all other places results in the following:

- Gath and Rehob combined: 12 inscriptions;<sup>28</sup> with their surrounding regions: 15.<sup>29</sup>
- All other places combined: a mere 2 inscriptions<sup>30</sup> (two further inscriptions from beyond Gath and Rehob are excluded since they lack primary contexts).<sup>31</sup>

<sup>19</sup> The Megiddo jug sherd (see note 35) and Tell Kazel bowl (Appendix 1, no. 16).

<sup>20</sup> Byblos terracotta cones 2927, A and 11671, and the Ruweiseh arrowhead.

<sup>21</sup> The remaining seven arrowheads in the middle column of Table 1.

<sup>22</sup> See Sass & Finkelstein 2016, 39–40 on the uncertain dating of the Proto-Canaanite inscriptions on the Kefar Veradim bowl and Ophel pithos sherd, and of the transitional inscription on the Megiddo jug sherd.

<sup>23</sup> The Gezer calendar, the Beth-shemesh game board and the Hammah handle.

<sup>24</sup> The Kinneret sherd.

<sup>25</sup> The Azarbaal arrowhead.

<sup>26</sup> The division between the late Iron IIA/1 and late Iron IIA/2 is mainly historical – the Omride and Hazael domination phases respectively (Finkelstein & Sass 2013, 152). Note that the exact date of the demise of Gath and Rehob between the middle and the second half of the ninth century BCE is difficult to establish (for Rehob, see Section 2; for Gath, see Maeir 2012, 47–49, or the slightly later dating in Kleiman 2015, 205–206).

<sup>27</sup> These 65% are comprised of early Iron IIA (10 inscriptions = 20%), Iron IIA sub-phase uncertain (17 = 35%), and presumably late Iron IIA/1 but context non-primary (5 = 10%).

<sup>28</sup> See notes 11 and 14.

<sup>29</sup> See notes 12 and 15.

<sup>30</sup> See note 33.

<sup>31</sup> The Kinneret sherd and the Azarbaal arrowhead.

While the sample size is evidently modest,<sup>32</sup> the ratio of *Gath-Rehob to the rest is colossal: the two cities with their environs yielded 15 of the 17 late Iron IIA primary-context inscriptions, or 88%.*<sup>33</sup> In the unlikely event that all five inscriptions from non-primary contexts beyond Gath and Rehob (see notes 23, 24 and 25) should be included, the ratio would drop to 15 out of 22, yet still remain high at 68%.

In sharp contrast to these remarkable figures, we note that there are no Iron IIA inscriptions, or almost none, in other central sites in the southern Levant:

Only one inscription from a late Iron IIA/1 context has been found in excavations in the western and central Jezreel Valley, at Megiddo, Yokneam, and Jezreel:<sup>34</sup> the Megiddo jug sherd (**Fig. 14**), which can be classified as transitional from Proto-Canaanite to cursive.<sup>35</sup> Megiddo is a good test-case considering the volume of the excavations, which is far more than at Tel Rehov only 40 km away and its eight primary-context inscriptions from the late Iron IIA.<sup>36</sup> Even if the early digs at Megiddo were conducted with less-than-ideal attention to small finds, the current excavations at the site could be expected to reveal more items. Additionally, no early alphabetic inscriptions (or perhaps only one) were found in Strata X and IX at Hazor, similarly dating to the late Iron IIA/1. Turning to the Shephelah, no Iron IIA alphabetic inscriptions have been found at Lachish, a site that yielded about half a dozen Late Bronze (Proto-Canaanite) inscriptions.

Regarding the highlands, no Iron IIA inscriptions have been found in Shechem Stratum X, nor at Tell el-Far'ah (Tirzah), the capital of the Northern Kingdom before the days of the Omride dynasty, nor at Samaria,<sup>37</sup> the

<sup>32</sup> Iron IIA inscriptions from primary archaeological contexts were hardly known at all until quite recently, nor were they addressed as a group until our 2013 article. See also note 46.

<sup>33</sup> If A. Mazar (Appendix 1, no. 47 with n. 56) was correct to regard Rosh Zayit as an emporium of Rehob, and Sergi & Kleiman (2018, 5) were correct in downdating En Gev III to the late Iron IIA/2, the ratio of the Gath and Rehob inscriptions of the late Iron IIA/1 would reach 100%.

<sup>34</sup> A sherd with remnants of an incised inscription (Ussishkin & Woodhead 1997, 63–64, **Fig. 50** herein), probably reading *'r'/r'[l] hwš[']/hwš[yhw]* rather than Ussishkin's *'r'[l]/hwš...*, was uncovered out of context at Tel Jezreel. Its letters are closest to eighth-century forms (e.g. WSS 4, 316), that are not addressed in the present paper.

<sup>35</sup> Sass & Finkelstein 2016, 19. Already cursive in form, the letters are still oriented left-to-right in the Proto-Canaanite tradition, for which reason the Megiddo jug sherd was not included in our 17 key inscriptions (above). Had it been uncovered in a clear context, the Megiddo sherd could have provided the transitional script with a more definite dating. As it stands, the sherd can only be attributed to either Level Q-5 or Q-4 – either mid- or late Iron IIA, roughly 900 BCE or the mid-ninth century, respectively (Finkelstein & Kleiman 2019, 291, and *passim*).

<sup>36</sup> Seven from Tel Rehov itself (see note 14) and one from nearby Tel Amal.

<sup>37</sup> Samaria did not yield clean Iron IIA contexts, but pottery of this phase was retrieved in mixed debris (Tappy 1992), meaning that Iron IIA inscriptions could be expected in principle.

capital of Omride Israel – all located in the heartland of the Northern Kingdom.<sup>38</sup> Further, no early alphabetic inscriptions contemporary with the Gath and Rehob items have been found in Jerusalem or other sites in the Judean highlands, such as Tell en-Naṣbeh. We should note in this connection that late Iron IIA/1 levels have not yet been differentiated from the general late Iron IIA in Judah.<sup>39</sup> A possible exception is the pithos sherd with a Proto-Canaanite inscription from a secondary deposition at the Ophel in Jerusalem (Mazar, Ben-Shlomo & Ahituv 2013), in case its context is shown to date prior to the late Iron IIA/2 in the much-awaited final report.<sup>40</sup>

With the possible exception of the Tell Kazel bowl (on its archaeological dating, see Briquel Chatonnet & Gubel 2019, 132; on its letter typology, see Appendix 1, no. 16 herein), alphabetic inscriptions from Iron IIA contexts stop at the borders of present-day Israel with Lebanon and Syria (Sass 2016, 217).<sup>41</sup> Does this void reflect reality or is it a result of the manner and intensity of exploration? As far as we know, there are no stratified, non-monumental Iron IIA inscriptions at Tyre and Sidon, nor at the extensively, yet poorly excavated Byblos (Damascus is unexcavated). This is a veritable drawback that is softened somewhat by four inscriptions from Byblos and Sarepta that are either Proto-Canaanite or transitional.<sup>42</sup> Though lacking context, they probably testify by their letterforms to the presence or arrival of the alphabet on the Lebanese coast in the early Iron IIA and/or the beginning of the late Iron IIA. One more remark regarding the aforementioned Tell Kazel bowl is warranted: Should it belong to this timeframe as well, it would be the northernmost alphabetic inscription of the transitional phase. It is impossible to determine whether this indicates that the dissemination of the alphabet northward happened via Phoenician agency; the fact that Damascus remains unexcavated may hide from us an additional, inland route.

Returning to the alphabetic picture in Israel, there is no reason to justify the contrast in distribution of the late Iron IIA inscriptions by better method

<sup>38</sup> For reasons still unclear, there seems to be no correlation between the political strength, military might, economic power, and architectural expertise of Omride Israel and its alphabetic situation. See already Finkelstein & Sass 2013, 189.

<sup>39</sup> Indeed, we have not discussed the Arad Stratum XI inscriptions in the present article because they do not come from stratigraphically secure contexts (Finkelstein 2020; Kleiman & Finkelstein 2020).

<sup>40</sup> See meanwhile Uziel, Dan-Goor & Szanton 2019, 85–86. The alternative hypothesis of a late Iron IIA/2 context in view of the pithos type, known chiefly in the Iron IIB, is not unproblematic either: It would imply that Proto-Canaanite lingered in Jerusalem long after it had been replaced by the cursive nearly everywhere else. Assigning the manufacture of the pithos to approximately the mid-ninth century could theoretically constitute a compromise, but the stratigraphic and ceramic evidence does not afford such precision. For earlier discussions of the Ophel sherd's dating, see Finkelstein & Sass 2013, 162; Sass & Finkelstein 2016, 27–28.

<sup>41</sup> The context of the ink-on-plaster Deir Alla inscriptions belongs to either the end of Iron IIA or the beginning of Iron IIB.

<sup>42</sup> Byblos cones A, 2927 and 11671, as well as the Sarepta sherd.

or superior care at the Tell es-Şafi and Tel Rehov excavations compared to modern work at neighboring sites referenced herein. Additionally, as mentioned above, the volume of work undertaken even at older excavations makes it difficult to argue that the absence of Iron IIA inscriptions is but a matter of the excavators' lesser attention. Another explanation must be sought for the unusual number of Iron IIA inscriptions at the two sites. This problem is tackled in the next section.

## 5. Why Have Nearly All Stratified Inscriptions ca. 900-830 Been Found at Tell es-Şafi and Tel Rehov?

The question may also be put differently: "What brings the two cities together in the ninth century, at the same time setting them apart from all other polities?"

*Gath and Rehob: Prior writing cultures.* Three non-alphabetic writing traditions of the fourteenth-tenth centuries link both cities. Of these, Amarna cuneiform and Ramesside Egyptian are well attested – the former throughout the country and the latter specifically in the vicinities of Gath and Rehob, i.e., the Gaza-Shephelah region and the Beth-shan Valley, respectively. There is no direct documentation for an Egyptian scribal culture of the early 22nd Dynasty lasting for years or even decades in the Southern Levant, but this may be inferred with some certainty in parts of the country, not only at Gath and Rehob. A few archaeological clues point in this direction, e.g., a series of locally made bone seals from Philistia, Judah and elsewhere, which attempt to reproduce the name Shoshenq in crude hieroglyphs (Keel & Uehlinger 1998, 536-537; 2010, 484-485).

*Gath and Rehob: Ninth-century prominence.* Gath and Rehob's unique prominence in the Iron IIA (Section 2), combined with their deep-seated pre-alphabetic writing traditions (nearly uninterrupted from the fourteenth century to the tenth century) and presumed bureaucratic practices, could have led to the exceptional alphabetization of the two cities in the ninth century. At first glance, the alphabet situations in the Gaza-Shephelah region and in the Beth-shan Valley may seem incomparable: in the Ramesside period, the linear alphabet was apparently confined to the former territory, coexisting with the Egyptian scribal presence,<sup>43</sup> and unknown in the latter region, where it arrived long after – in the second half of the tenth century

<sup>43</sup> There is a conceivable connection in the Late Bronze Age between Egyptian centers in the Gaza-Shephelah region and the distribution of alphabetic inscriptions at Lachish and neighboring locations (Finkelstein & Sass 2013, 183-184, followed by Goldwasser 2016, 151, 156, and Na'aman 2020, 35). On the presumed route of the special hieratic signs into the alphabet, see Appendix 2.

(Section 1).<sup>44</sup> Yet by the earlier part of the late Iron IIA, the period with which this paper is concerned, the circumstances of the alphabet in both cities had evolved to become practically identical, facilitating its speedy application (“supraregional” cursive in Section 4).

*Beyond Gath and Rehob: Still no definitive picture for much of the ninth century.* Taking the archaeological visibility of the stratified alphabetic inscriptions at face value, Gath and Rehob in the first two thirds of the ninth century seem to have been the most prominent literate places in Cisjordan, if not in the entire West Semitic world. Yet, is it possible to conclude from the archaeological invisibility of inscriptions elsewhere – in particular at Samaria,<sup>45</sup> Damascus, Sidon and Tyre (Section 4) – that these places actually remained far behind Gath and Rehob in their alphabetic tradition until ca. 830?<sup>46</sup> In other words, the evidence for the inscriptional richness of Gath and Rehob is strong; the contrasting documentary dearth elsewhere is no doubt thought-provoking, but it is not quite so strong. At present, we prefer not to speculate on this dearth.

## 6. Aramaic, Hebrew, Phoenician, or Supraregional? The Nature of the Alphabet ca. 900-830 BCE

In addition to their multitude (foregoing section), what caught our attention regarding the Gath and Rehob inscriptions was their seeming mix of Hebrew-like letterforms with Aramaic- or Phoenician-like forms. Comparable stratified texts from the rest of the Levant are effectively absent, a circumstance which has hampered our efforts to approach this surprising alphabetic phenomenon in a broader context. As a result, we are now into our third tentative rationalization:<sup>47</sup>

- a. *Separate Hebrew and Phoenician/Aramaic influence.* We had first assumed that some of the Gath and Rehob scribes were inspired from the Hebrew

<sup>44</sup> Other alphabets were already known in Rehob’s vicinity during the Late Bronze Age. No inscriptions in the cuneiform alphabet have been unearthed at the site itself, but two texts in that alphabet come from its vicinity – at Nahal Tavor, and slightly further away at Taanach (Horowitz, Oshima & Sanders 2018, 165–171). Several twelfth-century inscriptions in an undeciphered alphabet were uncovered at neighboring Tell Deir Alla (van der Kooij 2014).

<sup>45</sup> While the Omride kingdom can hardly be imagined without a bureaucratic apparatus (Finkelstein & Sass 2013, 190; Sass & Finkelstein 2016, 38), this notion must await confirmation via the first cursive texts to be uncovered in late Iron IIA/1 contexts in Israel (see note 38). In effect, one such text does exist, if oriented left-to-right: the Megiddo jug sherd (see Section 6, with note 52).

<sup>46</sup> In mentioning the inscriptional void in these four cities, we wish to remind the reader that until the first decade of the twenty-first century, *in-situ* inscriptions of the ninth century were unattested at Gath and Rehob as well. It is only during the second decade of the twenty-first century that these inscriptions began to make their mark on palaeographic research.

<sup>47</sup> Whether it is the last remains to be seen.

alphabet-variant in nearby Israel, while other local scribes were following the neighboring Phoenician or Aramaic alphabet-variants (Finkelstein & Sass 2013, 204–205; Sass & Finkelstein 2016, 30).

- b. *Mixed Hebrew and Phoenician/Aramaic influence.* When we later realized that the above scenario was not feasible due to occurrences of mixed letterforms in one and the same inscription, we proposed instead that Gath and Rehob, influenced by their neighbors, each devised a local hybrid alphabet – Phoenician-Hebrew and Aramaic-Hebrew, respectively (Sass 2020). Here the Philistine alphabet-variant of the seventh century with its mix of Phoenician and Hebrew letterforms served us as a model. As with the foregoing point, this rationalization presupposed a mature Hebrew alphabet-variant in Omride Samaria. In both cases, we were trying to extrapolate from the behavior of the alphabet as it was known in the late ninth century and later onto its hitherto-undocumented performance in much of the ninth century. Further study eventually convinced us to abandon this track as long as the ostensible Hebrew alphabet-variant of the Omride period remains invisible.
- c. *Supraregional ca. 900–830?* Lastly (for now), we are weighing an alternative scenario for the first cursive, hardly known hitherto, in view of some evidence that does exist after all: This phase seems to comprise variant letterforms, apparently simultaneous ones, already entirely cursive. These are present in the period in question as well as somewhat later, also outside Gath and Rehob.<sup>48</sup> We propose to label this phase “supraregional.”<sup>49</sup> Remarks on it and on the next phase follow:
  1. *Newly recognized at Gath and Rehob: the initial, supraregional stage of the cursive?* What does the resemblance of the Gath alphabet to the Rehob alphabet, unexpected as per the regional-variants model for the eighth century onward, signify? Could it mean that the seemingly mixed Hebrew-like and Phoenician/Aramaic-like traits at both places reflect not separate alphabet-variants in Israel and Judah vs. Damascus, Tyre, etc., but a supraregional or pre-regional stage of the cursive that occurred simultaneously in much of the Levant? If this is correct, the terms “Hebrew-like”, “Aramaic-like,” etc. that we had been using were out of place; these may not yet have applied in the Iron IIA/1. Our proposal will be put to the test when contemporary cursive inscriptions from reliable contexts are discovered in Israel, Judah, and elsewhere in the West Semitic world.

<sup>48</sup> Such as the four variants of *mem* (Sass & Finkelstein 2016, 31, with n. 27), and a possible variant of *yod* (see Appendix 2 herein with note 58).

<sup>49</sup> On Proto-Canaanite and the transitional phase leading to the full cursive, see Sass & Finkelstein 2016, 30, and Sections 3, 4 herein.

2. *Where did the cursive arise?* In the past, Sass (2005, 59) tentatively suggested Damascus as a solution – on postulated conventional wisdom, for there was no concrete evidence whatsoever. Other main centers such as Tyre or Sidon could come into question as well through similar logic, though in Phoenicia the adoption of the linear alphabet is most visible archaeologically among the finds from Byblos (Table 1 and **Figs. 16-18**). Notoriously lacking their archaeological contexts, these finds probably date to the late tenth century and much of the ninth by their transitional – or earliest supraregional – cursive letter-forms (we do not address here the five monumental stone inscriptions). Lately, we have been wondering whether Gath and Rehob should be added as candidates or hypothetical pioneers of the cursive, which then led the way for Damascus and other West Semitic royal cities.<sup>50</sup>
3. *The emergence of the regional alphabet-variants.* Could the disparate supraregional traits mentioned in Point 1 have eventually regrouped to become the Aramaic, Hebrew and Phoenician alphabet-variants in the late Iron IIA/2 (the late ninth century), a phase not addressed in our paper? The mechanism for this hypothetical development remains to be discovered (a preliminary treatment of the 830s as a turning point for the alphabet can be found in Finkelstein & Sass 2013, 191-194).<sup>51</sup>
4. *The presumed nature of the Omride alphabet.* Consequently, could the elusive alphabet-variant of Omride Israel have been similar to the proposed “supraregional” alphabet of Gath and Rehob? That the cursive was employed in Israelite territory at that time became clear a few years ago with the discovery of the Megiddo jug sherd (**Fig. 14**), dated by its archaeological context to either ca. 900 or ca. 850 (see Section 4 with note 35).<sup>52</sup>

The above preview outlines the inferred supraregional phase of the alphabet ca. 900-830, compared with the different behavior of the alphabet in the

<sup>50</sup> Such a role of Gath and Rehob must remain speculative as long as our acquaintance with the alphabet in significant contemporary places is so poor: Omride assemblages from the late Iron IIA/1 were not revealed at Samaria; Damascus remains unexcavated; lastly, we are unfamiliar with the extent of late Iron IIA exposure at the excavations of Tyre and Sidon and their even more elusive Byblos equivalent. Once uncovered, such levels might, with luck, cast the alphabet’s picture in an entirely new light.

<sup>51</sup> The ink-on-plaster Aramaic texts from Tell Deir Alla belong here or slightly later (references in Sass & Finkelstein 2016, 37), as well as the earliest monumental alphabetic inscriptions (e.g., Sass 2005, 45-50; 2017, 109-111, 129-134).

<sup>52</sup> The bold, confident writing on the jug sherd is unambiguous even in the remnants of a mere two letters, still written left to right. They attest to the spread of the cursive in Israel in Omride times, if not to a Baashide beginning. Note the otherwise absence of contemporary cursive inscriptions from the territory of Israel.

centuries thereafter. We hope that this preview will be followed by a comprehensive inquiry in a forthcoming article.

## 7. Main Results Recapitulated

- *The material.* All of the inscriptions from the early Iron IIA and late Iron IIA/1, 49 in number, are arranged in Table 1 (Section 3) by script phase and Iron IIA sub-phase. Of the 49 inscriptions, 32 (65%) were found in uncertain contexts and are thus excluded from our main discussion (Section 4).
- *The focus of the present paper.* We focus on the extraordinary alphabetization at Gath and Rehob in the late Iron IIA in addition to a new proposal for the nature of the alphabet in the ninth century.
  - *A wealth of inscriptions from Gath and Rehob; a dearth everywhere else.* The absolute number of late Iron IIA/1 primary-context inscriptions, the only inscriptions that can meaningfully be considered together, is modest – just 17 of the 49 already mentioned (35%). Yet the ratio of the inscribed finds from Gath and Rehob among them is enormous relative to the total: 15 of 17 (88%), or 15 of 22 (68%; still rather large) by a less likely calculation (Section 4). The two cities' non-alphabetic writing traditions from the fourteenth century to the tenth century, followed by their ninth-century prominence, could explain their unique alphabetic excellence in the first two-thirds of the ninth century. The evidence for this is rich and strong. The contrasting documentary dearth elsewhere is doubtlessly thought-provoking, but, as it chiefly comprises negative evidence, it is not quite as strong (Section 5). We therefore prefer not to speculate at this stage on the near-absence of Gath- and Rehob-like writing elsewhere.
  - *Newly recognized at Gath and Rehob: an initial, supraregional stage of the cursive?* A second hallmark of the Gath and Rehob inscriptions is their uncommon mix of Hebrew-like and Phoenician/Aramaic-like letterforms, occasionally within the same inscription. Could this represent a simultaneous stage of the cursive in many parts of the West Semitic world before the stage of regional variants? A handful of palaeographic traits (Section 6) may suggest such a development.
  - *The emergence of the regional alphabet-variants.* Could various traits among the traits mentioned above have eventually regrouped to become the Aramaic, Hebrew and Phoenician alphabet-variants, but only in the late Iron IIA/2 (the late ninth century), beyond the scope of the present paper?
  - *The presumed nature of the Omride alphabet.* Consequently, could the elusive alphabet-variant of Omride Israel have been similar to the Gath and Rehob alphabet?

- *Hieratic numerals and measures.* In Appendix 2, we try to elaborate on O. Goldwasser's proposal that the special hieratic signs had already been employed in combination with the alphabet in the thirteenth and twelfth centuries, when the alphabet existed at Lachish and neighboring places alongside Egyptian administration and scribal culture. These special signs are probably next attested at Gath and Rehob in the late tenth and ninth centuries, when the alphabet first spread beyond the Shephelah-Philistia, and then a century later in the Samaria ostraca.

\* \*  
\*

The study of the West Semitic alphabetic inscriptions from known archaeological contexts ca. 950-850/830 BCE, or the early Iron IIA and late Iron IIA/1, is still in its infancy: it began approximately seven years ago, there are but few such inscriptions and the general picture has not yet stabilized. While an increasing number of our observations now arise from direct evidence, much of what we offer is inevitably still founded upon weighted probabilities and generalizations from few cases. We therefore advance as cautiously as possible from one discovery or insight to the next, correcting our scenarios as we proceed.

#### Appendix 1. Bibliography and Additional Data for Table 1

1. Ḫaṣi sherd 821141. Finkelstein & Sass 2013, 159-160. **Fig. 1.**
2. Ḫaṣi sherd 20D96C053. Area D West, 2017 season. Unstratified: baulk near surface, just above Iron IIA remains. Inscription incised after firing. Unpublished, data courtesy Aren Maeir, **not illustrated**.
3. Qeiyafa ostracon. Finkelstein & Sass 2013, 159. **Fig. 2.**
4. Qeiyafa jar. Garfinkel *et al.* 2015. **Fig. 3.**
5. 'Izbet Ṣarṭah ostracon. Finkelstein & Sass 2013, 157, 159. **Fig. 4.**
6. Beth-shemesh ostracon. Finkelstein & Sass 2013, 159. **Fig. 5.**
7. Beth-shemesh Baal sherd. Finkelstein & Sass 2013, 157. **Fig. 6.**
8. Rehov jar 2. Sass & Finkelstein 2016, 26. **Fig. 7.**
9. Rehov 1939 sherd. Sass & Finkelstein 2016, n. 12. **Fig. 8.**
10. Raddana handle. Finkelstein & Sass 2013, 160, 177. **Fig. 9.**
11. Kefar Veradim bowl, late Iron IIA context but Proto-Canaanite letterforms. Sass & Finkelstein 2016, 27. **Fig. 10.**
12. Ophel pithos sherd, probably late Iron IIA context but sub-phase undecided, Proto-Canaanite letterforms. Sass & Finkelstein 2016, 27-28. **Fig. 11.**
13. Sarepta sherd, unstratified, too few letters to decide palaeographically between Proto-Canaanite and transitional. Sass & Finkelstein 2016, 28. **Fig. 12.**

14. Inferred Fakhariya model. Sass & Finkelstein 2016, 28. **Fig. 13.**
15. Megiddo jug sherd, Level Q-5 or Q-4. Sass & Finkelstein 2016, 19-25. **Fig. 14.**
16. Tell Kazel bowl. Finkelstein & Sass 2013, n. 209; Briquel Chatonnet & Gubel 2019, 132-134. The excavator dated the context to the Iron IB or IIA, while the simultaneous occurrence of a vertical *shin* in the Proto-Canaanite tradition alongside a cursive *het* could narrow this range down to the transitional phase ± 900 BCE. **Fig. 15.**
17. Byblos terracotta cone 2927, Beirut, DGA 19095, *lmyš.... Byblos I*, 186-187, pl. 34; Lemaire 2012, n. 12; 2015, n. 13; Sass 2019, n. 23; Lehmann forthcoming.<sup>53</sup> Famously, the Byblos excavations have produced few reliable archaeological contexts, so that the object and its inscription can only be dated by the letterforms: the legend displays no trace of developed, cursive forms, but it comprises a single transitional form,<sup>54</sup> in which case it may be attributed to approximately the transition between the early and late Iron IIA, or ca. 900 BCE. By letter typology, it is probably the least developed non-monumental alphabetic inscription uncovered in Byblos. **Fig. 16.**
18. Byblos terracotta cone A. Sass & Finkelstein 2016, 30. **Fig. 17.**
19. Byblos terracotta cone 11671. Sass 1988, 80; 2019, n. 23. **Fig. 18.**
20. El-Khadr arrowhead 1. Sass & Finkelstein 2016, 28, 36. The el-Khadr provenance for all three arrowheads is unverifiable, hence the objects are not included on Map 1. **Fig. 19.**
21. El-Khadr arrowhead 2. Sass & Finkelstein 2016, 28, 36. **Fig. 20.**
22. El-Khadr arrowhead 3. Sass & Finkelstein 2016, 28, 36. **Fig. 21.**
23. Rapa arrowhead. Sass & Finkelstein 2016, 30, 36; Lehmann forthcoming.<sup>55</sup> **Fig. 22.**
24. Ruweiseh arrowhead. Sass & Finkelstein 2016, 30, 36. **Fig. 23.**
25. Gerbaal arrowhead. Sass & Finkelstein 2016, 30, 36. **Fig. 24.**
26. Pères blancs arrowhead. Sass & Finkelstein 2016, 30, 36. **Fig. 25.**
27. Zakarbaal arrowhead. Sass & Finkelstein 2016, 30, 36. **Fig. 26.**
28. Ṣafi jar 747028/1. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 27.**

<sup>53</sup> R. Lehmann, who has examined these inscribed objects in Beirut, kindly informed us that they are all conical *and* tubular. The latter characteristic was not clear in the illustrations that have been published. Yet in *Byblos I*, no. 2927 is labeled “tuyau.”

<sup>54</sup> The slightly open *lamed* is more developed than the early Iron IIA (and prior) coiled form, e.g., in Ṣafi 821141, but less than the cursive shape with two arms of unequal length in numerous late Iron IIA specimens from Ṣafi and Rehov. The Byblos 2927 *lamed* is closest, but not identical, to its counterparts in the transitional el-Khadr arrowheads and Byblos cone A. This is a change from Sass and Finkelstein 2016, 36-37, where the el-Khadr arrowheads are regarded as Proto-Canaanite. Our thanks to Reinhard Lehmann for a discussion of the palaeography.

<sup>55</sup> We thank Reinhard Lehmann for sending us the manuscript in 2020.

29. Ḫafer jar 450313/1. Finkelstein & Sass 2013, 166. **Fig. 28.**
30. Ḫafer jar 1491025. Finkelstein & Sass 2013, 166. **Fig. 29.**
31. Ḫafer pithos handle 340165. Finkelstein & Sass 2013, n. 64; Maeir & Eshel 2014, 85. Stratum A3, late Iron IIA, incised after firing. **Fig. 30.**
32. Ḫafer sherd D15BS047. Area D West, 2012 season. D15BS02, sq. 12A, Stratum D3, late Iron IIA. Inscription incised before firing. Unpublished, data courtesy A. Maeir, preliminary mention in Finkelstein & Sass 2013, n. 64, **not illustrated**.
33. Tel Batash sherd. Finkelstein & Sass 2013, 166. **Fig. 31.**
34. Tel Zayit abecedary. Sass & Finkelstein 2016, 30–33. **Fig. 32.**
35. Gezer calendar. Finkelstein & Sass 2013, 167; Sass & Finkelstein 2016, *passim*. **Fig. 33.**
36. Beth-shemesh game board. Finkelstein & Sass 2013, 169. **Fig. 34.**
37. Rehov sherd 4. Finkelstein & Sass 2013, 166; Sebbane 2016. **Fig. 35.**
38. Rehov jar 5. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 36.**
39. Rehov jar 6. Finkelstein & Sass 2013, 166. **Fig. 37.**
40. Rehov jar 7. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 38.**
41. Rehov jar 8. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 39.**
42. Rehov sherd 9. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 40.**
43. Rehov sherd 10. Finkelstein & Sass 2013, 166. **Fig. 41.**
44. Tel Amal jar. Finkelstein & Sass 2013, 164. **Fig. 42.**
45. Hammah handle, surface find, palaeographic dating only: late Iron IIA or earlier Iron IIB. Finkelstein & Sass 2013, 172. **Fig. 43.**
46. En Gev jar. Finkelstein & Sass 2013, 168; see note 33 herein. **Fig. 44.**
47. Rosh Zayit sherd. Finkelstein & Sass 2013, 166; Sass 2016, n. 66. Only in 2019 did we notice that A. Mazar (2016, 104<sup>56</sup>) considers Rosh Zayit to be not a Phoenician site but an emporium of Rehob and deems the material culture of the former to mirror that of the latter. **Fig. 45.**
48. Kinneret sherd, uncertain context, palaeographical dating only: late Iron IIA or Iron IIB. Finkelstein & Sass 2013, 168. **Fig. 46.**
49. Azarbaal arrowhead, unprovenanced, dating by palaeography as well as by the inferred range of all inscribed arrowheads as a group: presumably early Iron IIA and late Iron IIA/1. Sass & Finkelstein 2016, 33. **Fig. 47.**

<sup>56</sup> “The pottery assemblage from the fortified building at Rosh Zayit, Western Galilee, bears a marked resemblance to that of Tel Rehov Strata V–IV (...) This site may have served as a trade post between Israelite territories to the east and Phoenician territories to the west.” Despite his view of Rehov V–IV as Israelite, Mazar later highlighted the material culture characteristics that Rosh Zayit shared with Rehob specifically.

## Appendix 2. Supplementing the Alphabet – The Hieratic Signs for Numerals and Measures

O. Goldwasser (1991, 251-252) made the case for a Ramesside origin of the hieratic signs denoting numerals and measures in the Hebrew alphabet of the eighth-sixth centuries.<sup>57</sup> S. Wimmer has subsequently studied the field extensively (see below). Three Iron IIA signs from Gath and Rehob might constitute the missing link, yet none of them are certain. Moreover, what might be a Ramesside prototype is attested in an alphabetic inscription from the Egyptian-controlled Late Bronze Shephelah.

- *Rehov jar 6* (late Iron IIA/1, **Fig. 37**). Mazar (2003, 179-180), Ahituv & Mazar (2014, 44) and Wimmer (2008, 141) proposed with much hesitation identifying the zigzag shape in the middle as a special hieratic sign, even while their preference, and ours, is a variant *yod*.<sup>58</sup>
- *Rehov sherd 3* (early Iron IIA[?], see note 10, **Fig. 49**) might bear a hieratic numeral or measure (compare, e.g., Wimmer 2008, 228). Between its acute angle and curved arm, the sign is not necessarily a *lamed*.
- *Şafi sherd 821141* (early Iron IIA [or Iron I?], **Fig. 1**) possibly displays a hieratic sign (Wimmer 2008, 128-129, 256[?], 263[?]; Wimmer in Maeir *et al.* 2008, 53-54; Wimmer 2018, 716).
- *Lachish jar sherd* (Late Bronze Age III, **Fig. 51**). Schniedewind (2020)<sup>59</sup> has recently proposed, probably with reason, to recognize a sign in this predominantly alphabetic, Proto-Canaanite inscription as an Egyptian measure.<sup>60</sup>

Among these four (**Fig. 52**), the examples from Lachish and Şafi are more likely than the two from Tel Rehov to have an Egyptian origin.

If, as we maintain, the linear alphabet was initially confined to the Shephelah-Philistia and only spread to the rest of the Levant at some point

<sup>57</sup> Recently, this system has been observed in Moab as well, in the Kh. Ataruz altar inscriptions of the ninth or eighth century (Bean, Rollston, McCarter & Wimmer 2019).

<sup>58</sup> *Loc. cit.*, with Ahituv & Mazar also citing Ada Yardeni, pers. comm. We may add that, if a *yod*, the resemblance of this incised Rehov grapheme to the few variant *yods* later penned in ink at Samaria may confirm that the latter (e.g., Samaria 15) were also written with a single stroke of the pen (thus Kaufman 1966, 46-47 and n. 105, 106; cf. against him Rollston 1999, n. 148). Kaufman was probably correct. We are grateful to Idan Dershowitz for drawing our attention to this Samarian *yod*. Alternatively, could the Rehov sign be an atypical cursive *samek*? This seems less likely.

<sup>59</sup> Our thanks to W. M. Schniedewind for sending us his manuscript in 2019.

<sup>60</sup> This sign was not definitely identified in the *editio princeps* (Sass *et al.* 2015, 243): “Do we have here an ‘ayin with a mark underneath? Alternatively, could this mark, with or without the rectangle above, stand for a numeral or a measure?” Another inferred numeral in a Late Bronze inscription is less likely: Cross (1980, 3-4) had so categorized a horizontal stroke on the twelfth-century Qubur el-Walaidah bowl, a stroke that one of us (Sass 1988, 70-71) has preferred to regard as part of an alphabetic letter. S. Wimmer, too (2008, 91; 2018, n 18), doubted the numeral greatly.

in the second half of the tenth century (Section 1), the transmission of the special hieratic signs may have occurred in the thirteenth-twelfth centuries BCE while the region was under Egyptian hegemony, as first proposed by Goldwasser.<sup>61</sup> In other words, the linear alphabet (see note 17) had probably been fully formed, including the supplementary hieratic signs, before it spread from Philistia to the rest of the Levant.

## Bibliography

- Abou Assaf A., Bordreuil P. & Millard A. 1982. *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris.
- Ahituv S. 2008. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. Jerusalem.
- Ahituv S. & Mazar A. 2014. The Inscriptions from Tel Rehov and their Contribution to the Study of Script and Writing during Iron Age IIA, in E. Eshel & Y. Levin (eds), “See, I will bring a scroll recounting what befell me” (*Ps 40:8*): *Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud Dedicated to the Memory of Professor Hanan Eshel*, Göttingen, 39–68.
- Alexandre Y. 2002. A Fluted Bronze Bowl with a Canaanite-Early Phoenician Inscription from Kefar Veradim, in Z. Gal (ed.), *Eretz Zafon. Studies in Galilean Archaeology*, Jerusalem, 65–74.
- Bean A. L., Rollston C. A., McCarter P. K. & Wimmer S. J. 2019. An Inscribed Altar from the Khirbat Ataruz Moabite Sanctuary, *Levant* 50/2, 211–236.
- Ben-Yosef E. & Sergi O. 2018. The Destruction of Gath by Hazael and the Arabah Copper Industry: A Reassessment, in I. Shai, J. R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny & J. Uziel (eds), *Tell It in Gath: Studies in the History and Archaeology of Israel, Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, ÄAT 90, Münster, 561–480.
- Briquel Chatonnet F. & Gubel E. 2019. Nouveaux documents épigraphiques de Tell Kazel (Syrie), in F. Briquel Chatonnet, E. Capet, E. Gubel & C. Roche-Hawley (eds), *Nuit de pleine lune sur Amurru. Mélanges offerts à Leila Badre*, Paris, 131–142.
- Burke A. A. 2020. Chapter 4, Left behind: New Kingdom Specialists at the End of Egyptian Empire and the Emergence of Israelite Scribalism, in R. E. Averbeck

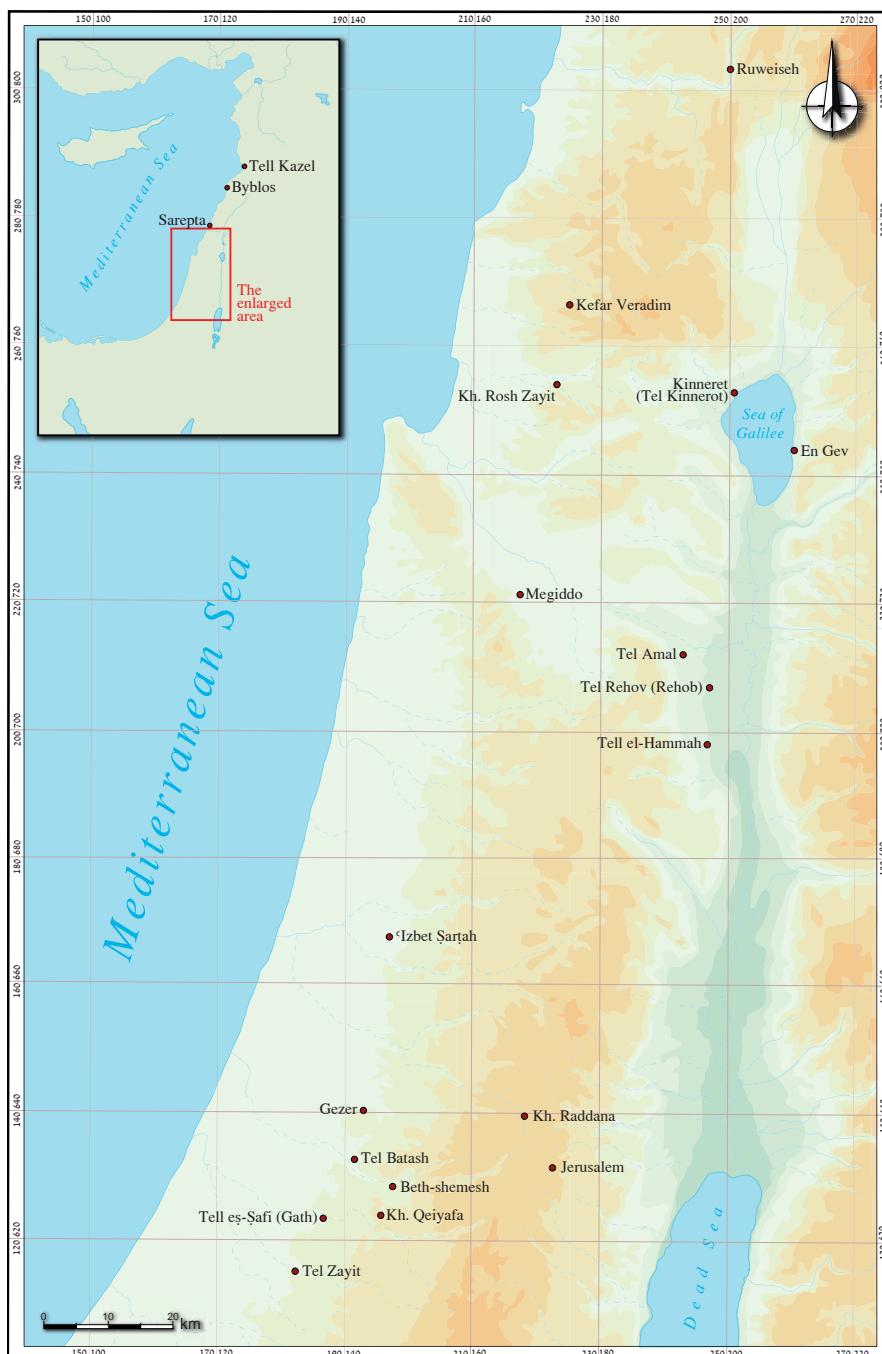
<sup>61</sup> Goldwasser suggested this a few years ago (2016, 156), for she was of the opinion that the special hieratic signs “in the corpus of Hebrew ostraca of the Iron Age (...) must reflect a yet-unknown Egyptian legacy of writing that prevailed in [the erstwhile] Canaan long after the fall of Egyptian rule (...). The process underlying the early absorption of the Egyptian hieratic numerals into the Canaanite scribal system remains entirely unknown.” We hope that our proposal above constitutes a step toward clarifying this process and the route that the Egyptian signs for numerals and measures took from the Egyptian-ruled Gaza-Shephelah region in the Late Bronze Age to Samaria in the Iron IIB. In any case, the notion of an involvement by Egyptian scribes, left behind in Canaan after the demise of Egyptian rule towards 1100 BCE, in the foundation of bureaucracies of the new polities in the same territory in the Iron Age (Burke 2020) is not prescribed by the circumstances. Having overlapped the Egyptian chancelleries of the Shephelah in the 13th and 12th centuries, some six generations, the alphabet scribes at Lachish and other places will have been established well enough to be able to continue on their own. Our thanks to Orly Goldwasser for a discussion of this issue.

- & K. L. Younger Jr. (eds), “*An Excellent Fortress for His Armies, a Refuge for the People*”, *Egyptological, Archaeological, and Biblical Studies in Honor of James K. Hoffmeier*, University Park, PA, 50-66.
- Byblos I*: M. Dunand, *Fouilles de Byblos I, 1926-1932*, Paris, 1937 (Atlas), 1939 (Texte).
- Byblos II*: M. Dunand, *Fouilles de Byblos II, 1933-1938*, Paris, 1950 (Atlas), 1954 (Texte).
- Dagan Y. 2004. Results of the Survey: Settlement Patterns in the Lachish Region, in D. Ussishkin, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, MSIA 22, Tel Aviv, 2672-2690.
- Fantalkin A. & Finkelstein I. 2006. The Sheshonq I Campaign and the 8th-Century BCE Earthquake – More on the Archaeology and History of the South in the Iron I-Iron IIA, *Tel Aviv* 33, 18-42.
- Finkelstein I. 1996. The Philistine Countryside, *Israel Exploration Journal* 46, 225-242.
- 2011. Observations on the Layout of Iron Age Samaria, *Tel Aviv* 38, 194-207.
- 2013. The Geographical and Historical Realities behind the Earliest Layer in the David Story, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27, 131-150.
- 2017. What the Biblical Authors Knew about Canaan before and in the Early Days of the Hebrew Kingdoms, *Ugarit-Forschungen* 48, 173-198.
- 2020. The Emergence and Dissemination of Writing in Judah, *Semitica et Clas-sica* 13, 269-282.
- Finkelstein I. & Kleiman A. 2019. The Archaeology of the Days of Baasha? *Revue Biblique* 126/2, 277-296.
- Finkelstein I. & Piasezky E. 2009. Radiocarbon-Dated Destruction Layers: A Skeleton for Iron Age Chronology in the Levant, *Oxford Journal of Archaeology* 28, 255-274.
- 2010. Radiocarbon Dating the Iron Age in the Levant: A Bayesian Model for Six Ceramic Phases and Six Transitions, *Antiquity* 84, 374-385.
- Finkelstein I. & Sass B. 2013. The West Semitic Alphabetic Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA: Archeological Context, Distribution and Chronology, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 149-220.
- Garfinkel Y., Golub M. R., Misgav H. & Ganor S. 2015. The 'Isba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373, 217-233.
- Goldwasser O. 1991. An Egyptian Scribe from Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms, *Tel Aviv* 18, 248-253.
- 2016. From the Iconic to the Linear – The Egyptian Scribes of Lachish and the Modification of the Early Alphabet in the Late Bronze Age, in I. Finkelstein, C. Robin & T. Römer (eds), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies presented to Benjamin Sass*, Paris, 118-160.
- Goren Y., Finkelstein I. & Na'aman N. 2004. *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*, MSIA 23, Tel Aviv.
- Gubel E. 2009. The Phoenician Temple at Tell Kazel (Şumur), *BAAL Hors Série* 6, 453-468.
- HAE 3: J. Renz, *Handbuch der althebräischen Epigrafik*, vol. III, Darmstadt 1995.
- Horowitz W., Oshima T. & Sanders S. L. 2018. *Cuneiform in Canaan. The Next Generation*. University Park, PA.
- Kaufman I. T. 1966. *The Samaria Ostraca. A Study in Ancient Hebrew Palaeography*, Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, MA.

- Keel O. & Uehlinger C. 1998<sup>4</sup>. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg-im-Breisgau.
- 2010<sup>6</sup>. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Fribourg.
- Kleiman A. 2015. A Late Iron IIA Destruction Layer at Tel Aphek in the Sharon Plain, *Tel Aviv* 42, 177–232.
- Kleiman A. & Finkelstein I. 2020. Appendix: The Archaeological Context of the Arad Inscriptions, *Semitica et Classica* 13, 275–282.
- Kooij G. van der 2014. Archaeological and Palaeographic Aspects of the Deir ‘Alla Late Bronze Age Clay Tablets, in Z. Kafafi & M. Maraqtan (eds), *A Pioneer of Arabia. Studies in the Archaeology and Epigraphy of the Levant and the Arabian Peninsula in Honor of Moawiyah Ibrahim*, ROSPAT 10, Rome, 157–177.
- Lehmann R. G. Forthcoming. A Reappraisal of the So-Called Rapa’ Arrowhead (DGA 16485), in *Eretz Israel* 34, Ada Yardeni memorial volume.
- Lemaire A. 2012. West Semitic Epigraphy and the History of the Levant during the 12th–10th Centuries BCE, in G. Galil, A. Gilboa, A. M. Maeir & D. Kahn (eds), *The Ancient Near East in the 12th–10th centuries BCE. Culture and History. Proceedings of the International Conference Held at the University of Haifa, 2–5 May, 2010*, AOAT 392, Münster, 291–307.
- 2015. Levantine Literacy ca. 1000–750 BCE, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel’s sacred writings. Ancient literacy, orality, and literary production*, AIL 22, Atlanta, 11–45.
- Levi S. & Edelstein G. 1972. Cinq années de fouilles à Tel ‘Amal (Nir David), *Revue Biblique* 79, 325–366.
- Maeir A. M. 2004. The Historical Background and Dating of Amos VI 2: An Archaeological Perspective from Tell es-Safi/Gath, *Vetus Testamentum* 54, 319–334.
- 2012. Tell es-Safi/Gath Archaeological Project 1996–2010: Introduction, Overview and Synopsis of Results, in A. M. Maeir (ed.), *Tell es-Safi/Gath I: The 1996–2005 Seasons. Volume I: Text*, ÄAT 69, Wiesbaden, 1–88.
- Maeir A. M. & Eshel E. 2014. Four Short Alphabetic Inscriptions from Late Iron Age IIa Tell es-Safi/Gath and their Implications for the Development of Literacy in Iron Age Philistia and Environs, in E. Eshel & Y. Levin (eds), “See, I Will Bring a Scroll Recounting what Befell me” (*Ps 40:8*): *Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud Dedicated to the Memory of Professor Hanan Eshel*, Göttingen, 69–88.
- Maeir A. M., Wimmer S. J., Zukerman A. & Demsky A. 2008. A Late Iron Age I / Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell es-Safi/Gath, Israel: Palaeography, Dating, and Historical-Cultural Significance, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 351, 39–71.
- Mazar A. 2003. Three 10th–9th Century B.C.E. Inscriptions from Tel Rehôv, in C. G. den Hertog, U. Hübner & S. Münger (eds), *Saxa Loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels. Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag*, AOAT 302, Münster, 171–184.
- 2008. Rehov, Tel. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 5: Supplementary Volume*, Jerusalem, 2013–2018.
- 2011. The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing? Another Viewpoint, *Near Eastern Archaeology* 74, 105–111.

- 2016. Culture, Identity and Politics Relating to Tel Rehov in the 10th-9th Centuries BCE, in O. Sergi, M. Oeming, & I. J. de Hulster (eds), *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture, and Identity*, Tübingen, 89-119.
- Mazar A. & Ahituv S. 2011. Inscriptions from Tel Rehov and their Contribution to the Study of Writing and Literacy during the Iron Age IIA, *Eretz Israel* 30, 300-316 (Hebrew, English abstract p. 154).
- Mazar A., Bruins H. J., Panitz-Cohen N. & van der Plicht J. 2005. Ladder of Time at Tel Rehov: Stratigraphy, Archaeological Context, Pottery and Radiocarbon Dates, in T. E. Levy & T. Higham (eds), *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*, London, 193-255.
- Mazar A. & Davidovich U. 2019. Canaanite Reḥob: Tel Reḥov in the Late Bronze Age, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 381, 163-191.
- Mazar A. & Panitz-Cohen N. 2001. *Timnah (Tel Batash) II. The Finds from the First Millennium B.C.E.*, Text, Qedem 42, Jerusalem.
- 2007. It is the Land of Honey: Beekeeping at Tel Rehov, *Near Eastern Archaeology* 70, 202-219.
- Mazar B., Biran A., Dothan M. & Dunayevsky I. 1964. ‘Ein Gev, Excavations in 1961, *Israel Exploration Journal* 14, 1-49.
- Mazar E., Ben-Shlomo D. & Ahituv S. 2013. An Inscribed Pithos from the Ophel, Jerusalem, *Israel Exploration Journal* 63, 39-49.
- McCarter P. K., Bunimovitz S. & Lederman Z. 2011. An Archaic Ba’l Inscription from Tel Beth-Shemesh, *Tel Aviv* 38, 179-193.
- Misgav H., Garfinkel Y. & Ganor S. 2009. Chapter 14. The Ostracon, in Y. Garfinkel & S. Ganor (eds), *Khirbet Qeiyafa Vol. 1. Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem, 243-257.
- Na’aman N. 2010. David’s Sojourn in Keilah in Light of the Amarna Letters, *Vetus Testamentum* 60, 87-97.
- 2020. Egyptian Centres and the Distribution of the Alphabet in the Levant, *Tel Aviv* 47, 29-54.
- Naveh J. 1982. *The Early History of the Alphabet*, Jerusalem – Leiden.
- Rollston C. A. 1999. *The Script of Hebrew Ostraca of the Iron Age: 8th-6th Centuries BCE*, Ph.D. dissertation, Johns Hopkins University, Baltimore.
- Sass B. 2016. Aram and Israel during the 10th-9th Centuries BCE, or Iron IIA. The Alphabet, in O. Sergi, M. Oeming & I. J. de Hulster (eds), *In Search of Aram and Israel. Politics, Culture and Identity*, Orientalische Religionen in der Antike 20, Tübingen, 199-227.
- 2017. The Emergence of Monumental West Semitic Alphabetic Writing, with an Emphasis on Byblos, *Semitica* 59, 109-141.
- 2019. The Pseudo-Hieroglyphic Inscriptions from Byblos, their Elusive Dating, and their Affinities with the Early Phoenician Inscriptions, in P. Abrahami & L. Battini (eds), *ina ḫmarri u qan ṭuppi. Par la bêche et le stylet ! Cultures et sociétés syro-mésopotamiennes. Mélanges offerts à Olivier Rouault*, Oxford, 157-180.
- 2020. The West Semitic Alphabet in the 10th and 9th Centuries BCE: A Transformed Picture Arising from Recent Discoveries, *TAU Archaeology Newsletter* 6, 24.
- Sass B. & Finkelstein I. 2016. The Swan-Song of Proto-Canaanite in the Ninth Century BCE in Light of an Alphabetic Inscription from Megiddo, *Semitica et Classica* 9, 19-42.
- Sass B., Garfinkel Y., Hasel M. G. & Klingbeil M. G. 2015. The Lachish Jar Sherd: An Early Alphabetic Inscription Discovered in 2014, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 374, 233-245.

- Schniedewind W. M. 2020. The Alphabetic “Scribe” of the Lachish Jar Inscription and the Hieratic Tradition in the Early Iron Age, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 383, 137-140.
- Sebbane M. 2016. Chapter 19. *hn* Gaming Board, Section A: Two-sided Gaming Board Fragment Bearing an Ownership Inscription, in S. Bunimovitz & Z. Lederman, *Tel Beth-shemesh. A border Community in Judah. Renewed Excavations 1990-2000: The Iron Age*, MSIA 34, vol. 2, Tel Aviv, 639-646, 648-650.
- Sergi O. & Kleiman A. 2018. The Kingdom of Gesur and the Expansion of Aram-Damascus into the Northern Jordan Valley: Archaeological and Historical Perspectives, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 379, 1-18.
- Sharon I., Gilboa A., Jull T. A. J. & Boaretto E. 2007. Report on the First Stage of the Iron Age Dating Project in Israel: Supporting a Low Chronology, *Radiocarbon* 49, 1-46.
- Tappy R. 1992. *The Archaeology of Israelite Samaria, Vol. 1: Early Iron Age through the Ninth Century BCE*, HSS 44, Cambridge, MA.
- Tarragon J.-M. de. 1991. La pointe de flèche inscrite des Pères blancs de Jérusalem, *Revue biblique* 98, 244-251.
- Toffolo M. B., Arie E., Martin M. A. S., Boaretto E. & Finkelstein I. 2014. Absolute Chronology of Megiddo, Israel, in the Late Bronze and Iron Ages: High-Resolution Radiocarbon Dating, *Radiocarbon* 56, 221-244.
- Ussishkin D. 2004. A Synopsis of the Stratigraphical, Chronological and Historical Issues, in D. Ussishkin, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, MSIA 22, Tel Aviv, 50-119.
- 2009. On the So-Called Aramaean ‘Siege Trench’ in Tell es-Şafi, Ancient Gath, *Israel Exploration Journal* 59, 137-157.
- Ussishkin D. & Woodhead J. 1997. Excavations at Tel Jezreel 1994-1996: Third Preliminary Report, *Tel Aviv* 24/1, 6-72.
- Uziel J., Dan-Goor S. & Szanton N. 2019. Chapter 4. The Development of Pottery in Iron Age Jerusalem, in D. Ben-Shlomo *et al.*, *The Iron Age Pottery of Jerusalem: A Typological and Technological Study*, Ariel, 59-102.
- Uziel J. & Maeir A. M. 2005. Scratching the Surface at Gath: Implications of the Tell es-Safi/Gath Surface Survey, *Tel Aviv* 32, 50-75.
- Wimmer S. J. 2008. *Palästinisches Hieratisch. Die Zahl- und Sonderzeichen in der althebräischen Schrift*, ÄAT 75, Wiesbaden.
- 2018. Palestinian Hieratic in Non-Hebrew Contexts: Egyptian Numerals and Special Signs in Regions Neighboring Israel, in I. Shai, J. R. Chadwick, L. Hitchcock, A. Dagan, C. McKinny & J. Uziel (eds), *Tell It in Gath. Essays in Honor of Aren M. Maeir on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, ÄAT 90, Münster, 709-721.
- WSS: N. Avigad, revised and completed by B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem 1997.



Map 1. Sites mentioned in Table 1 (except Tell Fakhariya)  
(map by Itamar Ben-Ezra)



Fig. 1. Ḳafi sherd 821141 (Maeir *et al.* 2008, 48 [bowl], 49 [inscription]  
[A. Maeir])

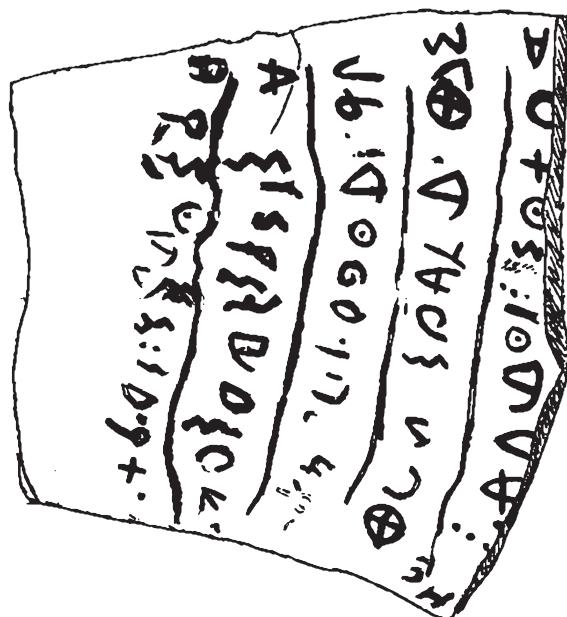


Fig. 2. Qeiyafa ostracon (Misgav, Garfinkel & Ganor 2009, 245  
[Y. Garfinkel])

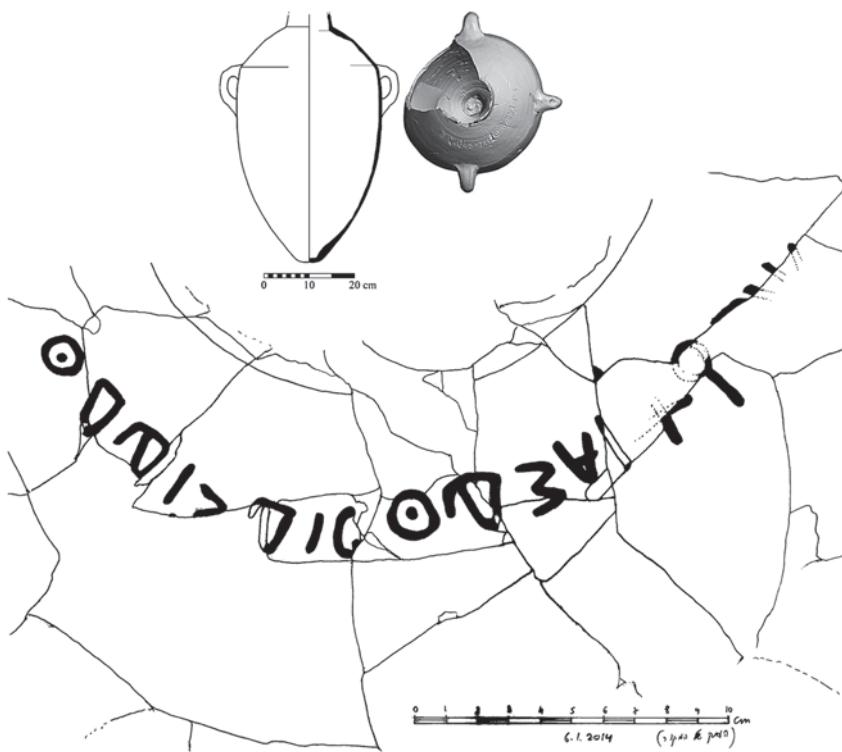


Fig. 3. Qeiyafa jar (Garfinkel *et al.* 2015, 224, 227  
[Y. Garfinkel])

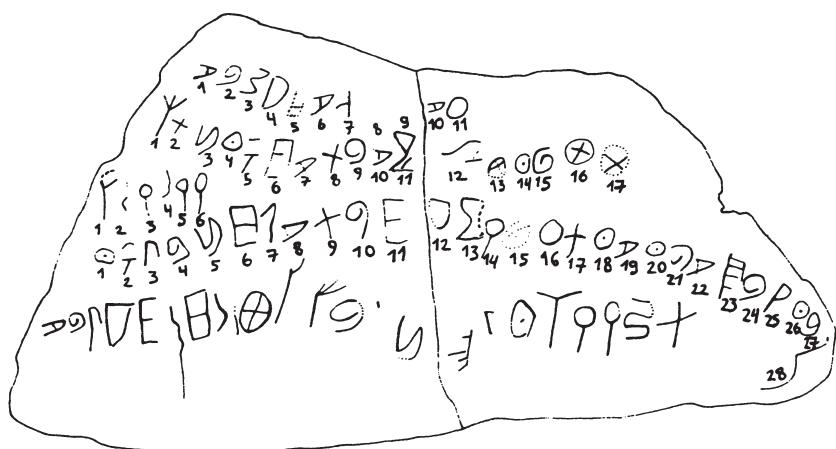


Fig. 4. 'Izbet Sar'at ostracon (Sass 1988, fig. 175)



Fig. 5. Beth-shemesh ostraca (Sass 1988, figs. 169, 170)

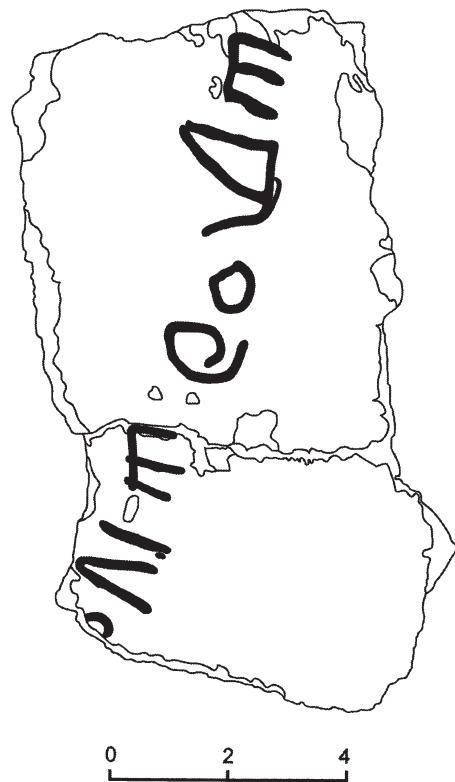


Fig. 6. Beth-shemesh Baal sherd (McCarter *et al.* 2011, 188  
[S. Bunimovitz])

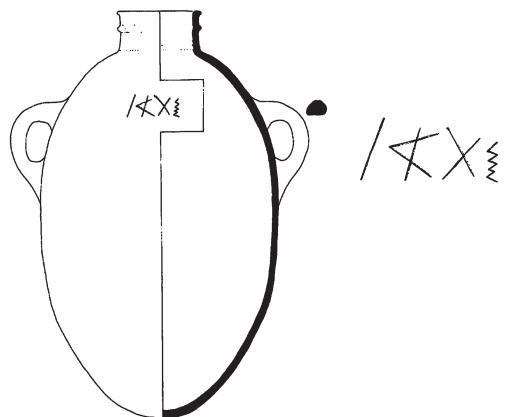


Fig. 7. Rehov jar 2 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 2  
[A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])



Fig. 8. Rehov 1939 sherd  
(Sass 1988, fig. 178)

Fig. 9. Raddana handle  
(Sass 1988, fig. 154)

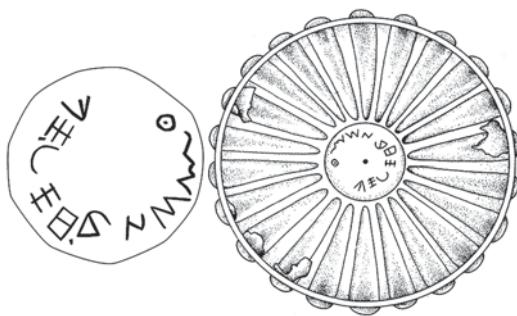


Fig. 10. Kefar Veradim bowl (Alexandre 2002, fig. 4)

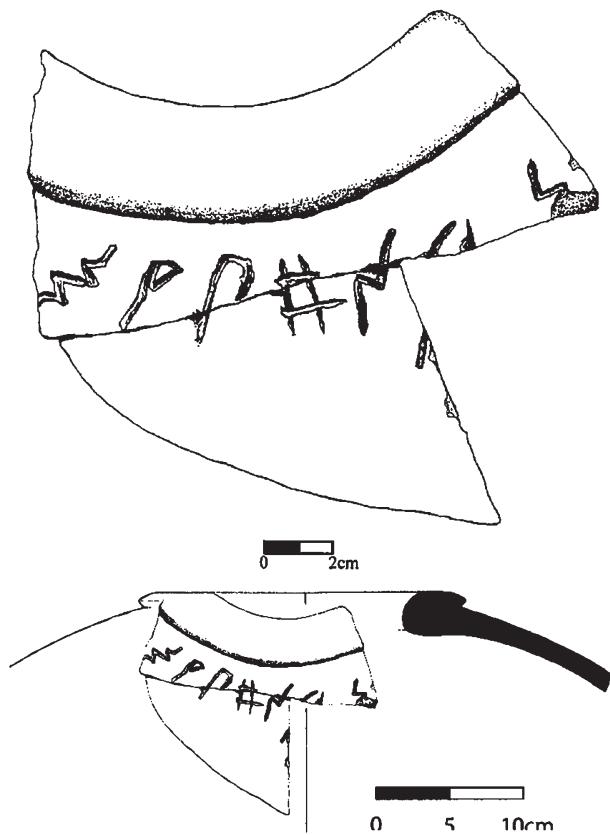


Fig. 11. Ophel pithos sherd  
(Mazar, Ben-Shlomo & Ahituv 2013, 41, 42 [E. Mazar])



Fig. 12. Sarepta sherd (Puech 1986, 173, no. 3)

Fig. 13. Inferred Fakhariya model (Abou Assaf, Bordreuil & Millard 1982, unnumbered page toward end of book)

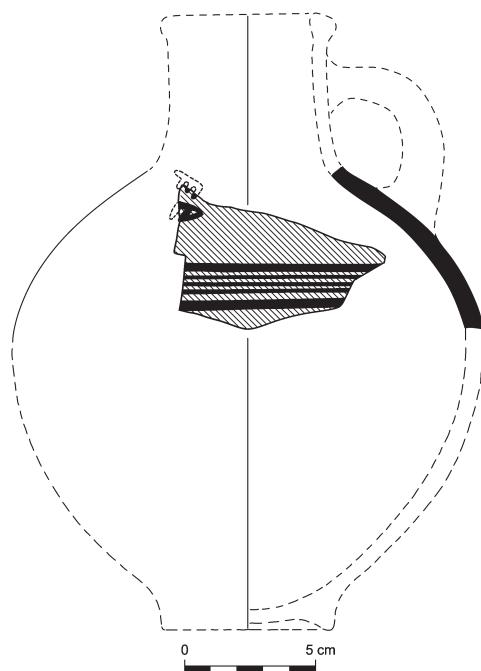


Fig. 14. Megiddo jug sherd (Sass & Finkelstein 2016, fig. 1c)

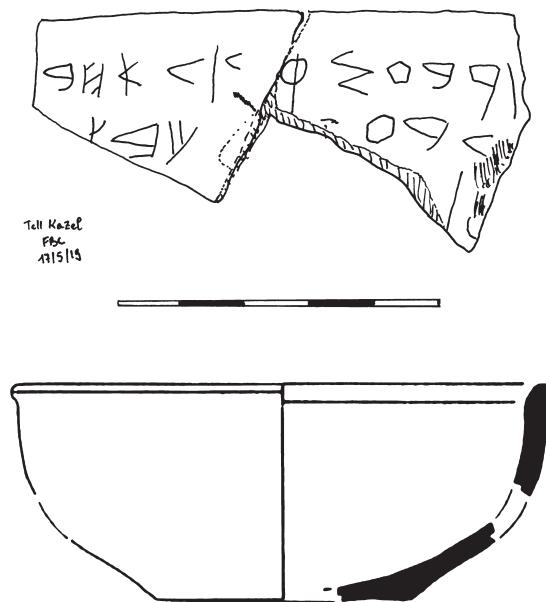


Fig. 15. Tell Kazel bowl (Gubel 2009, 459; Briquel Chatonnet & Gubel 2019, 133)



Fig. 16. Byblos terracotta cone 2927 (*Byblos I*, pl. 34)

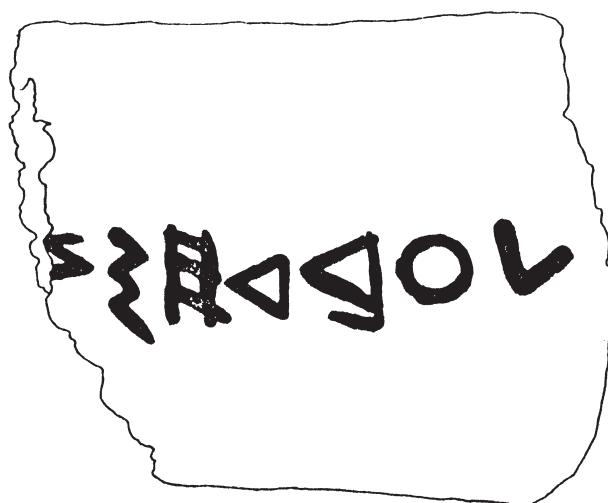


Fig. 17. Byblos terracotta cone A (Sass 1988, fig. 200)



Fig. 18. Byblos terracotta cone 11671 (*Byblos II*, 466)

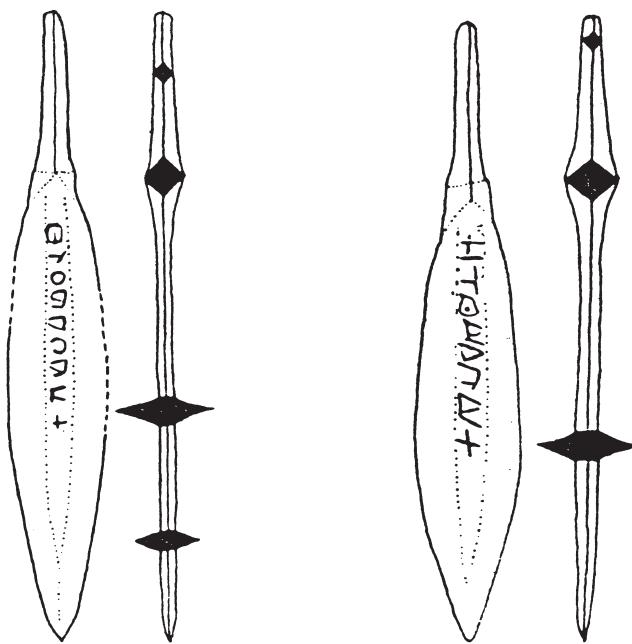


Fig. 19. El-Khadr arrowhead 1  
(Sass 1988, fig. 185)

Fig. 20. El-Khadr arrowhead 2  
(Sass 1988, fig. 186)

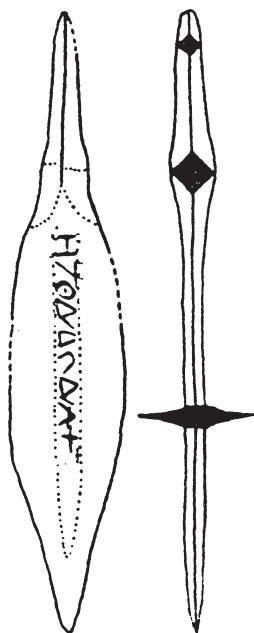


Fig. 21. El-Khadr arrowhead 3 (Sass 1988, fig. 187)

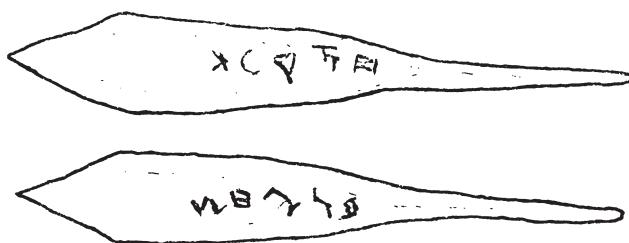


Fig. 22. Rapa arrowhead (Sass 1988, fig. 198)

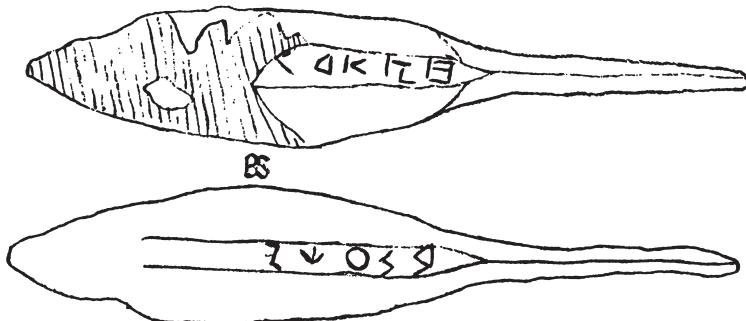


Fig. 23. Ruweiseh arrowhead (Sass 1988, fig. 208)

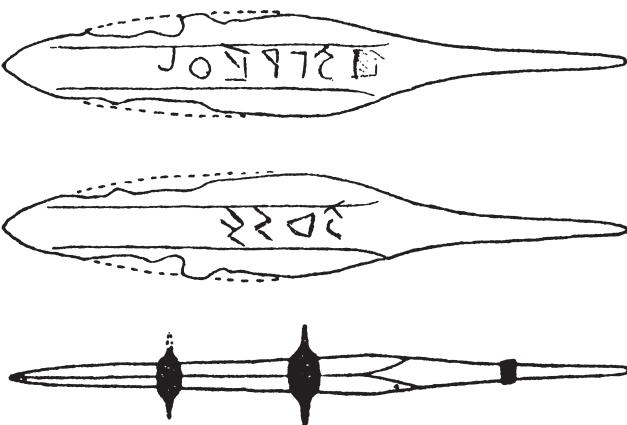


Fig. 24. Gerbaal arrowhead (Sass 1988, fig. 202)

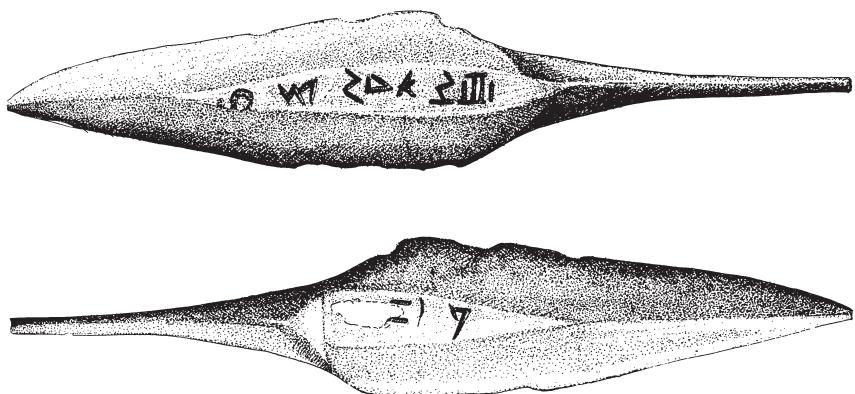


Fig. 25. Pères blancs arrowhead  
(Tarragon 1991, 245)

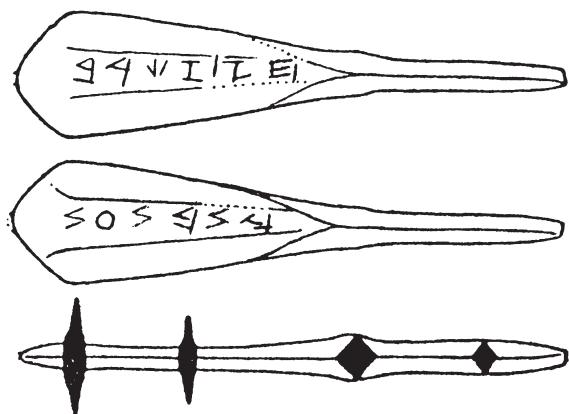


Fig. 26. Zakarbaal arrowhead  
(Sass 1988, fig. 210)

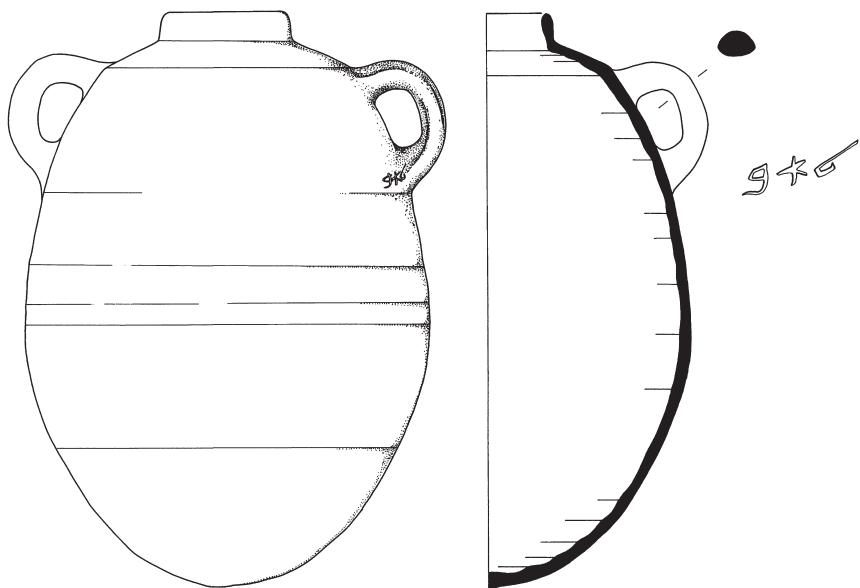


Fig. 27. Ḳafi jar 747028/1  
(Maeir & Eshel 2014, fig. 6 [A. Maeir])

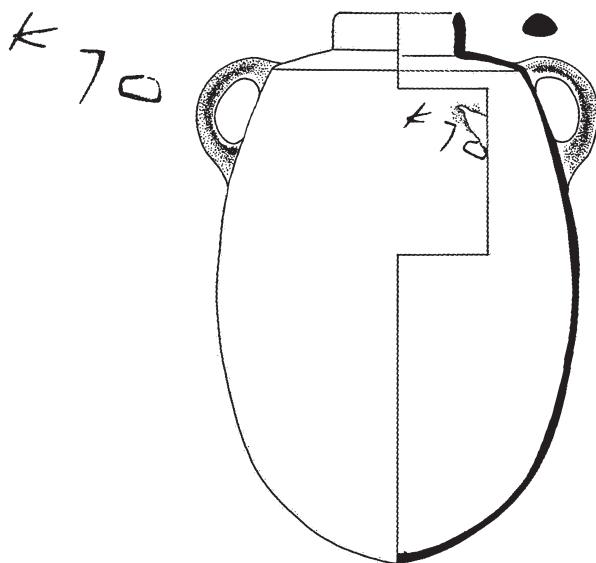


Fig. 28. Ḳafi jar 450313/1  
(Maeir & Eshel 2014, fig. 5 [A. Maeir])

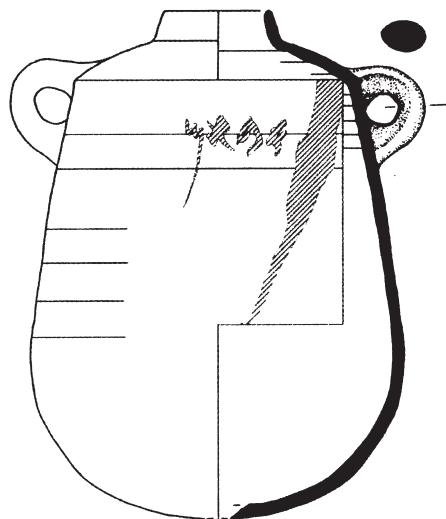


Fig. 29. Ḫafi jar 1491025 (Maeir & Eshel 2014, fig. 8 [A. Maeir])



Fig. 30. Ḫafi pithos handle 340165 (Maeir & Eshel 2014, fig. 7 [A. Maeir])

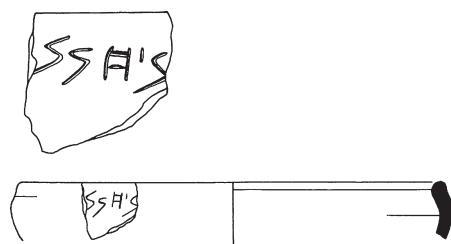


Fig. 31. Tel Batash sherd (Mazar & Panitz-Cohen 2001, pl. 3: 6  
[A. Mazar, Tel Batash Excavations, The Hebrew University of Jerusalem])

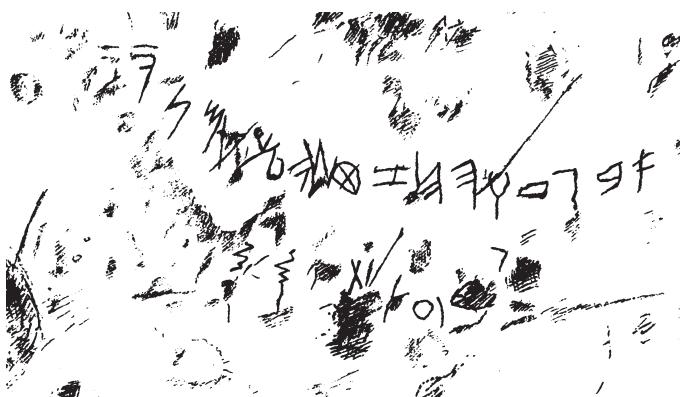


Fig. 32. Tel Zayit abecedary (Ahituv 2008, 18)

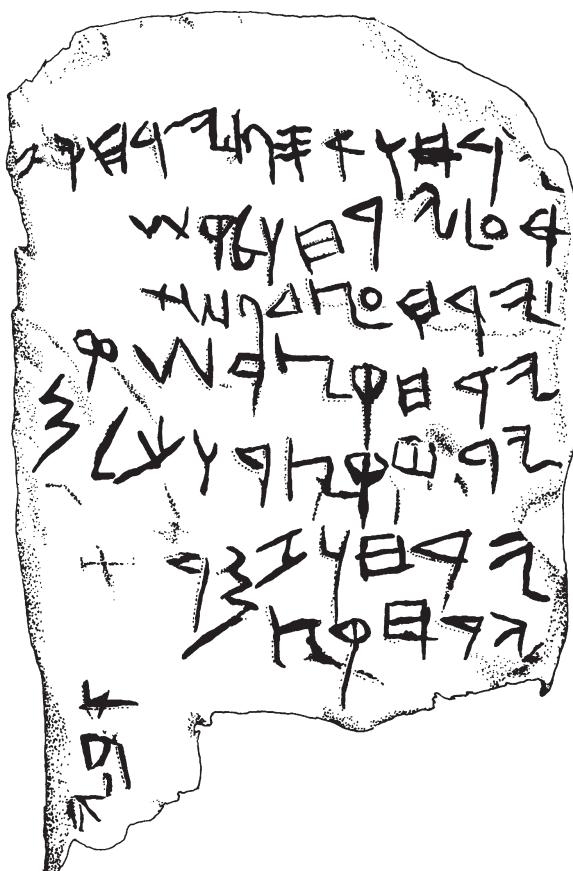


Fig. 33. Gezer calendar (Naveh 1982, 63)

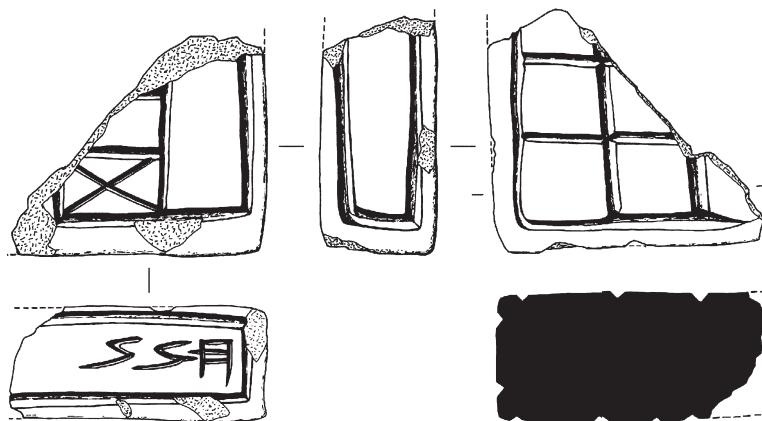


Fig. 34. Beth-shemesh game board (Sebbane 2016, 640 [S. Bunimovitz])

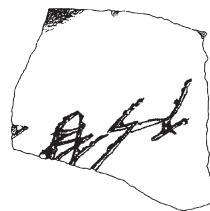


Fig. 35. Rehov sherd 4 (Mazar & Ahituv 2011, 302 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

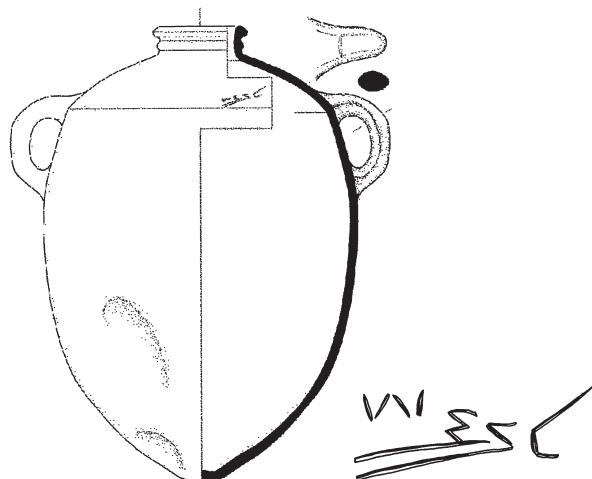


Fig. 36. Rehov jar 5 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 5 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

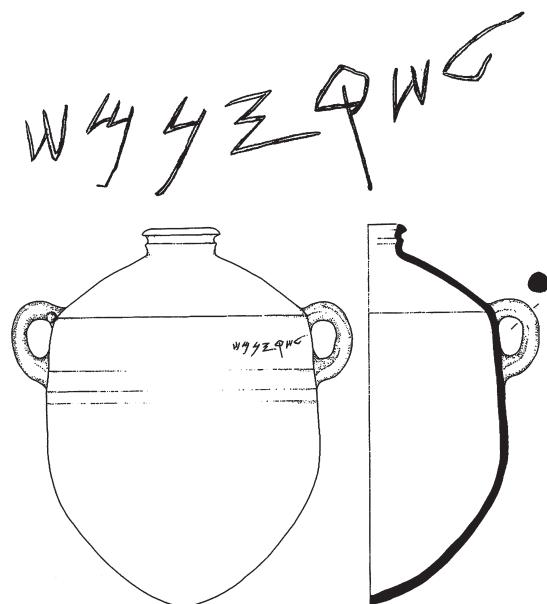


Fig. 37. Rehov jar 6 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 7 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

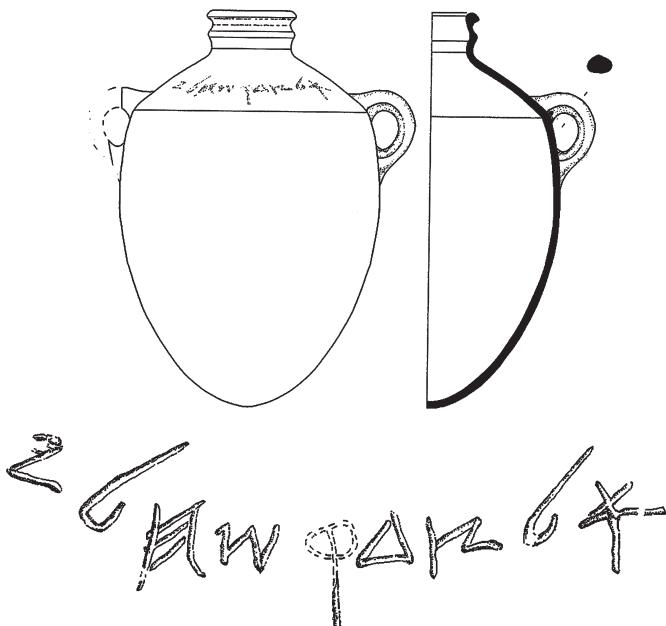


Fig. 38. Rehov jar 7 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 8 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

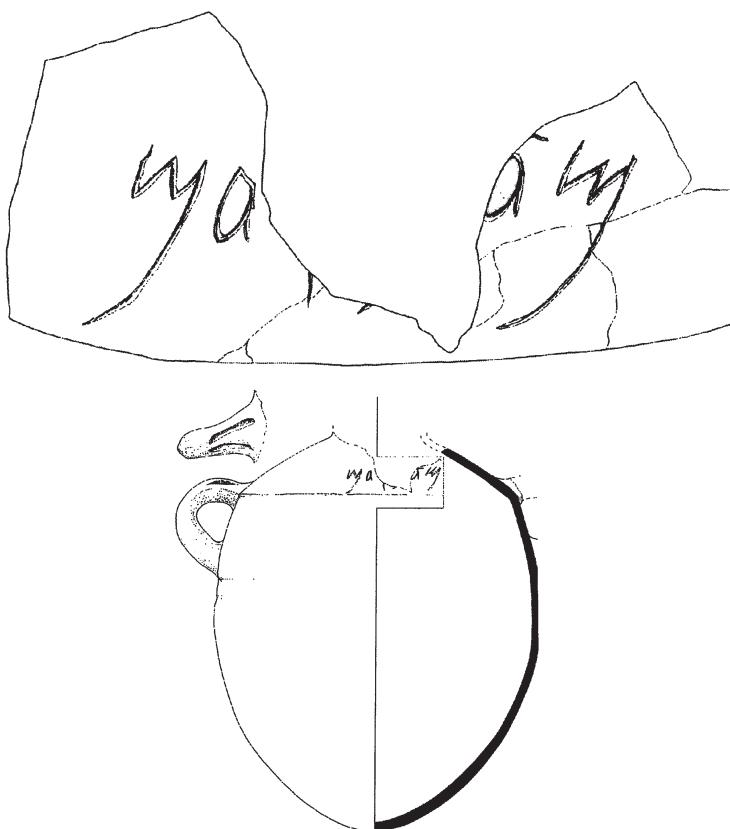


Fig. 39. Rehov jar 8 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 9 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])



Fig. 40. Rehov sherd 9 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 10 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

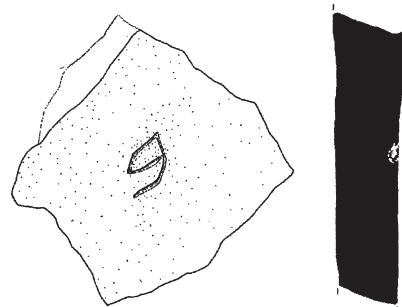


Fig. 41. Rehov sherd 10 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 11 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

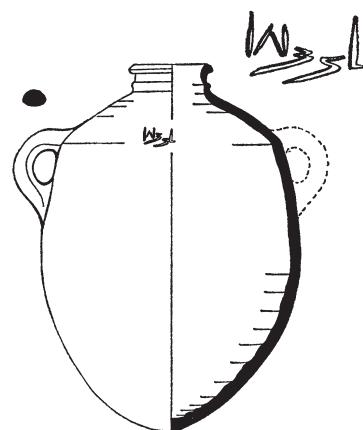


Fig. 42. Tel Amal jar (Levi & Edelstein 1972, 336)

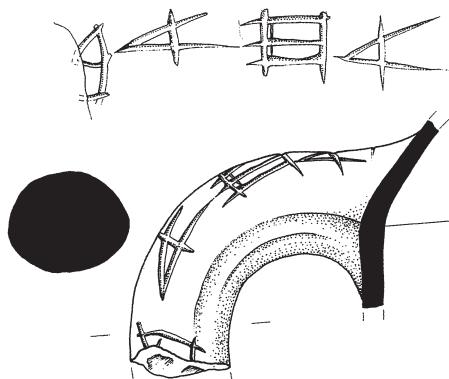


Fig. 43. Hammah handle (Mazar & Ahituv 2011, fig. 13 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

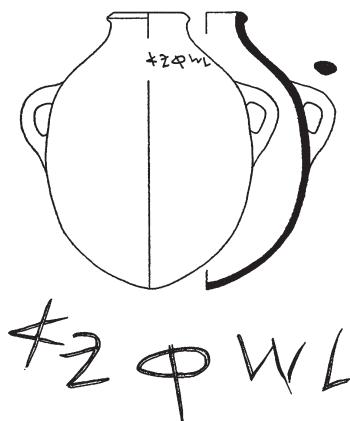


Fig. 44. En Gev jar (Mazar *et al.* 1964, fig. 8: 1 [jar]; Ahituv & Mazar 2014, fig. 12 [inscription, A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])



Fig. 45. Rosh Zayit sherd (tentative drawing by B. Sass from Israel Antiquities Authority photograph)

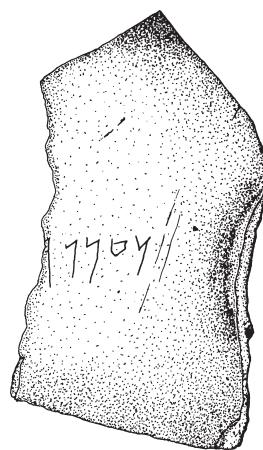


Fig. 46. Kinneret sherd (HAE 3, pl. 4: 5)

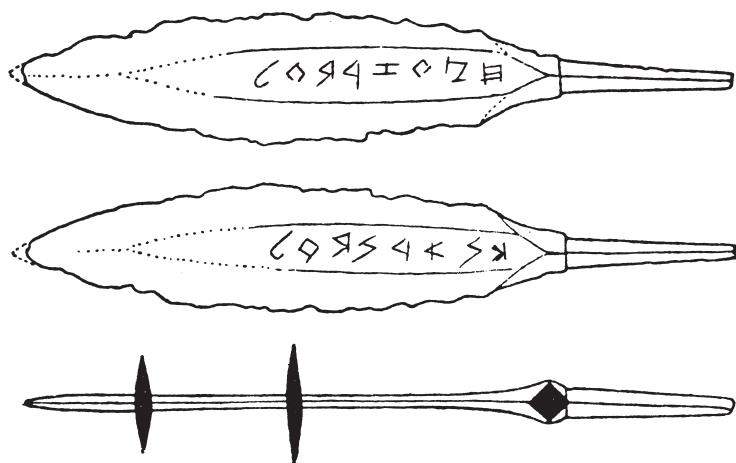


Fig. 47. Azarbaal arrowhead (Sass 1988, fig. 224)

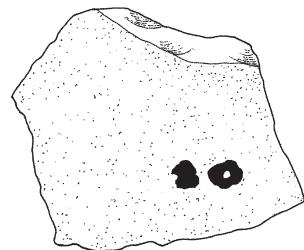


Fig. 48. Rehov sherd 1 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 1 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])

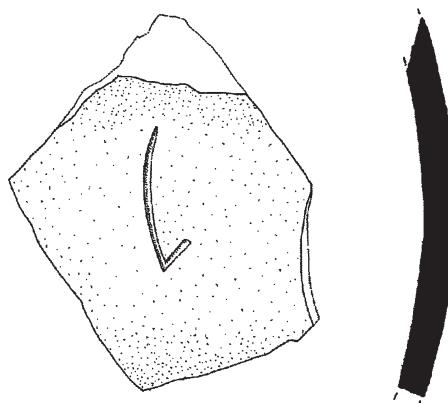


Fig. 49. Rehov sherd 3 (Ahituv & Mazar 2014, fig. 3 [A. Mazar, Tel Rehov Excavations, the Hebrew University of Jerusalem])



Fig. 50. Tel Jezreel sherd (Israel Antiquities Authority photograph)

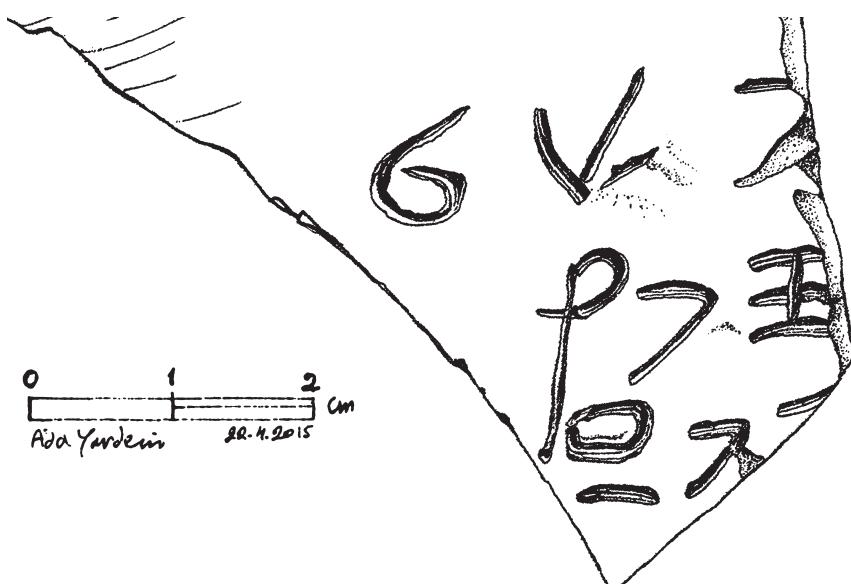
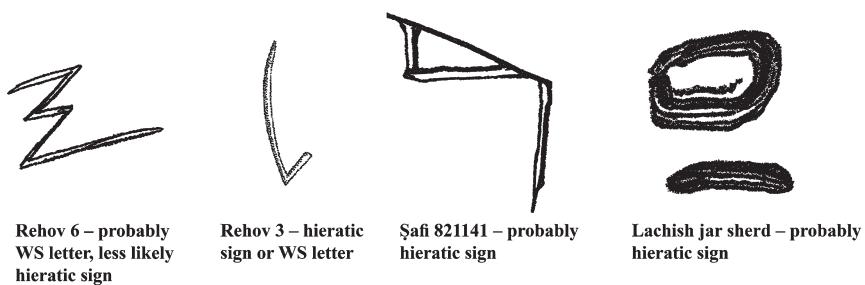


Fig. 51. Lachish jar sherd (Sass *et al.* 2015, 235)



Rehov 6 – probably  
WS letter, less likely  
hieratic sign

Rehov 3 – hieratic  
sign or WS letter

Safi 821141 – probably  
hieratic sign

Lachish jar sherd – probably  
hieratic sign

Fig. 52. Possible special hieratic signs, Late Bronze III to late Iron IIA  
(compiled from figs. 1, 37, 49 and 51)



## SCRIBE ROYAL ET PASSAGE DE L'ORAL À L'ÉCRIT : OUGARIT, DEIR ‘ALLA ET LE CYCLE D’ÉLISÉE

André LEMAIRE  
(EPHE, UMR 7192)

L’écriture est souvent opposée à l’oralité, la civilisation écrite à la civilisation orale, mais les dernières recherches sur la place et le rôle de l’écrit et de l’oralité dans les civilisations du Proche-Orient ancien ont, à juste titre, souligné que ces deux modes de transmission et ces deux cultures ne devaient surtout pas être opposés de façon simpliste. Le développement de l’emploi de l’écriture n’a pas supprimé l’importance de l’oralité, même s’il a pu éventuellement la transformer, comme l’a bien souligné, par exemple, David M. Carr (2005).

Par ailleurs, Michael Macdonald (2009 ; 2015) a bien montré récemment que, comme les tifinaghs des Touaregs, les dizaines de milliers d’inscriptions safaitiques du désert syro-jordanien n’avaient apparemment rien changé de la civilisation essentiellement orale des nomades et semi-nomades du désert de l’Arabie du Nord, au moins en partie parce que l’écriture y était regardée comme une sorte de jeu, de passe-temps, et n’avait apparemment pas été utilisée dans l’administration ni transmise dans des écoles. Ce cas quelque peu extrême révèle que la naissance et le développement d’une civilisation écrite, en particulier d’une littérature, ne sont pas d’abord, ou au moins pas uniquement, liés à la simplicité de l’apprentissage de l’écriture alphabétique, spécialement de l’écriture alphabétique ouest-sémitique en ce qui concerne le Levant.

Après avoir rappelé l’exemple de l’apparition d’une littérature ouest-sémitique à Ougarit, que l’on a parfois appelée littérature orale, je voudrais essayer de montrer comment la tradition biblique évoque apparemment la naissance du cycle d’Élisée à la cour du roi de Samarie et, enfin, que l’épigraphie ouest-sémitique contemporaine rend cette présentation très vraisemblable.

### 1. L’apparition d’une littérature ouest-sémitique à Ougarit

L’importance de la littérature ougaritique n’a pas besoin d’être soulignée ici, surtout dans le cadre d’un colloque du Collège de France, où a enseigné André Caquot de 1972 à 1994. Les mythes et légendes ougaritiques qu’il a traduits et publiés avec Maurice Sznycer (1974) restent une référence encore

aujourd’hui. Outre le « Cycle de Ba‘al »<sup>1</sup> (« Ba‘al et la mer », « Ba‘al et ‘Anat », « Le Palais de Ba‘al », « Ba‘al et la mort », « Ba‘al et la génisse » et « Ba‘al et les voraces ») et des poèmes tels que des « Fragments d’un poème de Ba‘al », « La naissance des dieux », « Les noces de la lune », le « Poème des Rephaïm », deux grandes légendes, malheureusement fragmentaires, la « Légende de Danel et d’Aqhat » et la « Légende de Keret/Kirta », ont révélé une littérature où le parallélisme, les répétitions et les formules stéréotypées évoquent directement l’art du conteur. Comme l’a souligné le *Manuel d’Ougaritique* de Pierre Bordreuil et Dennis Pardee (2004, 21-22), « Quelques textes mythologiques d’importance majeure portent la signature d’un scribe du nom d’Ilîmilkou (...). Comme d’autres scribes, il a transcrit des poèmes transmis par une tradition orale vraisemblablement multiséculaire ». De fait, les ougaritologues ont souvent employé l’appellation de « littérature orale » pour désigner ce corpus littéraire (Xella 1991 ; Wyatt 1998, 20) et cette « littérature orale » ougaritique a été récemment rapprochée du cycle biblique d’Abraham (Polak 2016).

La personnalité du scribe Ilîmilku et la raison de sa mise par écrit des mythes et légendes ougaritiques ont fait l’objet de diverses recherches depuis plus d’un demi-siècle (voir déjà Eissfeldt 1952) mais plus particulièrement ces dernières années, à la suite de la thèse de Anne-Sophie Dalix (1997a). Alors que Caquot et Sznycer pensaient encore que la mise par écrit de ces mythes et légendes datait « en gros, du XIV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. » (1974, 45), on la date plutôt aujourd’hui du XIII<sup>e</sup> siècle, c’est-à-dire presque de la fin du royaume d’Ougarit<sup>2</sup>. Les colophons préservés permettent d’identifier Ilîmilku comme « le fameux scribe qui a écrit ou copié la plupart des textes épiques et mythologiques » (Dalix 1996, 83) ; « Such a man will rather have been an editing author of religious traditions than a mere copyist » (Korpel 1998, 90) ; car il était « a very high priestly official in the court of one of the kings named Niqmadu » (Pardee 2003, 241), et on peut lui rattacher quelque dix-sept tablettes (Wyatt 2015, 399). De façon plus précise, Dennis Pardee propose de le voir aussi comme « an oral poet (...) listening to other oral poets until he was able to recite the poems on his own. Thus his writing master did not teach him these poems ; no one “taught” him these poems. He learned them by absorbing them in the company of senior poets » (Pardee 2012a, 47-48).

Sans entrer ici dans une analyse des différents textes littéraires et documents attribués à Ilîmilku ou dans lesquels Ilîmilku est mentionné, on peut noter qu’il apparaît dans une lettre (RS 94.2406) comme scribe personnel de la reine (Bordreuil, Hawley & Pardee 2012 ; Wyatt 2015, 424-425).

<sup>1</sup> L’ordre du cycle de Baal a été spécialement étudié par Pardee 2009 ; 2012a, 61-72.

<sup>2</sup> Dalix 1997a ; Bordreuil, Hawley & Pardee 1997 ; Dalix 1998 ; Pardee 2003, 241 n. 3.

D'ailleurs, le colophon le plus développé parmi les cinq parvenus jusqu'à nous, celui du cycle de Ba'al et 'Anat (RS 2.(009)+5.155 / KTU/CAT 1.6.V : lignes 53-57), permet de se faire déjà une idée de l'importance de ce scribe d'après sa titulature :

*SPR.'LMLK.ŠBNY LMD.ATN.PRLN.RB KHNM RB NQDM T'Y.NQMD.MLK.  
UGRT ADN.YRGB.B'L.TRMN.*

Même si le texte de ce colophon pose quelques problèmes de terminologie et un problème syntaxique pouvant conduire à au moins trois interprétations différentes (Pardee 2003, 273 ; Smith & Pitard 2009, 724-730 ; Wyatt 2015)<sup>3</sup>, on peut proposer de le traduire ainsi :

Scribe / a écrit / document d'Ilîmilku de Shubanu, disciple d'Attenu (le) devin (*purulini*)<sup>4</sup>, chef des prêtres, chef des bergers/éleveurs, ministre (cultuel)<sup>5</sup> de Niqmaddu<sup>6</sup>, roi d'Ougarit, seigneur de Yargubu, maître de Tarrumanu.

Même si on discute des fonctions précises d'Ilîmilku telles qu'elles sont indiquées dans sa titulature, il est clair que c'était un scribe royal au service du roi (Pardee 2012a, 44-45) et de la reine : ses tablettes ont toutes été trouvées sur l'acropole (Bordreuil, Hawley & Pardee 2010, 1635 n. 23) et son œuvre de rédaction de textes littéraires n'est probablement pas une simple démarche privée mais s'inscrivait vraisemblablement dans le cadre d'une certaine politique culturelle royale.

Ilîmilku lui-même n'est probablement pas le créateur de l'écriture alphabétique ougaritique. On pense aujourd'hui que ce mérite pourrait revenir au scribe Tab'ilu auquel on pourrait aussi attribuer quelques fragments mythologiques : au moins KTU 1.7 (= CTA 7 ; RS 5.180) ; KTU/CAT 1.9 (= CTA 9 ; RS 5.229) ; KTU 1.24 (= CTA 24 ; RS 5.194 : « Les noces de la lune ») ; KTU/CAT 1.25 (= CTA 25 ; RS 5.259) ; KTU 1.92 (= PRU 5:1 ; RS 19.039) ; RIH 98/2<sup>7</sup>. Cependant, dans RS 92.2016 (Caquot & Dalix 2001), Ilîmilku revendique assez clairement la paternité du texte écrit : si sa formation scribale est due à Attenu, il est bien l'auteur

<sup>3</sup> Nous préférons la première interprétation de Wyatt (2015, 405-406), avec « devin » rattaché à « Atténou », à la troisième qu'il préfère. En effet, le titre « disciple d'Attenu (le) devin » semble correspondre ici à l'indication d'une sorte de diplôme de bonne formation scribale, un peu comme en France, on indiquerait « École Normale Supérieure / ENS » ou « Docteur » en Allemagne. De plus, on peut voir naturellement dans *T'Y* une abréviation de *T'Y HMLK* et non un titre différent.

<sup>4</sup> Cf. Pardee 2015.

<sup>5</sup> Cf. del Olmo Lete 1988.

<sup>6</sup> Il s'agit apparemment de Niqmaddu IV qui a régné vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle av. n. è., vers 1225/20-1215/10.

<sup>7</sup> Voir D. Pardee 2007, 27-29 ; 2008 ; 2010a ; 2010b ; 2012b ; 2012c ; Hawley, Pardee & Sauvage 2013 ; cf. aussi Bordreuil, Hawley & Pardee 2010, 1628-1635 ; Hawley, Pardee & Roche-Hawley 2013 ; Bordreuil 2014, 341-343 ; Hawley, Pardee & Roche-Hawley 2015, 161-164 ; 2015b, 254-258.

des récits qu'il a mis par écrit (Pardee 2014, 42) : « en mettant par écrit ces récits jusque-là oraux, *Il̸imilku* le poète leur a donné une forme concrète qu'ils n'avaient pas auparavant » (Pardee 2014, 43). Est-ce à dire que, pour autant, *Il̸imilku* ait fait abstraction de sa fonction de scribe royal lorsqu'il a mis ces récits par écrit ?

En fait, à la suite des premiers essais de mise par écrit de textes mythologiques de son devancier *Tab’ilu*, une analyse des textes littéraires rédigés et écrits par *Il̸imilku* révèle que ceux-ci sont centrés sur la mise en valeur de la personne du roi et que ce sont des écrits de propagande de l'idéologie royale<sup>8</sup>, comme l'a bien montré par exemple Nicolas Wyatt (1997 ; 2002 ; 2015, 423). De son côté, Gregorio del Olmo Lete (2012, 248) conclut ainsi son étude sur la littérature et le pouvoir royal à Ougarit : « l'ensemble de la littérature ougaritique s'est développée, en grande partie comme véhicule de l'exaltation du roi et de la dynastie, ainsi que de l'affirmation de son pouvoir absolu ». Avec Robert Hawley, les ougaritologues pensent généralement aujourd'hui que les textes ougaritiques représentent « state-sponsored attempts to create and transmit a distinctively local, written “cultural repertoire” » (2015, 67 ; cf. déjà Xella 1991).

De façon concrète, le rôle de propagande royale de ces textes littéraires ougaritiques explique qu'ils aient apparemment été enseignés et transmis dans le cadre du *curriculum* de la formation des scribes de l'administration royale. Comme l'a bien montré Hawley (2008, 61, 66), l'étude de ces textes littéraires (spécialement du cycle de Ba‘al, de Keret/Kirta et d'Aqhat) faisait partie de la cinquième et dernière étape du *curriculum* des écoles alphabétiques à Ougarit. En relation avec une autre famille scribale, Carole Roche-Hawley a même pu proposer d'identifier la « maison aux textes littéraires » ou « maison aux tablettes » comme « a ‘school’ where the scribal arts were taught. This training was double : in Mesopotamian writing, language and literature on one hand, and in alphabetic, local script on the other » (Roche-Hawley 2013, 427 ; voir aussi Hawley, Pardee & Roche-Hawley 2015b, 241-260). Le caractère bilingue de la formation des scribes de l'administration royale correspond d'ailleurs au bilinguisme de *Tab’ilu* et *Il̸imilku* eux-mêmes, le bilinguisme d'*Il̸imilku* ayant été déjà particulièrement souligné par Dalix (1996).

Grâce au fait que l'écriture alphabétique cunéiforme sur tablettes d'argile s'est assez bien conservée, notre connaissance actuelle de l'apparition d'une première littérature alphabétique ouest-sémitique peut nous aider à mieux comprendre certains aspects de la littérature hébraïque d'époque royale.

<sup>8</sup> Pardee 2012a, 72 n. 64 : « *Il̸imilku*'s poetic works reflect with a high degree of accuracy the royal ideology of the political system of which he was a willing participant ».

## 2. La première rédaction du cycle d'Élisée

Depuis longtemps, les exégètes ont souligné que les histoires concernant Élie et Élisée occupent une place importante dans les livres des Rois, plus spécialement dans les 19 chapitres qui vont de 1 R 17,1 à 2 R 13,25. On y raconte un certain nombre d'histoires dont les héros sont ces deux prophètes du IX<sup>e</sup> siècle av. n. è. se rattachant au royaume d'Israël. Même si les deux cycles ont probablement été unifiés ultérieurement avant d'être insérés dans les livres des Rois, les exégètes ont aussi souligné le caractère particulier des histoires concernant chacun des deux prophètes. Dans le temps qui nous est imparti, nous allons nous concentrer sur le cycle d'Élisée et essayer de préciser la raison et les circonstances de sa mise par écrit.

Sans exclure la possibilité de certaines transformations ultérieures, avec la majorité des exégètes, on peut apparemment rattacher à ce cycle d'Élisée les histoires racontées en 1 R 19,19-21<sup>9</sup> ; 20 ; 2 R 2 ; 3,4-8,15, puis peut-être 2 R 9,1-13 et sûrement 13,14-21. Cela signifie que ce « cycle » nous raconte des histoires concernant l'activité prophétique d'Élisée depuis ses débuts en tant que serviteur d'Élie jusqu'à sa mort avec le roi d'Israël à son chevet et son enterrement accompagné d'un miracle. Cependant rien n'assure que ces récits, aujourd'hui quelque peu dispersés au milieu de notices historiographiques, sont présentés dans leur ordre chronologique primitif. Par exemple, comme nous allons le souligner dans un instant, le récit de 2 R 8,3-6 suppose implicitement qu'Élisée soit déjà mort alors que sa mort et son enterrement ne nous sont racontés qu'au chapitre 13.

On a souvent souligné d'une part le caractère populaire de la plupart de ces histoires probablement transmises d'abord oralement, et d'autre part leur mise en valeur du rôle politique d'Élisée et d'une certaine relation d'Élisée avec un ou plusieurs rois d'Israël. Comment expliquer ce double aspect ? Comment expliquer la mise par écrit d'histoires au caractère oral si marqué ?

La réponse à ces deux questions s'éclaire à la lumière du texte de 2 R 8,1-6 :

<sup>1</sup> Et Elisée parla à la femme dont il avait fait revivre le fils : « Lève-toi et va-t-en, toi et ta maison, et séjourne où tu pourras car Yahwéh a proclamé la famine ; bien plus, elle vient vers le pays pour sept ans ». <sup>2</sup> Et la femme se leva et elle agit selon la parole de l'homme de Dieu, et elle s'en alla, elle et sa maison, et elle séjourna sept ans au pays des Philistins.

<sup>3</sup> Au bout de sept ans, la femme revint du pays des Philistins et elle sortit pour faire appel au roi au sujet de sa maison et de son champ.

<sup>4</sup> Et le roi parlait à Guéhazi, serviteur de l'homme de Dieu, et lui disait : « Raconte-moi tous les hauts faits qu'a faits Élisée », <sup>5</sup> Et celui-ci racontait au roi qu'il avait fait revivre le mort et voici que la femme dont il avait fait revivre le fils faisait appel au roi au sujet de sa maison et de son champ. Et Guéhazi dit : « Monseigneur le roi : c'est la femme et c'est son fils qu'a fait revivre

<sup>9</sup> Cf. déjà Alt 1912.

Élisée ! »<sup>6</sup> Et le roi interrogea la femme et elle lui *raconta*. Et le roi lui affecta un haut fonctionnaire en (lui) disant : « Fais restituer tout ce qui lui appartient et toutes les productions du champ depuis le jour où elle a quitté le pays jusqu'à maintenant ».

Les premiers versets de ce passage se situent dans la continuité de l'histoire d'Élisée et de la Shunamite racontée en 2 R 4,8-37. La plupart des commentateurs interprètent les versets 4-6 comme se situant apparemment après la mort d'Élisée avec éventuellement pour but de confirmer l'authenticité du fait qu'Élisée a bien fait revivre le fils de la Shunamite<sup>10</sup>. Cela est possible, mais on note que le texte ne met pas l'accent sur le fils mais plutôt sur la femme, Guéhazi et le roi. De fait, les trois premiers versets semblent former une sorte d'introduction à la scène présentée dans les trois versets suivants où le verbe au pi'el *sapper*, « raconter », est utilisé trois fois, une fois dans chaque verset. C'est dire que les versets 4 à 6 mettent en scène la constitution ou l'existence d'une tradition orale concernant les hauts faits d'Elisée en tant qu'« homme de dieu ». Plus précisément comme l'a souligné John Gray pour le verset 4 : « This verse significantly indicates an awakening of interest in the great deeds of Elisha, already the subject of oral tradition, one of the sources of which was Gehazi, the personal attendant of Elisha » (Gray 1970, 527).

« Guéhazi, serviteur (*na'ar*) de l'homme de Dieu » (8,4) paraît avoir joué un rôle important dans le récit des histoires concernant Élisée. Il est explicitement mentionné un certain nombre de fois (2 R 4,12.14.25.27.29.31.36 ; 5,20.21.25) et, comme ici, il est plusieurs fois qualifié de « serviteur », *na'ar*, d'ailleurs un peu comme Élisée est présenté comme ayant été un certain temps serviteur d'Élie (1 R 19,21 ; 2 R 3,11). Dans d'autres récits, il est question d'un serviteur anonyme (2 R 4,38 ; 6,15.17 ; 9,4) qui, sauf en 9,4, pourrait bien avoir été aussi Guéhazi, d'autant que ces histoires pourraient aussi se situer explicitement (2 R 6,15.17) ou implicitement (mention de la « famine » en 2 R 4,38) dans le contexte de ce qu'il est convenu d'appeler les guerres araméennes. Il n'est donc pas étonnant que ce soit à Guéhazi que le roi demande de raconter les hauts faits de cet « homme de dieu » qu'était Élisée. Cependant ce texte semble indiquer qu'il n'a pas été la seule source de la constitution de cette tradition orale, puisqu'il mentionne que la femme, elle aussi, « a raconté ».

Ce qui est clair c'est que, ici, nous sommes face à une tradition orale. Guéhazi, dont on peut d'ailleurs se demander s'il savait lire et écrire<sup>11</sup>, ne lit pas un texte : il « raconte ». Il n'est fait explicitement aucune référence à une mise par écrit. Cependant cette histoire nous est parvenue par écrit.

<sup>10</sup> Cf. par exemple Parker 1977, 19.

<sup>11</sup> A. Rofe (1988, 120) note que Guéhazi était probablement « of poor extraction ».

La mise par écrit de cette tradition orale s'éclaire à la lumière de la date et du lieu de la scène évoquée en 2 Rois 8,4-6. Elle se situe apparemment après la mort d'Élisée, mais assez peu de temps après. La famine annoncée par Élisée était apparemment liée aux guerres araméennes et celles-ci viennent de se terminer, ce qui explique que la femme revienne. La scène se déroule donc après les victoires du roi d'Israël Joas sur le roi araméen Bar-Hadad et la paix conclue à la suite de ces victoires (cf. surtout 1 R 20,34 où Akhab doit être remplacé par Joas ; 2 R 13,25 ; Lemaire 1993, 148\*-157\*). Ces victoires avaient été annoncées au roi Joas par le prophète Élisée lui-même sur son lit de mort (2 R 13,14-19). Sans entrer dans le détail de la discussion sur la chronologie du règne de Yoash/Joas d'Israël (*ca* 805/803-790), on retiendra que la scène se situe vers le début de son règne, aux environs de l'an 800 avant notre ère.

Le lieu de la scène n'est pas explicité mais le roi en est le personnage principal<sup>12</sup> : il est mentionné six fois en trois versets :

- <sup>4</sup> Et le *roi* parlait à Guéhazi, serviteur de l'homme de Dieu, et lui disait : « Raconte-moi tous les hauts faits qu'a faits Élisée ».
- <sup>5</sup> Et celui-ci racontait au *roi* qu'il avait fait revivre le mort et voici que la femme dont il avait fait revivre le fils faisait appel au *roi* au sujet de sa maison et de son champ. Et Guéhazi dit : « Monseigneur le *roi* : c'est la femme et c'est son fils qu'a fait revivre Élisée ! »
- <sup>6</sup> Et le *roi* interrogea la femme et elle lui raconta. Et le *roi* lui affecta un haut fonctionnaire en (lui) disant : « Fais restituer tout ce qui lui appartient et toutes les productions du champ depuis le jour où elle a quitté le pays jusqu'à maintenant ».

C'est le roi qui fait raconter à Guéhazi les histoires concernant Élisée, c'est à lui que Guéhazi les raconte, c'est lui que vient voir la femme, c'est à lui que Guéhazi s'adresse en identifiant la femme, c'est lui qui interroge cette dernière et, enfin, c'est lui qui fait rendre justice à cette femme en donnant un ordre à un de ses hauts fonctionnaires (*sârîs*). C'est dire que, comme dans beaucoup de récits du cycle d'Élisée (Lehnart 2003, 362), la scène se passe apparemment à la cour du roi Yoash/Joas à Samarie et manifeste clairement l'attachement de ce roi au prophète Élisée qu'il qualifie de « Mon Père ! Mon Père ! Chars et cavalerie d'Israël » en 2 R 13,14. L'appellation « Mon Père ! » pourrait même laisser entendre qu'Élisée avait été, en quelque sorte, le précepteur de Yoash/Joas (Lemaire 1990, 251-252) tandis que celle de « chars et cavalerie d'Israël » semble lui reconnaître le statut d'une sorte de héros national alors que le pays est soumis aux Araméens.

Le fait que cette tradition orale soit attestée à la cour du roi de Samarie, plus précisément racontée explicitement à la demande du roi Yoash/Joas,

<sup>12</sup> Cf. déjà Baltzer 1975, 104 : « 2 Kön. 8,1-6. In ihrem Kern ist es ein Königsgeschichte ».

suggère naturellement que c'est là, à la cour royale, éventuellement par un de ses hauts fonctionnaires, par un scribe royal, que cette tradition orale a été mise par écrit. Comme le soulignent Mordechai Cogan et Hayim Tadmor (1988, 88), « these few verses offer an unencumbered view of the creative process behind the Elisha cycle. His “great deeds” were retold (v. 4) not only among the Sons of the Prophets (...) but also at the court of Samaria (...). It was in these settings that the Elisha tradition was first shaped and transmitted ». Tout comme le roi a demandé à un de ses hauts fonctionnaires de faire restituer les biens de la Shunamite, il a très bien pu demander à un de ses hauts fonctionnaires, à un de ses scribes royaux, de mettre par écrit la tradition orale concernant Élisée et racontée par Guéhazi. 2 R 8,4-6 constitue visiblement une sorte d'épilogue des histoires centrées sur Élisée, suggérant le milieu dans lequel est né le premier cycle des « hauts faits » d'Élisée, « l'homme de dieu » (Lemaire 1990 ; Halpern & Lemaire 2010, 145). Comme la plupart des exégètes le reconnaissent d'ailleurs aujourd'hui, l'appellation « homme de dieu » est caractéristique du cycle d'Élisée et ne sera que secondeairement appliquée à Élie (1 R 17,18.24 ; 2 R 1,9-13)<sup>13</sup>.

Cette interprétation explique non seulement le rôle important joué par Guéhazi dans le cycle d'Élisée, mais aussi la mise en valeur des relations d'Élisée avec le roi d'Israël qu'un scribe royal se devait de souligner. Cependant une telle mise par écrit par un scribe royal vers 800 av. n. è. est-elle vraisemblable étant donné ce que nous connaissons des écrits de cette époque ?

### **3. La première mise par écrit du cycle d'Élisée à la lumière de l'épigraphie ouest-sémítique contemporaine**

Comme nous l'avons rappelé plus haut, cette mise par écrit du cycle d'Élisée à la cour du roi Joas ne serait pas la première mise par écrit de textes littéraires alphabétiques par un scribe royal puisqu'elle serait précédée au moins, plus de quatre siècles auparavant, par les textes littéraires alphabétiques rédigés par le scribe Ilîmilkû au service du roi Niqmaddû à Ougarit.

Analysons brièvement l'éclairage que peuvent apporter les inscriptions hébraïques, phéniciennes, moabites et araméennes contemporaines.

1) En épigraphie hébraïque, même s'il y a encore des discussions sur l'identification et la datation précise des petites inscriptions hébraïques des X<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles av. n. è.<sup>14</sup>, les épigraphistes reconnaissent généralement que

<sup>13</sup> Cf., par exemple, Rofé 1988, 133 ; Lemaire 1990, 253 ; Lehnart 2003, 361.

<sup>14</sup> Finkelstein & Sass 2013 ; Hamilton 2015 ; Lemaire 2015 ; Sass & Finkelstein 2016 ; Millard 2016, 274-277 ; voir aussi la contribution d'Israël Finkelstein et Benjamin Sass dans le présent volume.

l'usage de l'écriture hébraïque a connu un important développement à partir de vers 800 av. n. è. On s'accorde aussi généralement à dater de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle les premiers sceaux hébreux inscrits, tel le fameux sceau de Megiddo d'un ministre de Jéroboam II, et surtout de nombreux ostraca, en particulier les ostraca mis au jour lors des fouilles américaines de Samarie de 1909, que l'on date des règnes de Joas et de Jéroboam II<sup>15</sup>.

La publication récente des inscriptions de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle mises au jour à Kuntillet-'Ajrud dans le désert oriental du Sinaï (Ahituv, Eshel & Meshel 2012) permet d'identifier non seulement des exercices de formation scribale de base mais aussi probablement des restes, malheureusement en très mauvais état, de textes apparemment littéraires écrits en hébreu sur la paroi chaulée d'un mur (Ahituv, Eshel & Meshel 2012, 120-121 ; Lemaire 2013, 85-87), ainsi qu'une sorte de dicton ou proverbe écrit à l'encre rouge sur le pithos B (inscription 3.9, lignes 2-3 : Ahituv, Eshel & Meshel 2012, 98, 134).

Les affirmations d'Aaron Demsky, « As evidenced by the epigraphic data, from the eighth century BCE Israel became a literate society, where laymen, like artisans and even farmers and vintners, were writing » (Demsky 2015, 24-25) ou « there was widespread literacy in ancient Israel certainly from the 8th century BCE » (Demsky 2014, 90), sont sans doute quelque peu schématiques et pourraient être plus nuancées, car tout n'a pas changé du jour au lendemain. Cependant, elles essaient d'exprimer que, vers 800, une étape importante dans la diffusion de l'écriture a été franchie dans l'ancien Israël.

2) En épigraphie phénicienne, le même site de Kuntillet 'Ajrud a produit des inscriptions phéniciennes écrites aussi sur la paroi chaulée d'un mur. L'*editio princeps* a proposé d'y voir l'œuvre d'un ou de plusieurs scribes judéens (Ahituv, Eshel & Meshel 2012, 105-117, 122-128, 134-135), mais il nous semble que cette hypothèse est assez invraisemblable et qu'il s'agit plutôt d'inscriptions écrites par des scripteurs phéniciens (Lemaire 2013, 94-99 ; 2016, 204-205). Même si ces textes sont malheureusement fragmentaires et très abîmés, il est assez clair qu'il s'agit de textes littéraires où l'on retrouve, en particulier pour l'inscription 4.1.1, un bel exemple de parallélisme. De plus, il est assez clair que les textes sur pithos et sur plâtre de Kuntillet 'Ajrud se situent dans le contexte d'un apprentissage scribal (Lemaire 1981, 25-32 ; Ahituv, Eshel & Meshel 2012, 134 ; Lemaire 2016, 202-203 ; Schniedewind 2014).

3) L'apport de l'épigraphie moabite paraît de prime abord beaucoup plus limité puisque, au moins jusqu'à maintenant, elle ne comporte aucune inscription à l'encre des IX<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles. Cependant, la stèle de Mésha, actuellement au musée du Louvre, jette quelque lumière indirecte sur le cycle

<sup>15</sup> Lemaire 1977, 79-81 ; Ahituv 2008, 259 ; Richelle 2010, 206 ; Rollston 2010, 67.

d'Élisée : d'une part, elle donne un bon exemple à peu près contemporain<sup>16</sup> de l'utilisation de l'écriture pour la propagande royale, rejoignant en cela l'inscription phénicienne de Kulamuwa roi de Sam'al dans le nord du Levant. D'autre part, elle évoque l'histoire des difficiles relations entre Moab et Israël durant le règne de Mésha : au début de son règne, à l'époque de la dynastie d'Omri (lignes 5-6), le roi d'Israël a dominé Moab et cherché à maintenir cette domination tandis que, à la fin de son règne, Mésha peut déclarer qu'« Israël a été anéanti à jamais » (*YŠR'L. 'BD. 'BD. 'LM*, ligne 7). Cette évolution de la situation politique concernant Israël et Moab correspond assez bien au contraste entre le début et la fin du cycle d'Élisée. La première intervention prophétique d'Élisée est présentée dans le contexte de la tentative par le roi d'Israël Yoram de mater la révolte de Mésha (2 R 3,10-20), tandis que, à la mort d'Élisée, des bandes moabites parcourrent Israël et perturbent son enterrement (2 R 13,20-21).

4) L'épigraphie araméenne à peu près contemporaine nous semble jeter encore plus de lumière sur le cycle d'Élisée et sur sa mise par écrit.

Tout d'abord, les deux rois araméens mentionnés dans le cycle d'Élisée sont maintenant bien attestés en épigraphie araméenne. C'est le cas du roi Benhadad/Bar-Hadad mentionné dans la stèle de Zakkur, roi de Hamat et Lu'ash vers le début du VIII<sup>e</sup> siècle. Comme la stèle de Mésha, elle est conservée au musée du Louvre et on note qu'elle comporte la mention de « voyants et porte-parole » (Lemaire 2001). Le roi, « Bar-Hadad fils de Hazaël », y est présenté comme « roi d'Aram » à la tête d'une coalition de seize rois du Levant (Lemaire 1993, 150\*-153\*), tandis que son père, Hazaël, est aussi attesté sur plusieurs petites inscriptions araméennes (Lemaire 1991, 91-92 ; Amadasi Guzzo 2009 ; 2014, 54-55) et, surtout, est très probablement l'auteur des fragments de la stèle araméenne de Tel Dan évoquant la mort du roi d'Israël Yoram et celle de son neveu, le roi de Juda Akhazyahu (cf. 2 R 9,14-28).

L'épigraphie araméenne du VIII<sup>e</sup> siècle illustre aussi l'importance du ou des scribes royaux qui peuvent être représentés face au roi assis sur son trône comme dans la stèle bien connue de Bar-Rakib, roi de Sam'al, actuellement au Musée de Berlin. Le sceau araméen WSS 754 inscrit *LHW DW SPR'*, « À Hodu le scribe », à dater du VIII<sup>e</sup> plutôt que du VII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>, pourrait représenter une scène similaire où la personne assise est plutôt un roi qu'une divinité.

Enfin et surtout, les inscriptions sur la paroi chaulée d'un mur de Deir 'Alla, un peu mieux conservées que celles contemporaines de Kuntillet

<sup>16</sup> La stèle de Mésha date probablement des environs de 810 av. n. è. ; cf. Lemaire 1987, 210-214.

<sup>17</sup> Pace, notamment, Avigad & Sass 1997, no. 754.

‘Ajrud, nous révèlent assez clairement des extraits d'une littérature araméenne ayant cours dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Découverts en 1967, ces fragments inscrits ont été publiés neuf ans plus tard par Jean Hoftijzer et Gerrit van der Kooij (1976). Ils ont révélé un texte littéraire mentionnant le voyant « Bala'am fils de Beor » dans le regroupement 1. L'année suivante, avec André Caquot, nous avons pu montrer que le titre de ce texte littéraire, écrit à l'encre rouge, était apparemment *[S]PR [BL']M [BR B']JR. Š.HZH. LHN*, « Inscription/Livre de Bala'am fils de Be'or, l'homme qui voyait les dieux » (Caquot & Lemaire 1977, 193-195 ; Lemaire 1985). La comparaison avec le cycle d'Élisée nous avait déjà amené à suggérer, il y a quelques années, que le titre primitif du cycle d'Élisée pourrait avoir été assez semblable, peut-être quelque chose comme *SPR 'LYŠ' BN ŠPT ŠH'LHM*, « Livre d'Élisée fils de Shaphat, l'homme de dieu » (Lemaire 1990, 254), l'appellation « homme de dieu » étant caractéristique du cycle d'Élisée. Aujourd'hui il me semble qu'on peut aller au-delà d'une simple similarité de deux textes littéraires à peu près contemporains.

En effet, le texte de Bala'am sur le mur chaulé de Deir ‘Alla est bien daté de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, mais il est clair qu'il s'agit d'une copie d'un texte littéraire, probablement réalisée à partir d'un papyrus ou d'un rouleau de cuir<sup>18</sup>. La rédaction originale de ce texte littéraire est donc plus ancienne comme le confirme la langue araméenne archaïque de cette inscription<sup>19</sup>. Même si, faute de points de comparaison, il est pratiquement impossible de dater cette langue araméenne archaïque, on peut dire que la rédaction primitive de ce texte remonte au moins au IX<sup>e</sup> ou au X<sup>e</sup> siècle av. n. è. (Lemaire 2015, 32). De plus, comme les inscriptions de Kuntillet ‘Ajrud, la copie de ce texte sur la paroi chaulée d'un mur se situe probablement dans le cadre d'un niveau supérieur d'apprentissage scribal, et comme l'œuvre d'Illi-milku à Ougarit, elle prenait certainement place dans le *curriculum* classique de formation des scribes au service de l'administration royale (Blum 2016, 36-41). À ce titre, elle devait être connue non seulement des scribes araméens mais aussi des scribes étrangers apprenant l'araméen. C'est dire que ce texte a pu servir à la formation de scribes bilingues hébreux et araméens.

Le récit bien connu de l'ambassade de Sennachérib auprès du roi Ézéchias en 701 av. n. è. (2 R 18,26) montre bien que les scribes-fonctionnaires royaux d'un certain niveau étaient bilingues, comme déjà ceux d'Ougarit au XIII<sup>e</sup> siècle av. n. è. Dans ce contexte, d'ailleurs, on perçoit assez bien comment la tradition littéraire araméenne sur Bala'am a pu inspirer à un

<sup>18</sup> Cf. les « rubriques » avec l'encadrement et les titres en rouge : Millard 1982, 149 ; Lemaire 1991, 43-44 ; Weippert 1991, 176-177 ; Blum 2016, 25-26.

<sup>19</sup> Lemaire 1991, 46-49 ; McCarter 1991 ; Pardee 1991 ; Weippert 1991, 159-164 ; *pace* Pat-El & Wilson-Wright 2015 ; Knauf 2016, 190.

scribe de Jérusalem l'histoire primitive de Nombres 22–24, centrée sur les oracles de Bala'am.

Le fait que les hauts fonctionnaires royaux de Samarie aient été bilingues et connaissaient aussi l'araméen semble évident quand on considère la situation politique et les rapports entre Samarie et Damas dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Les récits liés à ce qu'on appelle traditionnellement les « guerres araméennes » du cycle d'Élisée révèlent que, à cette époque, le royaume d'Israël était une sorte de vassal du grand roi de Damas Ḥazaël qui avait été jusqu'à imposer une sorte de bazar araméen dans Samarie (1 R 20,34). Il semble normal que la soumission politique du roi d'Israël au roi de Damas dans la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle av. n. è. se soit accompagnée d'une forte influence araméenne dans la culture des hauts fonctionnaires royaux israélites.

Dans ces conditions, il est tout à fait vraisemblable que les hauts fonctionnaires israélites à la cour du roi Yoash/Joas vers 800 av. n. è. connaissaient au moins des extraits du livre araméen de Bala'am fils de Be'or. Le renouveau politique israélite qui a suivi les victoires du roi d'Israël sur le roi araméen de Damas Bar-Hadad fils de Hazaël s'est probablement accompagné d'un renouveau de la culture hébraïque. Etant donné l'attachement du roi Yoash/Joas au prophète Élisée qui lui avait prédit ses victoires, on peut facilement comprendre que, vers 800<sup>20</sup>, un scribe royal de la cour de Samarie ait été chargé de rédiger un livre hébreu qui puisse rivaliser avec celui du voyant araméen Bala'am fils de Be'or et devenir éventuellement une référence de la culture hébraïque du renouveau du royaume d'Israël.

Si cette interprétation est justifiée, le cycle primitif d'Élisée serait dû à un scribe royal bilingue de la cour du roi de Samarie Yoash/Joas. Le « livre » araméen « de Bala'am fils de Be'or l'homme qui voyait les dieux » serait non seulement un excellent parallèle, un peu plus ancien, au cycle primitif d'Élisée, mais il a aussi pu inciter à sa mise par écrit et servir de référence implicite ou explicite pour sa rédaction.

## Bibliographie

- Ahituv S. 2008. *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical World*, Jérusalem.  
 Ahituv S., Eshel E. & Meshel Z. 2012. Chapter 5. The Inscriptions, dans Z. Meshel (éd.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron II Religious Site on the Judah-Sinaï Border*, Jérusalem, 73-142.

<sup>20</sup> Plusieurs commentateurs (Benzinger 1899, 106 ; Kittel 1900, 186 ; Steuernagel 1912, 371 ; Hölscher 1914, 175 ; Schmitt 1972, 137 ; Otto 2001, 247 ; Lehnart 2003, 414-415 ; Römer 2005, 154 ; Parker 2013, 78) ont déjà proposé de dater le cycle d'Élisée du VIII<sup>e</sup> siècle, avant 722, en le rattachant au royaume d'Israël.

- Alt A. 1912. Die literarische Herkunft von I Reg 19,19-21, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 32, 123-125.
- Amadasi Guzzo M.-G. 2009. Un fragment de stèle araméenne de Tell Afis, *Orientalia* 78, 336-347.
- 2014. Tel Afis in the Iron Age : The Aramaic Inscriptions, *Near Eastern Archaeology* 77, 54-57.
- Avigad N. & Sass B. 1997. *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jérusalem.
- Baltzer K. 1975. *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn.
- Blum E. 2016. Die altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir 'Alla und ihr institutioneller Kontext, dans F.-E. Foeken & M. R. Ott (éd.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, Materiale Textkulturen 15, Berlin – Boston, 21-52.
- Bordreuil P. 2014. Quelques éléments méridionaux dans les textes cunéiformes alphabétiques de Ras Shamra / Ougarit, *Ugarit-Forschungen* 45, 333-345.
- Bordreuil P., Hawley R. & Pardee D. 2010. Données nouvelles sur le déchiffrement de l'alphabet et sur les scribes d'Ougarit, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 154/4, 1623-1635.
- 2012. b. La reine, dans P. Bordreuil & D. Pardee (éd.), *Une bibliothèque au sud de la ville. Textes 1994-2002 en cunéiforme alphabétique de la maison d'Ourtenou*, RSO 18, Lyon, 156-162.
- Bordreuil P. & Pardee D. 2004. *Manuel d'ougaritique I. Grammaire*. Fac-Similés, Paris.
- Caquot A. & Dalix A.-S. 2001. 12. Un texte mythico-magique, dans M. Yon & D. Arnaud (éd.), *Études ougaritiques I. Travaux 1985-1995*, RSO 14, Paris, 393-405.
- Caquot A. & Lemaire A. 1977. Les textes araméens de Deir 'Alla, *Syria* 64, 189-208.
- Caquot A. & Sznycer M. 1974. *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes*, LAPO 7, Paris.
- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford.
- Cogan M. & Tadmor H. 1988. *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 11, New York.
- Dalix A.-S. 1996. Exemples de bilinguisme à Ougarit. Iloumilkou : la double identité d'un scribe, dans F. Briquel-Chatonnet (éd.), *Mosaïques de langues, Mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, Antiquités sémitiques 1, Paris, 81-90.
- 1997a. *Ilumilkou, scribe d'Ougarit au XIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, thèse de doctorat, Institut Catholique de Paris et Université de Paris IV.
- 1997b. Ougarit au XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Nouvelles perspectives historiques, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 141/3, 819-824.
- 1998. Šuppiluliuma (II ?) dans un texte alphabétique d'Ougarit et la date d'apparition de l'alphabet cunéiforme. Nouvelle proposition de datation des 'Archives Ouest', *Semitica* 48, 5-15.
- Olmo Lete G. del. 1988. Ug. *t'*, *t'y*, *t't* : nombre divino y acción cultual, *Ugarit-Forschungen* 20, 27-33.
- 2012. Littérature et pouvoir royal à Ougarit : sens politique de la littérature d'Ougarit, dans V. Mattoian, M. Al-Maqdissi & Y. Calvet (éd.), *Études ougaritiques II*, RSO 20, Louvain, 241-250.

- Demsky A. 2014. Researching Literacy in Ancient Israel – New Approaches and Recent Developments, dans E. Eshel & Y. Levin (éd.), “*See, I will bring a scroll recounting what befell me*” (*Ps 40:8*). *Epigraphy and Daily Life from the Bible to the Talmud. Dedicated to the Memory of Professor Hanan Eshel*, JAJSup 12, Göttingen, 89-104.
- 2015. The Interface of Oral and Written Traditions in Ancient Israel: The Case of the Abecedaries, dans C. Rico & C. Attucci (éd.), *Origins of the Alphabet. Proceedings of the First Polis Institute Interdisciplinary Conference*, Cambridge, 17-40.
- Eissfeldt O. 1952 *Sanchunjaton von Berut und Ilumilku von Ugarit*, Halle.
- Finkelstein I. & Sass B. 2013. The West Semitic Alphabetic Inscriptions. Late Bronze II to Iron IIA : Archaeological Context, Distribution and Chronology, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 149-220.
- Gray J. 1970. *I and II Kings, A Commentary*, Second Fully Revised, Edition, OTL, Londres.
- Halpern B. & Lemaire A. 2010. The Composition of Kings, dans A. Lemaire & B. Halpern (éd.), *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, VTSup 129, Leyde – Boston, 123-153.
- Hamilton G. J. 2015. Two Methodological Issues Concerning the Expanded Collection of Early Alphabetic Texts, dans J. M. Hutton & A. D. Rubin (éd.), *Epigraphy, Philology, & the Hebrew Bible. Methodological Perspectives on Philological & Comparative Study of the Hebrew Bible in Honor of Jo Ann Hackett*, ANEM 12, Atlanta, 127-156.
- Hawley R. 2008. On the Alphabetic Scribal Curriculum at Ugarit, dans R. D. Biggs, J. Myers & M. T. Roth (éd.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at The Oriental Institute of the University of Chicago 18-22, 2005*, SAOC 62, Chicago, 2008, 57-67.
- 2015. On the Transmission of Knowledge and Lore in the Alphabetic Tradition of Ugarit, dans C. Roche-Hawley & R. Hawley (éd.), *Devins et lettrés dans l'orbite de Babylone*, Orient et Méditerranée : Archéologie 16, Paris, 67-80.
- Hawley R, Pardee D. & Sauvage C. 2013. The Scribe Tab’ili as Attested in the Epigraphic Finds from the 5th Season of Excavations at Ras Shamra, *Ugarit-Forschungen* 44, 383-411.
- Hawley R., Pardee D. & Roche-Hawley C. 2013. À propos des textes akkadiens alphabétiques conservés au Musée d’Alep : Notes épigraphiques, dans V. Matoian & M. Al-Maqdissi (éd.), *Études ougaritiques III*, RSO 21, Louvain, 395-401.
- 2015a. L’alphabet “court” sénestrogyle à Ugarit au XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. d’après le bordereau RS 5.197, dans B. Geyer, V. Matoian & M. Al-Maqdissi (éd.), *De l’île d’Aphrodite au paradis perdu : itinéraire d’un gentilhomme lyonnais. En hommage à Yves Calvet*, RSO 22, Louvain, 153-166.
- 2015b. The Scribal Culture of Ugarit, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 2, 229-267.
- Hoftijzer J. & van der Kooij G. 1976. *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, DMOA 11, Leyde.
- Hölscher G. 1914. *Die Propheten : Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig.
- Kittel R. 1900. *Die Bücher der Könige*, Göttingen.
- Knauf E. A. 2016. Israelite Inscriptions published as Moabite, dans I. Finkelstein, C. Robin & T. Römer (éd.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies presented to Benjamin Sass*, Paris, 189-195.

- Korpel M. 1998. Exegesis in the Work of Ilimilku of Ugarit, dans J. C. de Moore (éd.), *Intertextuality in Ugarit and Israel : Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België held at Oxford, 1997*, OTS 40, Leyde, 86-111.
- Lehnart B. 2003. *Prophet und König im Nordreich Israel*, VTSup 96, Leyde – Boston.
- Lemaire A. 1977. *Inscriptions hébraïques I. Les ostraca*, LAPO 9, Paris.
- 1981. *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Fribourg – Göttingen.
- 1985. Les inscriptions de Deir ‘Alla et la littérature araméenne antique, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129/2, 270-285.
- 1987. Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique. 19. La stèle de Mésha : épigraphie et histoire, *Syria* 64, 205-214.
- 1990. Joas, roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Élisée, dans C. Brekelmans & J. Lust (éd.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989*, BETL 94, Louvain, 245-254.
- 1991a. Hazaël de Damas, roi d'Aram, dans D. Charpin & F. Joannès (éd.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, 91-108.
- 1991b. Les inscriptions sur plâtre de Deir ‘Alla et leur signification historique et culturelle, dans J. Hoftijzer & G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-Evaluated*, Leyde, 33-57.
- 1993. Joas de Samarie, Barhadad de Damas, Zakkur de Hamat. La Syrie-Palestine vers 800 av. J.-C., dans S. Ahituv & B. A. Levine (éd.), *Avraham Malamat Volume, Eretz-Israel* 24, Jérusalem, 148\*-157\*.
- 2001. Prophètes et rois dans les inscriptions ouest-sémitiques (IX<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), dans A. Lemaire (éd.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, Paris, 85-115.
- 2013. Remarques sur les inscriptions phéniciennes de Kuntillet ‘Ajrud, *Semitica* 55, 83-99.
- 2014. Comment devient-on prophète en Israël au IX<sup>e</sup> siècle av. n. è. ?, dans J.-M. Durand, T. Römer & M. Bürgi (éd.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, OBO 265, Fribourg – Göttingen, 87-97.
- 2015. Levantine Literacy ca. 1000-750 BCE, dans B. B. Schmidt (éd.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings. Ancient Literacy, Orality, and Literary Productions*, Ancient Israel and its Literature 22, Atlanta, 11-45.
- 2016. The Kuntillet ‘Ajrud Inscriptions Forty Years After Their Discovery, dans I. Finkelstein, C. Robin & T. Römer (éd.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies presented to Benjamin Sass*, Paris, 196-208.
- MacDonald M. 2009. I – Literacy in an Oral Environment, dans M. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Variorum Collected Studies 906, Farnham, 49-118 (= p. 49-118 dans P. Bienkowski, C. B. Mee & E. A. Slater [éd.], *Writing and Ancient Near Eastern Society in Honour of Alan R. Millard*, New York – Londres, 2005).
- 2015. On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying Them, *Arabian Epigraphic Notes* 1, 1-50.
- McCarter P. K. 1991. The Dialect of the Deir ‘Alla Texts, dans J. Hoftijzer & G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-Evaluated*, Leyde, 87-99.

- Millard A. 1982. In Praise of Ancient Scribes, *Biblical Archaeologist* 45, 143-153.
- 2016. Ancient Hebrew Inscriptions : Their Distribution and Significance, dans I. Finkelstein, C. Robin & T. Römer (éd.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies Presented to Benjamin Sass*, Paris, 270-278.
- Otto S. 2001. *Jehu, Elia und Elisa*, BWANT 12/152, Stuttgart – Berlin – Köln.
- Pardee D. 1991. The Linguistic Classification of the Deir ‘Alla Text Written on Plaster, dans J. Hoftijzer & G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-Evaluated*, Leyde, 100-105.
- 2003. The Ba‘lu Myth, dans W. W. Hallo (éd.), *The Context of Scripture I*, Leyde, 241-274.
- 2007. Preliminary Presentation of a New Ugaritic Song to ‘Attartu (RIH 98/02), dans K. L. Younger (éd.), *Ugarit at Seventy-Five*, Winona Lake, 27-39.
- 2008. Deux tablettes ougaritiques de la main d’un même scribe, trouvées sur deux sites distincts : RS 19.039 et RIH 98/02, *Semitica et Classica* 1, 9-38.
- 2009. A New Join of Fragments of the Baal Cycle, dans J. D. Schloen (éd.), *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake, 377-390.
- 2010a. Un chant nuptial ougaristique (RS 5.194 [CTA 24]). Nouvelle étude épigraphique suivie de remarques philologiques et littéraires, *Semitica et Classica* 3, 13-46.
- 2010b. RS 15.117 et l’origine de l’alphabet cunéiforme d’Ougarit : rapport de collation, *Orientalia* 79, 55-73.
- 2012a. *The Ugaritic Texts and the Origins of West Semitic Literary Composition*. Schweich Lectures 2007, Londres.
- 2012b. RS 5.229 : restitution d’une nouvelle signature du scribe Tab’ilu, dans C. Roche-Hawley & R. Hawley (éd.), *Scribes et érudits dans l’orbite de Babylone. Travaux réalisés dans le cadre du projet ANR Mespériph 2007-2011*, Orient et Méditerranée 9, Paris, 31-50.
- 2012c. {G} as a Palaeographic Indicator in Ugaritic Texts, dans E. Devecchi (éd.), *Palaeography and Scribal Practices in Syro-Palestine and Anatolia in the Late Bronze Age*, PIHANS 119, Leyde, 111-126.
- 2014. L’autorité littéraire au XIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ? ‘Il̄milku d’Ougarit : scribe/auteur ?, dans M. Gorea & M. Tardieu (éd.), *Autorité des auteurs antiques : entre anonymat, masque et authenticité*, Homo religiosus série II, Turnhout, 35-57.
- 2015. Nouvelle attestation de PRLN ‘devin’ en ougaristique, dans C. Roche-Hawley & R. Hawley (éd.), *Devins et lettrés dans l’orbite de Babylone*, Orient et Méditerranée : Archéologie 16. Paris, 171-176.
- Parker J. F. 2013. *Valuable and Vulnerable. Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle*, Brown Judaic Studies 355, Rhode Island.
- Parker S. B. 1997. *Stories in Scripture and Inscriptions*, New York – Oxford.
- Pat-El N. & Wilson-Wright A. 2015. Deir ‘Allā as a Canaanite Dialect : A Vindication of Hackett, dans J. M. Hutton & A. D. Rubin (éd.), *Epigraphy, Philology, & the Hebrew Bible. Methodological Perspectives on Philological & Comparative Study of the Hebrew Bible in Honor of Jo Ann Hackett*, ANEM 12, Atlanta, 13-23.
- Polak F. H. 2016. Oral Platform and Language Usage in the Abraham Narrative, dans J. C. Gertz *et alii* (éd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America*, FAT 111, Tübingen, 405-441.

- Richelle M. 2010. *Le royaume d'Israël dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, tome I*, thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> section, Paris.
- Roche-Hawley C. 2013. Scribes, Houses and Neighborhoods at Ugarit, *Ugarit-Forschungen* 44, 413-444.
- Rofé A. 1988. *The Prophetical Stories*, Jérusalem.
- Rollston C. 2010. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*, ABS 11, Atlanta.
- Römer T. 2005. *The So-Called Deuteronomistic History*, Londres – New York.
- Sass B. & Finkelstein I. 2016. The Swan-Song of Proto-Canaanite in the Ninth Century BCE in Light of an Alphabetic Inscription from Megiddo, *Semitica et Classica* 9, 19-42.
- Schmitt H.-C. 1972. *Elisa*, Gütersloh.
- Schniedewind W. 2014. Understanding Scribal Education in Ancient Israel : A View from Kuntillet ‘Ajrud, *Maarav* 21, 271-293.
- Smith M. S. & Pitard W. T. 2009. *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, VTSup 114, Leyde – Boston.
- Steuernagel C. 1912. *Lehrbuch der Einleitung in das alte Testament*, Tübingen.
- Weippert M. 1991. The Balaam Text from Deir ‘Allā and the Study of the Old Testament, dans J. Hoftijzer & G. van der Kooij (éd.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-Evaluated*, Leyde, 151-184.
- Wyatt N. 1997. Ilimilku’s Ideological Programme : Ugarit Royal Propaganda, and a Biblical Postscript, *Ugarit-Forschungen* 29, 775-796.
- 1998. *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield.
- 2002. Ilimilku the Theologian : the Ideological Roles of Athtar and Baal in KTU 1.1 and 1.6, dans O. Loretz, K. Metzler & H. Schaudig (éd.), *Ex Mesopotamia & Syria Lux : Festschrift für Manfred Dietrich*, AOAT 281, Münster, 845-856.
- 2015. The Evidence of the Colophons in the Assessment of Ilimilku’s Scribal and Authorial Role, *Ugarit-Forschungen* 46, 399-446.
- Xella P. 1991. Tradition orale et rédaction écrite au Proche-Orient ancien : le cas des textes mythologiques d’Ugarit, dans C. Baurain, C. Bonnet & V. Krings (éd.), *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Studia Phoenicia 13, Collection d’études classiques 6, Namur, 69-89.

PS: Par suite des délais et des circonstances de publication, cette recherche n'a pu intégrer de référence bibliographique postérieure à 2016.



## SCRIBAL DYNAMICS AT THE BEGINNING OF THE BIBLE: THE CASE OF GENESIS 1–4

David M. CARR  
(Union Theological Seminary in New York)

In this essay, I discuss how *writing*, particularly the writing of literary-theological works like Gilgamesh or the Bible, functioned culturally in the ancient world much like knowledge of French and French literature long has, or English to some extent now.<sup>1</sup> Particularly in the nineteenth century, many aristocratic elites, from Britain to Russia and beyond, were educated in French in order to claim an educated, cultured status within a European world where French was the de facto lingua franca (so to speak) of the upper classes. Within that period and beyond, French has functioned as an international currency *with which people have purchased cultural prestige*, and education in French, and now often English, has been the means for educated people across the world to obtain such cultural-linguistic currency. It was not just a tool for communication. It was a tool to gain cultural prestige.

Here, using examples drawn from my current research on Genesis 1–4, I argue that these chapters in the Bible illustrate how *the writing* of these kinds of literary-theological texts was part of an attempt of Israelite elites to imitate and claim for themselves some of the cultural prestige of the literary-theological scribalism of older, dominant empires of the region, in Egypt and especially Mesopotamia. “Writing” within polities like Judah was a currency with which those polities could purchase cultural prestige for themselves. A political structure like the Omride dynasty in Samaria or the Davidic dynasty in Jerusalem might be a far cry from the great city-based monarchies of Egypt or Mesopotamia. Nevertheless, the Israelite and Judean monarchs still claimed a measure of the prestige of more famous empires by developing their own imitative, memory-oriented scribal systems and oral-written literary-theological literatures, literatures partly modelled on and yet distinguished from the literary-theological literatures of Egypt and Mesopotamia. The Hebrew Bible is a deposit of the results of this initially

<sup>1</sup> This essay is a written version of an oral presentation given at the College de France. To some extent, it bears the signs of its originally oral *Sitz im Leben*, with frequent first-person language. The essay builds on preliminary work on a monograph on the formation of Genesis 1–11 (Carr 2020a) and on an associated commentary on Genesis 1–11 for the Kohlhammer International Exegetical Commentary on the Old Testament (Carr 2020b).

*imitative* project of gaining cultural prestige, and below this will be sketched using examples from Genesis 1–4.

### **1. A Sketch of Imperial Scribal Systems behind Literary-Educational Texts**

Before saying more about Genesis, however, let us consider several features of the imperial scribal systems on which it is dependent. Building on work by specialists in the relevant scribal systems of Egypt, Mesopotamia, and the Levant, I focus on four broad generalizations about ancient scribal systems:<sup>2</sup>

1) First, writing and reading of extended texts in ancient Near East, including Judah and Israel, was a competence possessed by a small minority of the population, and it was used for quite specific purposes. This idea that literacy was quite limited is not only true for societies like Egypt or Mesopotamia with complex sign systems, but also for societies like Israel that used alphabets, especially if we are talking about literacy in reading extended writings like the Bible. And this leads to my second point.

2) Second, my focus here is on the development and use of extended “literary-theological” writings. These are writings such as the Mesopotamian Gilgamesh Epic, Egyptian wisdom instructions, or the sorts of prose and poetic texts found in the Hebrew Bible. I find the phrase “literary theological” a useful umbrella to characterize the often religiously-tinged literary corpora of the Near East and to distinguish such long-duration literary-theological texts from other kinds of writing in the ancient world, such as documentary records of transactions, letters, magic texts, legal contracts, memorial and/or dedicatory inscriptions, etc. As is seen in other contributions to the conference, such texts have their own blend of orality and writing. Nevertheless, I am suggesting that those blends are different than for literary-theological texts discussed here.

3) Third, such literary theological works were used for education. More specifically, the learning of such literary-theological works helped enculturate and mark off priests, military officers, royal bureaucrats and others as a special class of literate elites. Thus such education in written texts was *not* done because all such jobs typically required writing. Indeed, most literary-theological texts focused on archaic topics and were written in languages or dialects no longer in general use. Generally, these texts were impractical.

4) The fourth point is implicit above, but needs to be underlined: this special knowledge, the “literacy” that marked such elites, was not mere

<sup>2</sup> This work is synthesized, with full documentation, in Carr 2005.

knowledge of reading and writing. Rather writing *was a means by which* such elites learned these often obscure texts and languages. Written copies of ancient texts like Gilgamesh helped ancient students memorize the holy, obscure texts of their tradition. We can see this, for example, in work by Paul Delnero (see, e.g., in this volume) and others that has found textual variants between copies of literary-theological texts that are most typical of memory variation. These variants show that the texts' copyists had memorized such texts through reading, copying and reciting them.<sup>3</sup> They "wrote them on the tablets of their heart," and indeed versions of that expression – writing on the heart – are found cross-culturally in the oral-written literary traditions of Mesopotamia, Egypt, Greece and also Judah. In this way writing was intimately bound up with verbatim memorization of ancient texts, along with oral performance.

Orality and memorization, in other words, was not opposed to writing. Rather – in the case of literary-theological texts used for education – writing was intimately bound up with memorization and oral performance. Thus, this *triad* – writing, memorization, and orality – must be constantly kept in mind in studying literary-theological texts like the Bible and other long duration ancient Near Eastern texts. Moreover, "memorization" must not be specifically linked to orality, as it often is, but seen as a crucial part of written literacy as well. It is not as elegant, but rather than talking about the move from orality to writing, I would argue for a focus on the move from a dyad of orality-memorization to a triad of orality-memorization-writing, at least for these literary-theological texts.

## 2. Echoes of this Kind of Scribal System in the Hebrew Bible

Let us turn now to looking at Genesis 1–4, considering how these first chapters of the Hebrew Bible betray a complex relation to the above-sketched foreign systems of scribal oral-written education. The often-read stories in Genesis 1–4 well illustrate how the indigenous Israelite scribal system imitated elements of these foreign scribal systems, particularly in Mesopotamia.

### 2.1. *Genesis 2–3*<sup>4</sup>

We start with the story of human creation and maturing in Genesis 2–3. This highly etiological story lacks any exact equivalent in the scribal curricula

<sup>3</sup> For more discussion, see Carr 2011, 13–36.

<sup>4</sup> Here and later in the essay, the Gen 2:4b–3:24 section will be referred to generally as Genesis 2–3.

of the ancient Near East. Nevertheless, a closer look at Genesis 2–3 reveals that the Eden story echoes numerous Mesopotamian traditions as it provides its own account of how humans gained wisdom and lost a chance at immortality.

In some cases, Genesis 2–3 pointedly contrasts with prominent themes in that tradition. For example, a longstanding Sumero-Akkadian tradition, encompassing both relatively early (e.g., Enki and Nimnah, *Atrahasis*) and later (e.g., *Enuma Elish*, Ashur bilingual creation story, *Myth of the King's Creation*) texts, depicts humanity as created by a high god to provide laborers to relieve the burden put on lower gods who have rebelled against the hard work of canal maintenance and farming.<sup>5</sup> Though Genesis 2–3 likewise seems to start with a view toward the eventual destiny for the human to “work” the “ground” from which he was made (2:5, 7), this is never portrayed as a way to relieve God of work. Instead, God’s appointment of the human to “work and guard” the sacred garden could be seen, if anything, as a privilege. Hard farming work for the human only comes after eating the forbidden fruit of knowledge leads Yhwh to expel the human from the idyllic garden where his life started (2:8–3:24).

Particularly striking is the way that the Genesis 2–3 narrative stands as a biblical engagement of a set of older questions about how wise human heroes lost a chance at immortality, questions that are engaged in different ways by precursor texts in the Mesopotamian tradition. In both *Gilgamesh* and *Adapa*, for example, mortality is the crucial feature distinguishing wise human heroes (*Gilgamesh* and *Adapa*) from the gods. Moreover, a food – whether divine food for *Adapa* or the plant of rejuvenation for *Gilgamesh* – is depicted in these texts as a means for countering mortality, and a snake plays a role in offering (*Adapa*) or stealing (*Gilgamesh*) that food from the wise human. Yet these motifs are not limited to *Adapa* or *Gilgamesh*. We have oblique reflections of similar ideas elsewhere in Mesopotamia and its sphere of influence, such as *Aqhat*'s refusal of *Anat*'s offer of immortality out of belief that immortality is reserved for the gods.<sup>6</sup>

To be sure, there are important differences between Genesis 2–3 and the aforementioned texts. For example, unlike *Gilgamesh*, there is no sense anywhere in Genesis 2–3 that the first humans were searching for a way to be immortal. In this way, the human’s lost chance at immortality (Gen 3:22–24) more resembles *Adapa*’s unknowing loss of a chance at immortality when

<sup>5</sup> Generally these names of Mesopotamian texts used in this essay match those used in the Electronic Corpus of Sumerian Literature and/or Foster 2005. For brevity, the *Enuma Elish* epic and other epics will sometimes be referred to simply as “*Enuma Elish*” or the equivalent.

<sup>6</sup> *Aqhat* Epic 1.17 VI:26–38 is cited in Schüle 2006, 168. Note also Etana’s search for a plant of birth to help his barren wife have an heir for him (*Etana* Epic, Middle Assyrian version IC 1–10; Late Version I/B 4–16).

he refuses the food and drink of life offered to him by the gods. Yet Genesis 2–3 contrasts with Adapa as well on this point. Where Adapa lost the chance at immortality through *obeying* instructions from his patron, Ea, the humans of Genesis 2–3 are barred from access to the tree of life because they *disobeyed* God’s prohibition of the tree of life. These and other contrasts indicate that Genesis 2–3 does not merely mirror any specific non-biblical tradition on this point. At most the treatment of the motif of humans losing a chance at immortality in Genesis 2–3 is a distant echo of more focused treatments of mortality, such as seen in the Gilgamesh epic, and this etiology of human mortality in Genesis 2–3 appears as *only one part of its* etiology of numerous other aspects of human existence, e.g., farming, reproduction, male-female bonding and the human capacity for rational discernment (“knowledge of good and evil,” including consciousness of being viewed by others).

Finally, several Mesopotamian literary texts display a focus on the *gradual* civilization of initially animal-like uncivilized humans, a focus that partially resembles the transition of the couple in Genesis 2–3 from childlike lack of shame (Gen 2:25) to the wisdom and hardships of self-conscious, adult humans (3:6–21).<sup>7</sup> The Sumerian debate poem about the Grain and the Sheep describes the gods as giving sheep and grain to uncivilized humans who previously went about naked, eating grass like sheep and drinking water from ditches.<sup>8</sup> The Sumerian Rulers of Lagash text tells of how the gods gave irrigation and urbanization to an early humanity who relied on rain for lack of knowledge of irrigation and bedded in pens because they had not learned to build houses.<sup>9</sup> These broader anthropogonic elements then appear in microcosm in the Enkidu episode in Gilgamesh. There the goddess Aruru creates Enkidu as a companion for Gilgamesh, much as Yhwh creates the woman as a companion for the first human in Gen 2:18–22. This Enkidu is initially animal- and child-like, running naked with the animals. It is only when a prostitute, Shamhat, has sex with him that Enkidu takes the next steps toward full (adult) human status. After six days and nights of sex Enkidu finds that the animals shun him. Shamhat dresses him, and he gains wisdom (praised as godlike by Shamhat), eats food and drinks beer, and joins civilization.

Scholars diverge on their assessment of the significance of such precursor texts, depending to a large extent on prior assumptions about the level of proof required to establish a specific genetic inter-textual relation between

<sup>7</sup> As surveyed in Batto 1992, 18–21, the bulk of the following references are cosmogonic sections of texts focused on other topics, but this motif also appears in the Eridu Genesis.

<sup>8</sup> URL <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.5.3.2#>

<sup>9</sup> URL <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr212.htm>. See also the Eridu Genesis for a briefer illustration of this theme of giving urban civilization to initially uncivilized humans.

a biblical and non-biblical text like Gilgamesh. Certainly, Genesis 2–3 is fundamentally different from the above-discussed Mesopotamian (and other) precursors. For example, it contrasts with the above-described Enkidu episode in explicitly focusing on first humans and in evoking a transition (through wisdom) from childhood to adult suffering/labor/mortality more than a transition (through sex) from animal-wildness to adult-civilization.<sup>10</sup> Nevertheless, the Enkidu episode, and the Gilgamesh Epic in general, is a relatively good candidate for standing as a specific textual precursor to Genesis 2–3. The Enkidu episode anticipates the focus in Genesis 2–3 on the transition of the first humans to clothed, wise adult status, indeed with the mediating help of a woman, while the episode of Gilgamesh and plant of rejuvenation shares with Genesis 2–3 the idea of a snake playing a role in the human loss at a chance for immortality. Moreover, the Gilgamesh epic was a very prominent part of the Mesopotamian literary tradition, and Judean-Israelite scribes were likely exposed to it in some form leftover from its circulation in Bronze-age Canaan, or during the eighth and seventh centuries when some elite Judean youths were sent for education in Assyria while Judah was subservient to it,<sup>11</sup> or during the exile of Judean elites in Babylon.

Be that as it may, and there is no way to achieve any certain specifics on *how* Judean scribes accessed these Mesopotamian traditions, Genesis 2–3 is no exegesis of Gilgamesh, Adapa or any other text, even though these texts were written down and copies were in circulation at some point in the region of Palestine. Indeed, there is no point at which Genesis 2–3 specifically overlaps with or quotes from these *written* Mesopotamian traditions. Instead, the more fluid and distant echoes of these Mesopotamian texts in Gen 2–3 likely betray some sort of engagement with these written texts via memory (likely by Judean scribes) at some stage in the transmission process.

## 2.2. *Genesis 1*<sup>12</sup>

The majestic seven day account of God's creation in Genesis 1 likewise shows connections to the Mesopotamian scribal tradition. First, Genesis 1 links overall with the widespread Mesopotamian tradition that humans were created to relieve the (lower) gods of their burdensome work. In contrast with these traditions, Genesis 1 presents a bold picture of human beings as semi-godlike rulers over all other living beings. This is then connected with

<sup>10</sup> For a longer list of differences between the Enkidu episode and Genesis 2–3 (and skepticism about a specific link of Genesis 2–3 [esp. 2:19–20] with the Enkidu episode), see Vriezen 1937, 164–165.

<sup>11</sup> Carr 2011, 305–306 and sources cited there.

<sup>12</sup> Here and elsewhere, Gen 1:1–2:3 will be referred to more generally in this essay as Genesis 1.

a reorientation of the theme of divine “rest” that is seen in earlier traditions. Where multiple Mesopotamian traditions have the *lower* gods “rest” after the high god creates humans, God himself ceases from God’s creation work on the seventh day (Gen 2:2-3).

More specifically, Genesis 1 seems to relate to and contrast with the Enuma Elish epic, a text apparently recited at the Babylonian New Year festival and one of the most often cited and commented-on compositions in the whole Babylonian corpus.<sup>13</sup> This epic appears to have been written sometime in the mature period of Babylonian literature (1500-1000 BCE), eclectically drawing on multiple older Mesopotamian traditions to establish the supremacy of Marduk and his temple in Babylon.<sup>14</sup> Half or more of the seven-tablet composition draws especially on the traditions surrounding Ninurta’s triumph over the dragon Anzu to detail two successive battles for supremacy among the gods. This starts on tablet one of Enuma Elish with Ea’s victory over the sweet-water god, Apsu, after which Ea “rests” in the heavenly temple that he builds for himself (I:76). The next three tablets show how Ea’s son, Marduk, was recruited by the gods for a similar battle against Tiamat, a female dragon representing the primeval ocean. After Marduk defeats her and her retinue, the council of the gods asserts to Marduk that “We bestow upon you kingship of all and everything” (IV:14) and joyfully proclaims “Marduk is king!” (IV:28). The absolute power of Marduk’s authoritative word is then demonstrated when, at the prompt of the gods, Marduk is able to make a constellation of stars disappear and reappear by his command (IV:19-26), a Mesopotamian counterpart to elements of creation by word seen in both some Egyptian cosmogonies and Genesis 1 itself.

At this point Enuma Elish uses descriptions of Marduk’s creation of parts of the cosmos to further demonstrate his kingly power. This starts with him splitting Tiamat’s carcass in two, with one half of the carcass becoming a heavenly barrier to keep the upper ocean from merging with the lower one (IV:137-138). He soon creates the heavenly bodies, including celestial signs “for oracular judgment” (V:23-24), concluding with his founding of the New Year Akitu festival on which the Enuma Elish composition itself seems to have been recited. After various creation acts, including taming and redirecting the waters of Tiamat’s body (V:48-62), tablet VI narrates Marduk’s consultation with Ea and Ea’s subsequent creation of humanity. This narration draws on prior Mesopotamian traditions about the creation of humanity

<sup>13</sup> For an overview, see Foster 2005, 25-26, 437. The translations of Enuma Elish used here are taken from this source.

<sup>14</sup> A useful overview of Enuma Elish and its use of earlier traditions can be found in Seri 2012.

to give the gods rest (V:2-34), but the Enuma Elish epic connects this creation of humanity with a narration of Marduk's creation of his temple in Babylonia as the site where the other gods could enjoy that rest (VI:57-66). At the following celebratory feast for the gods, the council of the gods yet again recognizes Marduk's absolute rule over them and swears an oath of obedience to him (VI:95-120).

The focus of many elements of Genesis 1 on demonstrating God's power through God's sovereign control over creation resembles the focus of the Enuma Elish epic on demonstrating Marduk's absolute supremacy through his creative and other powers. In addition, the description of God's creation of the cosmos in Genesis 1 features many of the same elements that occur in the description of Marduk's creation of the cosmos – Marduk's splitting of the upper and lower oceans through erecting a dome made out of Tiamat's carcass (IV:137-138; cf. Gen 1:6-8), his organization of the world waters (V:48-62; cf. Gen 1:9-10), his creation of the heavenly bodies and placement of them in the dome (V:1-41), and his initiation of the creation of humanity through Ea (VI:2-34).

Moreover, a closer look reveals that many parallel elements between Enuma Elish and Genesis 1 appear more deeply rooted in the former, while stand as relatively isolated blind motifs in the latter. For example, Gen 1:6-7 resembles Marduk's separation of oceans in the Enuma Elish, where Marduk separates the upper and lower seas with a dome made out of Tiamat's carcass.<sup>15</sup> Yet in contrast to the Enuma Elish, we never hear what this dome in Gen 1:6-8 is made of. In this sense, the “dome” of Genesis 1 is a blind motif, possibly taken from Enuma Elish, where the corpse/dome theme marks both the defeat of Marduk's foe and the outset of creation. When we come later to the purposes of the heavenly bodies in Gen 1:14, the listing of “festivals, days and years” corresponds to later Priestly emphases on festivals, days and years (e.g., Leviticus 23; Numbers 28–29), but the mention of “signs” in this list stands out. This latter motif may have its original home in the Enuma Elish, where Marduk sets the stars in the heavens to provide heavenly “signs” used in astral divination so important to Babylonian literate culture. Such astral divination has no place in Priestly ideology, and so this mention of “signs” in 1:14 represents another blind motif in the text, faintly reflecting its precursor (Enuma Elish) text, but soon discarded as Genesis 1 proceeds to its report of God's execution of God's intent in 1:16-18, where the stars are barely mentioned and the focus is exclusively on how the sun and moon distinguish day and night. Finally, there is the strange mention of God's creation of great “sea monsters” (*הַתְנִינִים הַגָּדְלִים*) in Gen 1:21,

<sup>15</sup> For broader survey of reflections of the influence of the Enuma Elish epic concept of spreading out the heavens in biblical literature, see Hartenstein 2013, esp. 400-405.

monsters not mentioned in God's initial creation order (1:20) and not reproducing "according to their kind." Here again we may have a blind motif in Genesis 1 echoing Tiamat, the sea dragon so prominent in Enuma Elish, though here she (along with any other sea monsters) is demoted in Genesis 1 into another creature in the list of God's creations.

There are some other themes in the Enuma Elish that seem to function quite differently in Genesis 1. For example, Marduk's general demonstration of his power through destroying and creating a constellation by force of his command (IV:19-26) is analogous to the broader command structure of Genesis 1, but much more focused. Similarly, God's ceasing of work on the seventh day (Gen 2:2-3) corresponds to and yet contrasts with the rest that Ea enjoys in his heavenly temple after conquering Apsu (I:73-75) and that the lower gods enjoy in Marduk's temple (VI:50-54). Notably, the temple theme so crucial to this latter theme of "rest" and to Enuma Elish in general is not specifically paralleled by elements in Genesis 1. Nevertheless, the Priestly narrative of the building of the tabernacle in the wilderness according to the "pattern" (*תבנית*) revealed by God on Sinai (Exod 25:9, 40; 26:30; 27:8) represents a Priestly counterpart to and transformation of the building of Marduk's Esagila temple on the pattern of Ea's Apsu temple in heaven (VI:57-66). In this sense, the parallels to Enuma Elish in the Priestly narrative, though particularly dense in Gen 1, appear to continue through to the construction of God's sanctuary at the end of Exodus and his climactic descent to dwell in the midst of Israel (Exod 40:34-35).<sup>16</sup>

This listing of connections to Enuma Elish, however, also points to the profound way in which Genesis 1 represents a resistant, counter-presentation to Enuma Elish rather than a mere extension, revision or allusion to it. Some Assyrian versions of the Enuma Elish, for example, merely substitute the Assyrian state god, Ashur, for Marduk. Many other Mesopotamian traditions cite it or allude to it as authoritative.<sup>17</sup> Gen 1, in contrast, transforms and counters basic elements of the popular Mesopotamian epic, not once citing or specifically echoing it. For example, the entire polytheistic scenery of the Enuma Elish, so central to its theme of Marduk's supremacy over and recognition as king by other gods, is completely absent in the resolutely monotheistic Genesis 1 creation account. Moreover, there is no reflection in Genesis 1 of the theme of divine combat that takes up the majority of the tablets in the Enuma Elish. The possible faint echo of Tiamat's name in calling the primeval ocean, *תהום*, in Gen 1:2 only highlights how distant God's total control over the ocean in Gen 1:2 and 9-10 is to Marduk's battle

<sup>16</sup> For survey of some of the previous studies observing these links, see Blum 1990, 306-307. For connection of these to the Enuma Elish, see especially Weinfeld 1981, 501-503.

<sup>17</sup> See Foster 2005, 25 for an overview.

with Tiamat.<sup>18</sup> Furthermore, Genesis 1 never once uses vocabulary specific to kingship despite its thoroughgoing depiction of God as in sovereign control and its echoes of royal theology in depicting humans created “as the image of” their king-like deity “in order to rule” (Gen 1:26; also 1:28). These elliptical connections to themes of kingship in Genesis 1 strongly contrast with the frequent, explicit emphasis on Marduk as “king” in the Enuma Elish (e.g., IV:14, 28; V:109-110, 131-136, 151-152; VI:95-120, 142).

These contrasts between Gen 1:1–2:3 and Enuma Elish stand as part of a broader way that the picture of creation in Gen 1:1–2:3 decisively opposes central features of the Mesopotamian creation tradition as a whole. As noted above, that tradition repeatedly depicts the gods as creating humans in order to take over the onerous labor of subservient gods. In this sense, humans are depicted as substitute servants of the gods, relieving the lower gods so that they can rest. In contrast, Genesis 1 depicts a single, totally sovereign god as the complete master of creation, with this God creating humans as God’s own image to rule over the rest of creation. Furthermore, this God’s commission of humans to “be fruitful and multiply” (Gen 1:28) strongly contrasts with the Atrahasis Epic, which was highly influential in the Mesopotamian literary tradition. In that epic, the gods repeatedly seek ways to reduce human population because they are disturbed by the noise of multiplying humans and cannot rest. In Genesis 1, in contrast, God commissions humans from the outset to multiply and then pronounces them “very good” (Gen 1:31).<sup>19</sup> God’s following rest on the seventh day of creation (Gen 2:1-3) anticipates a Sabbath rest that God later will command for his people.

The fraught relationship of Gen 1:1–2:3 with its non-biblical precursor texts, especially the Enuma Elish, means that there will always be those who emphasize its similarities to such precursors and others who emphasize its dissimilarities. Moreover, it must be stressed that any specific connections that Genesis 1 has to the Enuma Elish, Atrahasis or other known texts occur within the context of a probable broader and more amorphous interaction with some other non-biblical precursors, likely including lost written texts and oral traditions to which we lack access. That said, the example of the Enuma Elish is particularly promising for illustrating how interpretation can be enriched through attention to literary precursors and this for several reasons. First, the Enuma Elish was one of the most often copied, taught, cited and performed texts in Babylonia, where the Judean exiles found themselves. There is no literary-theological text in the Mesopotamian corpus

<sup>18</sup> Here the reflections by Kenton Sparks on the significance of this choice of word (2007, 630, note 14) are an important corrective to arguments against any link of Tiamat and מַהְתָּ found in Tsumura 1989, 48-83, 156-159.

<sup>19</sup> Kvanvig 2011, 314.

that they would have been more likely to encounter. Second, in articulating Marduk's absolute, unquestioned dominance, the Enuma Elish stands as a powerful articulation of the power of the Babylonian empire, and its concluding celebration of Marduk's Esagila temple stood as a stark challenge to the Judeans' attachment to a Jerusalem temple that now stood in ashes. Third, as discussed above, Genesis 1 shows multiple and specific connections to the Enuma Elish epic, connections that provide more substantiation of a likely genetic intertextual link than one usually finds between a biblical and non-biblical tradition. This range of connections grounds a reading of Genesis 1 as, in part, a likely response to the Enuma Elish epic.<sup>20</sup>

In sum, Gen 1, like Gen 2–3, betrays multiple and often specific linkages to a prominent precursor *written* text in the Mesopotamian scribal tradition. Nevertheless, its relation to that text is also profoundly fluid, and in this case polemical. In this way Gen 1 exemplifies a more critical stance toward extra-biblical precursors than is evident in Gen 2–3, one probably prompted by the likely setting of its composition by Judean priests in Babylonian exile after the Babylonian destruction of Jerusalem.

### 2.3. *Genesis 4:1-24*

Genesis 1–11 features several other examples of Judean engagement with Mesopotamian and other non-Israelite literary traditions, but I turn now to look at a way that Genesis 4, and indeed, Genesis 2–3, illustrate the inclusion of a *different* form of orality in the Hebrew Bible, this time the written textualization of an indigenous Judean tradition that likely was originally transmitted in exclusively oral-memorized form.

Where Gen 1 and 2–3 appear to build particularly on parallels in Near Eastern literature, this story in Gen 4 has its closest analogues in biblical traditions about the origins of peoples and brotherly conflict, particularly those in the latter half of Genesis. Moreover, as scholars have long observed, there are several signs that the bulk of Genesis 4 originated in an earlier, *non-cosmogonic* tradition about Cain and his descendants up through Lamech. These include Cain's apparent efforts to move his brother out to "the field" to avoid witnesses in a world where the only possible witnesses would be his parents and Yhwh (4:8), Cain's statement of worry about people who will murder him (4:14), Yhwh's promise (using a generalized semi-case-law form that implies broader relevance to multiple situations) that anyone who kills Cain will have their kin killed as well (4:15), and the often-noted

<sup>20</sup> For a recent specific argument for Genesis 1 as a response to the Enuma Elish, see in particular Sparks 2007.

report of Cain taking a wife (4:17a) in a text that has only reported the birth of him and his (murdered) brother.<sup>21</sup> Some of these indicators are stronger than others, and there are harmonizing ways to read these features. Nevertheless, they are important initial indications that the much of Genesis 4:1-24 originates in a tradition that was not cosmological in character. In addition, Gen 4:1-24 has a number of incongruities, such as the unexplained “sign” that Yhwh gives to Cain to protect him in Gen 4:15, which may point to a secondary appropriation of an earlier, non-cosmological tradition in this part of the text. Finally, Gen 4:1-24 contains multiple etiological elements that link Cain and his descendants to later occupations (4:21-22) and the Kenites (see below), elements that would make little sense if Cain’s descendants were all killed by a world-encompassing flood (Gen 6:5-7:24).

Getting a more precise idea of this non-cosmological precursor tradition to Gen 4:1-24 is difficult because of the way it has been so thoroughly reworked in the present text, including and especially through revising whatever earlier tradition once existed so that it closely connected with the Gen 2-3 story that precedes it. Particularly prominent candidates for such Gen 2-3 elements present in Gen 4 include the wording of the birth notices for Cain, Enoch and Seth (Gen 4:1a, 17a, 25aa), the jubilant song in 4:1b that echoes Gen 2:23, the echo of the human choice for good or evil in the alternatives given to Cain in 4:7a, and the citation of Gen 3:16b in 4:7b. The birth reports in 4:1, 17, and 25 link with themes of sexuality and knowledge that are particular to Gen 2-3; Eve’s jubilant song brings her act of reproduction into comparison with Yhwh’s creation in Gen 2 and anticipations of God’s enabling of female reproduction in 3:16a; and Yhwh’s speech to Cain in 4:7 seems a somewhat forced reapplication to him and Abel of themes of desire and rule that have their more natural home in 3:16b.

Many past scholars have assumed that virtually all parallels between Gen 2-3 and 4 were produced through such shapings of Gen 4 in light of Gen 2-3. Nevertheless, the likely pre-existence of a Cain-Lamech tradition behind the present form of Gen 4 raises the possibility, even likelihood, that many features shared by Genesis 4 with Genesis 2-3 may have originated in the earlier Cain-Lamech tradition. After all, the best candidates for secondary adaptation of the Cain-Abel story to link with Gen 2-3 are quite localized, standing at the seam connecting the stories (4:1-2), the speech of Yhwh in 4:6-7, and another bridge verse in 4:17. We will return to this issue shortly.

<sup>21</sup> Most of these observations are widespread in the commentary literature on Genesis 4. The note about the semi-legal form of Gen 4:15 builds on observations about the third-person participial formulation of this verse in Moberly 2007, 15-16.

In the meantime, despite uncertainty on this and other issues in reconstruction of the shape of a pre-biblical tradition behind Gen 4, we can make a few general suppositions about its character. This pre-biblical tradition does not appear originally to have focused on the first family on earth, since other humans are presupposed at several points in the Gen 4 tradition. The tradition probably started with a story about two brothers, Cain and Abel, with a primary focus on Cain, and it appears to have extended to include some form of the genealogy reaching to Lamech and his children whose names echo those of Cain and Abel. The Cain-Abel story, with which this tradition began, probably featured a scene with a sacrifice by the two brothers and an enigmatic divine response to those brothers and their sacrifices, a scene without a clear parallel in Gen 2–3. This pre-biblical story centered, like the present biblical version, on Cain’s murder of Abel, a motif widely seen in folklore, with the theme of murderous brotherly hostility also well-documented in Israelite traditions.<sup>22</sup> It then described Yhwh in terms evoking the role of blood avenger in family law, expelling Cain to a vulnerable life of endless wandering. Finally, this hypothesized early Cain-Abel story demonstrated Yhwh’s remarkably enduring bond with Cain by narrating Cain’s protest and Yhwh’s provision of protection for him amidst his wandering, by setting a sign on Cain and threatening a violence on those who might threaten him. Cain was thus singled out in this early tradition as the recipient of special divine favor, despite his violent background, a divine favor that is merely demonstrated in the story, but not explained or developed. And this favor is exemplified in the protective “sign” that Yhwh puts on Cain. Finally, this sign – unspecified in the text before us – marked a group connected to Cain that was known to the Cain-Lamech tradition’s audience.

Several features of 4:1–24 indicate that this group linked to Cain was the Kenites.<sup>23</sup> The name of the Kenites, קְנִיטֶς, is formed from Cain’s name through the addition of the gentilic ‘, and numerous features of Gen 4:1–24 appear to link the Cain-Lamech line with diverse characteristics associated with the Kenites. The Kenites were a semi-nomadic group, associated in 1 Sam 27:10 with the Negev, and they are sometimes linked or exchanged in the Bible with other tent-dwelling (semi-)nomadic groups (e.g., Midianites, Amalekites, or Rechabites). This link of Kenites with semi-nomadic life in the desert and tent dwelling appears to be alluded to in Cain’s expulsion from the ground to a life of endless wandering (4:12, 14) and in the association

<sup>22</sup> For the Bible, consider the stories of Jacob and Esau in Genesis 25–35 and of Joseph and his brothers in Genesis 37–50.

<sup>23</sup> The origins of this theory are particularly associated with Wellhausen 1963 (orig. 1876), 11, with the first broad development of it in Stade 1894.

of his descendant, Jabal, with tent-dwelling (4:20), even as Cain's status as "a builder of a city" (4:17) would fit with the fact that the biblical tradition knows of "cities of Kenites" in the region of Judah initially ruled by David (1 Sam 30:29). In addition, the Gen 4 genealogy of Cain connects part of Cain's line with metal working at its conclusion, with Tubal-Cain's founding of bronze- and iron-working (4:22). This too links with an apparent association of Kenites, or at least some Kenites, with metal working. The root from which Cain's name comes, קָנַ, is used in other Semitic languages for craftwork, particularly metal working, and this meaning of the root appears to be behind its use to refer to Ishbaal's spear in 2 Sam 21:16. Moreover, we see a potential attestation of Kenite metalworkers near the South Judean desert with which they were associated in an inscription found at a metal mine in the Sinai that refers to a "chief of the Kenites" (רְבֵּן קְנָתִים) there.<sup>24</sup> In sum, the name "Cain" and professions associated with Lamech's sons in Gen 4:20-22 all appear linked to the metal-working and other associations of ancient Kenites. These elements are not part of a more general depiction of the emergence of human culture akin to the Mesopotamian tradition of seven, semi-divine Apkallu providing humans with the arts of civilization.<sup>25</sup>

Notably, the ambivalent picture of Cain/Kenites as both violent (4:1-8; also Lamech 4:23-24) and specially protected by God (4:13-15) suggests that the tradition about Kenites behind 4:1-24 was *not* one circulated by the Kenites themselves. Instead, much like ambivalent traditions about transient metalworkers circulating among settled peoples of the Mediterranean and Middle East, the Cain-Lamech tradition behind Gen 4 probably was a tradition by settled *Judeans* about transient, metal-working Kenites with whom they interacted.<sup>26</sup> As such, it probably was part of a complex of Judean traditions about nearby neighbors, some of which are reflected in other parts of Genesis 1–26, such as the Ishmaelites (16:1-16; 21:8-21), Ammonites and Moabites (19:30-38), Edomites (25:21-34; 27:1-46) and the Midianites and other Arabic tribes (25:1-6).

Finally, and this is relevant to one of the two poles of the conference focus: there are several signs that this hypothesized pre-biblical tradition about the Kenites was originally transmitted as an exclusively oral tradition. Etiologies of other ethnic groups (such as those behind parts of Gen 12–50) seem particularly likely to have been transmitted in exclusively oral contexts.

<sup>24</sup> Dijkstra 1988, 95-97.

<sup>25</sup> Cf. some (e.g., Wilson 1977, 187) who argue that the seven-part Cain-Lamech genealogy of Genesis 4 is connected to the Mesopotamian Apkallu tradition, much as Genesis 5 appears influenced by a late version of the Sumerian King list tradition.

<sup>26</sup> McNutt 1999. See an anticipation of McNutt's overall thesis in Cassuto 1961 (Hebrew original 1944), 180.

Also, it is not clear what sort of function a brief written text about the Kenites would have served. Finally, Gen 4, particularly Gen 4:1-24, has an unusual density of gaps and enigmas – e.g., the sacrifice episode in 4:3-5 and obscure genealogical notes in 4:17b, 22 – that mark its status as a likely partial written appropriation of an earlier oral tradition.<sup>27</sup>

#### 2.4. *The (Likely Exclusively Oral) Kenite Tradition and Genesis 2–3*

Already above I noted the possibility that this hypothesized oral tradition behind Genesis 4 might also have influenced the shape of the garden of Eden story in Gen 2:4b–3:24. Scholars have long noted extensive parallels and connections between the stories in Gen 2:4b–3:24 and Genesis 4:1-17 in particular. Not only do numerous aspects of the outset of the Gen 4:1-5 story of birth, occupation and sacrifice link back to elements of Gen 2:4b–3:24, but the narratives of misdeed, interrogation and punishment in Genesis 3 and 4:6-16 feature numerous parallels.<sup>28</sup>

Pre-misdeed dialogue with serpent, 3:1 (God not explicitly present)	Pre-misdeed divine instruction of Cain, 4:6-7
Terse report of misdeed: eating fruit, 3:6	Terse report of misdeed: murder of Abel, 4:8
Human hiding from before (מִפְנֵי) Yhwh, 3:8	(Later in story) Cain's hiding from Yhwh's face (מִפְנֵי), 4:14
God initiates follow-up with “where,” 3:9 (Human report of fear at nakedness, 3:10) (God’s accusation, 3:11)	God initiates follow-up with “where,” 4:9a
Human deflection of blame, 3:12	Cain’s lie about lack of knowledge, 4:9ba
Appointment of human to “guard” garden, 2:15	Cain’s denial that he was Abel’s “guard,” 4:9bβ
God’s cry (to woman) “what ... have you done,” 3:13a	God’s cry “what have you done,” 4:10a
God’s accusation, 3:17a	God’s evidence against, Cain 4:10b
Overall curse rather than death penalty, 3:17-19	Overall curse rather than death penalty, 4:10-12
God’s curse of snake, 3:14-15	God’s curse of Cain, 4:11-12
Enmity with humans, 3:14-15	(Feared attacks of other humans, 4:14)

<sup>27</sup> This overall phenomena in Gen 4 led Cassuto (1961, 183) to posit that the Genesis text at this point represents a written summary of an oral tale known at more length from elsewhere. In this, he anticipated a theory about Israelite writing as abbreviated summary of oral tradition later advocated more generally by Campbell 1989; *idem* 2002.

<sup>28</sup> See Hauser 1980 for a particularly detailed overview of links between these texts.

(Anticipation of reproduction, 3:16)	(Fulfillment of reproduction, תַּלְמִיד ... חָרָה, 4:1-2a)
God's curse of ground because of the human's misdeed, 3:17b	God's curse of Cain from the ground because he seeded ground with brother's blood, 4:11-12
(The human's naming of woman, 3:20)	(Cain's protest, 4:13-14)
God's gracious clothing of humans, 3:21 (dealing with post-misdeed nakedness, 3:7)	God's gracious response to Cain's protest, 4:15 (dealing with post-crime vulnerability, 4:14b)
Sending/"expulsion" of human east of Eden, guards on way back, 3:24	Settlement (expulsion, 4:14) of Cain in land of wandering (Nod) east of Eden, 4:16

As mentioned already, some of these connections between Genesis 2–3 and 4 – especially those in Gen 4:1, 6-7, and 17 – are likely secondary adaptations of the Kenite tradition behind Genesis 4 to match with formulations in Genesis 2–3. Nevertheless, insofar as some of the parallels between Genesis 2–3 and 4 include blind motifs in Genesis 2–3, it may be that some oft-noted similarities between Genesis 2–3 and 4 originated from the use of motifs in Genesis 2–3 that originally were in this earlier tradition about Cain and the Kenites. For example, both stories focus on God's outraged response to human transgression. Nevertheless, God's indignation in responding to Cain's murder of Abel seems more obviously understandable than God's outrage around eating the fruit of knowledge in Gen 3 ("knowledge" usually being a good thing), an aspect of the story that has puzzled many interpreters. This may be a locus where the author of Genesis 2–3 appropriated a motif of human transgression from a Cain-Kenite tradition (behind Gen 4:2-16) and secondarily adapted it to focus on themes of knowledge and mortality. Also, the motif of God's post-punishment provision for Cain (4:15) seems part of its broader focus on the Kenites' special status in Genesis 4, and this divine provision arises as a specific response to Cain's protest (4:13-14). In contrast, the humans do not request for God to clothe them (3:21), and so this parallel to Gen 4:15 in Genesis 2–3 appears a semi-blind motif that is more isolated in its context. As such, this motif of divine clothing of humans in Gen 3:21 may represent an adaptation of a corresponding motif in the precursor (originally oral) tradition behind Gen 4:13-15.

In sum, we have evidence for the influence of an exclusively oral tradition about Kenites on *two* texts standing toward the outset of the Bible. That tradition was not only appropriated extensively as such across much of Gen 4:1-24, but it also appears to have been used as a more general model for a crime-punishment story in Gen 2:4b–3:24. That latter story, however, contrasts with its model (the early tradition about Kenites adapted in Gen 4:1-24) in that it is centered not on murder, but on the eating of forbidden fruit. This then would refine our understanding of how the garden of Eden story

in Genesis 2–3 is related to non-Israelite texts whose themes it echoes. Gen 2–3 represents a complex *mix* of 1) a distinctively Israelite tale of disobedience and expulsion – drawn from the Cain-Lamech tradition – with 2) international-scribal themes of wisdom, immortality and the maturing of humanity drawn from the Mesopotamian oral-written literary tradition.

### 3. Summary and Conclusion

In summary, I am suggesting that the earliest semi-reconstructable tradition behind Genesis 1–4 was an exclusively oral tradition about Cain and his descendants up through Lamech, one that purported to provide the origins and characteristics of the Kenites. The author of Gen 2:4b–4:24 drew on this oral tradition about Cain and Abel in the process of producing a written cosmology that also echoed texts in the Mesopotamian scribal curriculum that circulated in the Levant, such as Gilgamesh and Adapa. Meanwhile, I have suggested that the cosmogony of Gen 1 likewise represents a Judean engagement with the oral-written scribal tradition of Mesopotamia, this time in polemical rejection of the claims for Marduk’s supremacy in the Enuma Elish epic. Notably, it appears that these different generations of Israelite scribes worked far more fluidly with elements of the written non-biblical texts, such as Gilgamesh or Enuma Elish, than they engaged than they seem to have done in the case of the likely oral tradition about the Kenites now detectable behind Gen 4.

The present form of Gen 1–4, of course, represents a written combination of Gen 1:1–2:3 and 2:4b–4:24. Nevertheless, by the time this combination was being done, Judean scribes appear to have limited themselves to co-ordinating pre-existing written traditions rather than productively adding to them. Thus, the Gen 1:1–2:3 cosmogony was linked to the Eden story through the addition of a small textual bridge at the seam between the two, a superscription in Gen 2:4a that identifies what follows as concerning the “outcomes or origins of heaven and earth.” Then the Gen 4 Cain-Lamech genealogy was coordinated with the following genealogy of Seth in Gen 5 through a preliminary Sethite genealogy in Gen 4:25–26 modelled on the birth reports of the preceding text (4:25–26; cf. 4:1, 17–18). The type of authorship evident in these coordinating elements is limited and derivative. And it appears that, at least in terms of the textual tradition for Genesis, these chapters were quite stable. At the most, early manuscripts of Genesis betray occasional scribal interventions by way of harmonizing coordinations of the chapters, one of the most common ways that scribes almost “hyper-memorized” the textual traditions that they copied.

Thus there is a meaningful distinction between engagement of foreign, especially Mesopotamian, oral-written scribal systems in earlier stages of

the formation of Genesis and a more localized and preservative oral-written form of Judean scribality evident in the final formation of Genesis. In the early stages, we see a fluid engagement of Israelite scribes with foreign literary-theological traditions across both non-Priestly and Priestly traditions. Those scribes engaged such foreign traditions both by adding writing to the oral-memory dyad for transmission of literary traditions, and they drew specifically on themes from foreign streams of tradition in formulating traditions like the garden of Eden story and the seven-day creation account. Yet there came a point, at least with these early chapters of Genesis, where these oral-written-memorized texts were fixed, and this meant that scribal productivity was limited initially to combining them and eventually to just transmitting them, occasionally with harmonizing additions.

Within biblical scholarship, people often discuss under the heading of “borrowing” or “influence” the kind of links I have discussed between biblical texts and non-biblical traditions. The point I am meaning to make here is that Genesis 1–4 was formed within Israelite and Judean struggles for cultural integrity and prestige. This kind of “writing” in the Near Eastern context is not a neutral medium, but a mark of power. Scribalism was not just about the processing and production of texts, but the production of elite social classes and the promotion of their claims to supremacy over others. And the themes found in texts like Gilgamesh were not mere models for biblical texts. Rather Gilgamesh and other literary-theological texts used in scribal education were associated with the prestige and claims to power of the older empires with which they were associated.<sup>29</sup>

Thus the writing of Hebrew literary-theological texts was an act of power, one involving the development of a hybrid Hebrew oral-written scribalism, a scribalism imitative of and yet distinct from the more famous oral-written scribal systems on which it was modelled. In my book *Writing on the Tablet of the Heart* (Carr 2005), I argued that Mesopotamian and Egyptian scribal systems are relevant for study of Judeo-Israelite scribalism because they are better documented. That is true. But here I go further to suggest that the oral-written scribal systems of Egypt and Mesopotamia are also important because of the way they appear to have been the models for Judeo-Israelite scribalism.

And herein also lies an important distinction of scale and type. The scribal systems of Egypt and Mesopotamia had their own rationale within those larger cultures, administrating large empires and employing hundreds of scribes. In contrast, in and of itself, there likely was little need for such elite

<sup>29</sup> The arguments for this paragraph, synthesizing the work of numerous others, are developed across my *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Carr 2005).

oral-written scribal systems within the modest contexts of small regional powers like Judah or Israel, or the smaller city states nearby in Phoenicia and Syria. But for such polities to have their claim to fame, they too needed to have court scribes and a scribal curriculum. Sadly, we do not have much remaining of most such imitative localized scribal systems of Levantine cities, since they, like Judah and Israel, wrote literary-theological texts on perishable scrolls. Instead, aside from texts like the Ugarit corpus, Moabite Stela, and the Deir ‘Alla inscription, the Hebrew Bible – transmitted by the later religious communities of Judaism and Christianity – is our best-preserved deposit of first millennium Levantine scribalism, containing Hebrew texts originating in monarchic-period Israelite and Judean scribalism, along with later Hebrew (and Aramaic) texts from diaspora/post-diaspora archaizing descendants of such scribal systems. As such, the Hebrew Bible, with texts like Genesis 1–4, is our most complete example of hybrid local mimicry of the larger-scale oral-written scribal systems of the great Near Eastern empires.

## Bibliography

- Batto B. 1992. Creation Theology in Genesis, in R. J. Clifford & J. J. Collins (eds), *Creation in the Biblical Traditions*, CBQMS 23, Washington, 16-38.
- Blum E. 1990. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin.
- Campbell A. 1989. The Reported Story: Midway Between Oral Performance and Literary Art, *Semeia* 46, 77-85.
- 2002. The Storyteller’s Role: Reported Story and Biblical Text, *Catholic Biblical Quarterly* 64, 427-441.
- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York.
- 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, New York.
- 2020a. *The Formation of Genesis 1–11: Biblical and Other Precursors*, New York.
- 2020b. *Genesis 1–11*, IECOT, Stuttgart.
- Cassuto U. 1961. *A Commentary on the Book of Genesis* (Hebrew original 1944; trans. Israel Abrahams), Jerusalem.
- Dijkstra M. 1988. The Statue of SR 346 and the Tribe of the Kenites, in M. Augustin and K.-D. Schunck (eds), ‘Wünschet Jerusalem Frieden’: Collected Communications to XIIth Congress of Int’l Organization for the Study of the Old Testament, Jerusalem, 1986, Frankfurt am Main.
- Foster B. R. 2005. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (3<sup>rd</sup> ed.), Bethesda, MD.
- Hartenstein F. 2013. JHWH, Erschaffer des Himmels: Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, 383-409.
- Hauser A. J. 1980. Linguistic and Thematic Links Between Genesis 4:1-16 and Genesis 2–3, *Journal for the Study of the Old Testament* 23, 297-305.
- Kvanvig H. 2011. *Primeval History: Babylonian, Biblical and Enochic – An Intertextual Reading*, JSJSup 149, Leiden.

- McNutt P. M. 1999. In the Shadow of Cain. *Semeia* 87, 47-53.
- Moberly R. W. L. 2007. The Mark Of Cain – Revealed At Last?, *Harvard Theological Review* 100, 11-28.
- Schüle A. 2006. *Der Prolog der hebräischen Bibel: Der literar- und theologisch-geschichtlichen Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, ATANT 86, Zürich.
- Seri A. 2012. The Role of Creation in Enūma eliš, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 4-29.
- Sparks K. L. 2007. Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism, *Journal of Biblical Literature* 126, 625-648.
- Stade B. 1894. Das Kainszeichen: Zur Entstehungsgeschichte der jahwistische Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 14, 250-318.
- Tsumura D. T. 1989. *The Earth and Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, JSOTSup 83, Sheffield.
- Vriezen T. C. 1937. *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*, Wageningen.
- Weinfeld M. 1981. Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord: The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3, in A. Caquot and M. Delcor (eds), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 501-512.
- Wellhausen J. 1963. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (4<sup>th</sup> ed.; orig. 1876), Berlin.
- Wilson R. 1977. *Genealogy and History in the Biblical World*, Yale Near Eastern Researches 7, New Haven.

## ORALITY IN LATE PENTATEUCHAL TEXTS: CASES OF “PERFORMATIVE REDACTION”

Jaeyoung JEON  
(University of Lausanne)

### 1. Introduction

The traditional methodology used to conduct historical criticism is characterized by a strict separation between the oral and written stages in the formation of the biblical texts. Scholars have applied different methods for analyzing the two stages: The oral stage has been explored through form criticism (or *Gattungsgeschichte*) and partly through tradition history, whereas the written stage has been investigated by source and redaction criticism.<sup>1</sup> Orality has been an object of investigation for its role in the earliest stages of the formation of the Pentateuch, while the literary stages have been regarded as the later stages. Interest in the oral stages, however, has consistently declined with the success of a new trend in Pentateuchal research that attends more to the late phases of literary formation than to the earlier oral stages.

Recently, however, this strict division between the oral and written worlds has been challenged by scholars examining ancient orality anew, including Susan Niditch (1996; 2005; 2010; 2011), David Carr (2005; 2010; 2011), Raymond Person Jr. (1998; 2015; 2016; 2017), and others.<sup>2</sup> In spite of differences in details, these scholars commonly agree on several points: (1) the basic means of communication in the ancient world were largely oral; (2) oral communication and written text coexisted, mutually influencing each other; (3) scribal activities were not purely literary, orality playing a role in scribal authorship. In particular, the third notion originates from the assumption that ancient texts were often read publicly by the scribes themselves, and therefore the latter had such situations in mind during their writing process. This mental state is variously described as a “performance mentality” (Niditch), “performative mode of thought” (Doan & Giles), or “oral mindset” (Person).<sup>3</sup> Similarly, Gregory Nagy claims, based on his study of Homeric

<sup>1</sup> For the distinction of the methodological applications in different stages of Pentateuchal formation, see Koch 1964; Steck 1998; Jeon 2013.

<sup>2</sup> See further, e.g., van der Toorn 1997; 2009; Watts 1999; 2005; 2006; 2008.

<sup>3</sup> See Doan & Giles 2005, 30-31; Person 1998, 602.

texts, that “scribes engage in performance-like activity in the very act of writing.”<sup>4</sup> For the composition of the biblical laws, James W. Watts hypothesizes that “much of Pentateuchal law was written or at least edited with public readings in mind.”<sup>5</sup>

These concepts seem to be gaining increasing assent among scholars, stimulating renewed discussions of orality in biblical texts. In New Testament studies in particular, “performance criticism” seems to be becoming a new trend. In the field of Hebrew Bible, increasing interests in oral and performative aspects are also observable, especially for the prophetic books, poetic passages, and some narratives in the Former Prophets.<sup>6</sup> Terry Giles and William Doan define Hebrew Bible performance criticism as follows:

“Performance criticism is a critical methodology based upon the premise that select portions of the Hebrew Bible (and New Testament as well) are literary variations of originally oral compositions that were read or recited before live audiences. Those readings and recitations were performative in nature and understanding the performative dynamics at work in the material, being read or recited, can yield fresh insights into the meaning of the material. The media transferability of performative structures, conventions, and characteristics results in the ghosting or echo of those original performances in the literate form the material has now assumed in the pages of the biblical text.”<sup>7</sup>

These studies of “performance” are mostly confined to analyses of coherent literary units; composite narratives with multiple stages of redaction, which constitute significant parts of the Hebrew Bible, have not yet been thoroughly investigated from this perspective. Against this backdrop, the present essay aims to examine whether performative orality can be found in relatively late stages of the redaction of the Pentateuch. For this purpose, two composite narratives, the story of Korah in Num 16 and the Flood narrative in Gen 6–9 (esp., Gen 7:6–9) will serve as test cases. Focusing on redactional passages that represent the final stages of the formation process, I first endeavor to prove that such literary activities can be understood as expressions of a scribal “performative mindset;” I will then discuss its methodological implications for the study of Pentateuchal literary history. Since the limited space of this essay does not allow for a thorough analysis of the two narratives, I concentrate on several redactional passages that are most relevant to the current discussion.

<sup>4</sup> See Nagy 1996, 69.

<sup>5</sup> See Watts 1999, 29.

<sup>6</sup> See, e.g., Stacy 1990; Giles & Doan 2005; 2008; 2009; Miller 2012. See also above, note 2.

<sup>7</sup> See Giles & Doan 2008, 273.

## 2. The Texts Recited: A Methodological Justification

I briefly mentioned above that the oral and performative aspects of the composite biblical narratives are, at present, not being investigated to a satisfactory extent. Such limitation, or even hesitation, in applying the oral perspective to the redactional process is largely due to the methodological concept of redaction. For instance, in the classical scheme of the Documentary Hypothesis, the term “redaction” designates the combination of existing documents J, E, D, and P and the addition of occasional harmonizing passages. “Redaction” in this model presupposes the existence of written documents and represents a *literary* process, which takes place later than the *oral* stage. However, recent redaction-critical methodologies expect far more sophisticated scribal activities from the redactors, such as revision, expansion, reformulation, reorganization, etc.<sup>8</sup> Even still, the recent notion of redaction also presupposes already-written texts and is regarded as a *purely* literary activity, rigidly maintaining the separation between the oral and written worlds.

As Watts rightly observes, however, the Hebrew Bible reports the *performance* of Torah.<sup>9</sup> At the closing of the Pentateuch, Moses instructs the Levitical priests and the elders of Israel to read the law before all Israel during Succoth every seven years (Deut 31:9-11). Later, Joshua recites the “scroll of the Torah” (*סֵפֶר הַתּוֹרָה*) before all the assembly of Israel (Josh 8:34-35); Josiah is described as reading the Torah scroll to the whole people (2 Kgs 22:8; 23:2); Ezra reads the “scroll of the Torah of Moses” with the assistance of the Levites before the assembly of the people (Neh 8). The “scroll of the Torah,” however, likely referred to something different in each of the cases. The “Torah” mentioned in the Josiah account most likely comprised parts of Deuteronomy, while Moses’s instruction in Deut 31:9-11 would presumably have been something akin to Deuteronomy’s current form (Otto 2017, 2102). Ezra’s “Torah of Moses” likely included at least parts of the Deuteronomic and Priestly laws. The passage about the public reading of Torah by Joshua (Josh 8:34-35) can be dated towards the end of the formation process of the Pentateuch.<sup>10</sup> Thus, the redactor likely intended the expression “all the words of the Torah” (*כָל דְבָרֵי הַתּוֹרָה*: v. 34a) to signify almost the entire Pentateuch itself. As such, the “Torah” being read in each case refers to a different stage of Pentateuchal formation, reflecting the specific state represented by the aforementioned passages. The reports of public reading for the different states of the Torah testify that from

<sup>8</sup> For a detailed description of redaction-critical methods and examples, see Jeon 2013, 7-72.

<sup>9</sup> See Watts 2008, 1.

<sup>10</sup> Van der Meer 2004, 498-519; Nihan 2007, 219-220; Dozeman 2015, 395.

the early stages to the latest stages of formation, the text called “Torah” consistently presupposed the situation of, or was even written for the purpose of, public recitation. One may thus logically assume that not only the early writers but also the late redactors of the Pentateuch acted under a performative mindset presupposing or imagining a situation of recitation. The following two cases, the redaction of the Korah and Flood stories, can be examples of such performative redaction.

### 3. The Story of Korah

The story of the rebellion of Korah in Num 16 is a classical example of a composite Pentateuchal narrative. There is broad agreement that at least three narrative strands have been interwoven in the chapter. Though differing in their details, scholars generally agree with the following reconstruction of the layers:<sup>11</sup> The first strand tells of the rebellion of Dathan and Abiram, two Reubenites. They challenge Moses’s political leadership and refuse to enter the promised land. As punishment, they are swallowed by the earth. The following verses are usually assigned this strand: Num 16:1\*, 2\* (only יְקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה), 12–15, 25, 26\* (without וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים), 27b, 28–31, 32\* (without אֲשֶׁר לְקָרְבָּן וְאֵת כָּל הַרְכּוֹשׁ), 33–34. The topic of Dathan’s and Abiram’s rebellion is mentioned again with similar language in Deut 11:6, separate from the other strands in Num 16.

The second strand concerns the 250 chieftains of Israel who challenge the religious privilege of Aaron and Moses. They are commanded to compete with Aaron in a contest of incense offering; during the contest, the chieftains are consumed by fire from the sanctuary. To this strand, scholars usually attribute the following passages: Num 16:2 (without וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה), 3–4, 6\* (without רַב לִכְמָה בְּנֵי לֹא), 7\* (without קָרְבָּן וְכָל עֲדָתוֹ), 18, 35. This brief strand is comparable to the story of Nadab and Abihu, who were similarly consumed by divine fire from the sanctuary (Lev 10:1–7).

The final strand tells of Korah and the Levites and is analyzed in this essay in terms of both orality and the performative aspects of redaction. The Korah layer is not an independent narrative strand, but a redactional layer added to the two previous strands. Its redactor seems to have also combined the narrative of the 250 chieftains with the narrative of Dathan and Abiram, producing a composite narrative with Korah and the Levites as the main antagonists.<sup>12</sup> According to this redaction, Moses criticizes Korah and the Levites for seeking priesthood. As a result of the redaction, the two punishments in

<sup>11</sup> See, e.g., Noth 1968, 120–125; Gunneweg 1965, 175–180; Knöhl 1995, 73–76; Artus 1997, 160–165; Frankel 2002, 203–220; Achenbach 2003, 37–140; Jeon 2015.

<sup>12</sup> See further Jeon 2015, 390–395.

the previous narratives, being swallowed by the earth and being consumed by the fire, are now imposed rather awkwardly upon Korah's family and congregation. The following verses can be assigned to this final redaction: Num 16:1a, 5, 6bβ, 7b, 8-11, 16-17, 19-24, 26\* (only יְדַבֵּר אֱלֹהִים לְאָמֵר, 27a, 32b). Recent studies of the literary history of the Korah story suggest that this redactor belonged probably to the Priestly group in Jerusalem in the mid- or late-Persian period. The late Priestly redactor formulated this composite narrative in order to defend the exclusive Priestly prerogatives in temple ritual against the growing power of the Levitical groups.<sup>13</sup> The layer has often been regarded as a late Priestly addition (P<sup>S</sup>), yet it has recently been understood as post-Priestly, with its own literary purpose and religio-political agenda. For example, Reinhard Achenbach designates this redactional phase as a "Theocratic Revision."<sup>14</sup> Elsewhere, I have defined the layer as a "Zadokite Redaction," since it consistently advocates for the exclusive priestly rights of the Zadokites over other socioreligious groups.<sup>15</sup>

As a result of the artificial fusion of the three different strands, our text suffers from serious literary problems, such as multiple literary seams, redundancies, confusing and incomplete plots, and a strange structure.<sup>16</sup> The main antagonist, Korah, disappears from both punishment scenes, at the rebels' tents (Num 16:25-34) and at the entrance of the Tent of Meeting (v. 35), so that the story concludes in an awkward fashion.<sup>17</sup> Thus, from a literary perspective, our text is not a coherent unit that can be read logically, and one of the goals that the redactional work did not achieve, and possibly did not intend, was the creation of a smooth, composite narrative. Nevertheless, the literary difficulties in reading the written text can be understood quite differently when considered from the oral or performative perspective.

### 3.1. *Unexpected Shifts in the Narrative*

A good example may be found in the redactors' own addition in Num 16:8-11, which interrupts the flow of the narrative after the instructions for

<sup>13</sup> See *ibid.*, 401-403.

<sup>14</sup> See Achenbach 2003, 37-123.

<sup>15</sup> See Jeon 2015, 401-406.

<sup>16</sup> See above, n 11.

<sup>17</sup> In the scene of the punishment of Dathan and Abiram, Korah is mentioned in the awkward phrase קָרָה מֶשֶׁך ("Tabernacle of Korah," v. 27) at the beginning as well as the phrase אֲשֶׁר לְקָרָה ("who belong to Korah," v. 32) that is oddly attached to the description of Dathan and Abiram's household. Scholars agree that these two passages are redactional devices intended to link the Korah and Reubenite strands. Korah himself is likewise not mentioned in the punishment of the 250 chieftains (v. 35) and thus not punished in either of the two scenes. For the redactional nature of the aforementioned phrases (vv. 27, 32), see further Jeon 2015, 386-390.

preparing the contest of incense offering in vv. 6-7a. The passage harshly rebukes the Levites:

<sup>8</sup> [...] שָׁמַעוּ נָא בְּנֵי לְיִ ⁹ הַמְעַט מִכֶּם כִּי הַבְּדִיל אֱלֹהִ יִשְׂרָאֵל אֲתֶכֶם מִעֲדַת יִשְׂרָאֵל  
לְהַקְרֵב אֲתֶכֶם אֱלֹיו לְעַבְדָּת אֶת עַבְדַּת מִשְׁקָן יְהוָה וְלְעַמְּדָת לִפְנֵי הַעֲדָה לְשָׁרֶתְּמָ ⁹ וַיָּרֶב  
אַתָּךְ וְאַתְּ כָּל אֲחִיךְ בְּנֵי לְיִ ⁹ אַתָּךְ וְבַקְשָׁתָם נִמְכָּהָנָה

<sup>8</sup> [...] ‘Hear now, you Levites! <sup>9</sup> Is it too little for you that the God of Israel has separated you from the congregation of Israel, to allow you to approach him in order to perform the duties of the LORD’s tabernacle, and to stand before the congregation and serve them? <sup>10</sup> He has allowed you to approach him, and all your brother Levites with you; yet you seek the priesthood as well!’” (Num 16:8\*-10; translation according to NRSV)

The present passage suddenly shifts the focus to the Levites’ illegitimate desire for priesthood and away from the contest between the chieftains and Aaron. The accusation towards the Levites (*בְּנֵי לְיִ*) is unexpected, since the rebels are never identified as such in the preceding parts of the narrative except the succinct gloss in the end of v. 7. Only Korah is introduced with Levite tribal ancestry at the beginning of the story (Num 16:1); the other rebels are either the Reubenites or the 250 chieftains of Israel (vv. 1-2). The unexpected shift in the antagonists’ identity is problematic on a literary level. However, such a shift can be understood as creating dramatic effect, if we imagine a context in which the text was recited to the public by a scribe-priest somewhere in Jerusalem or particularly in the Jerusalem temple. Levites were presumably present within the audience, considering their significant roles in temple service and especially in the public reading of Scripture (e.g., Neh 8). It is also highly likely that the Levites included members of the Korahite clan, who reportedly held significant templar roles such as singing (1 Chr 6:37; 2 Chr 20:19), gate keeping (1 Chr 9:19), and making the flat cakes (1 Chr 9:31).<sup>18</sup> The Korahites were one of the most highly esteemed Levitical clans during the Persian period, to such an extent that our priestly scribe chose Korah as the representative of the Levites (also, e.g., Exod 6:24). In the context of public reading, Moses’s accusation against the Levites could have been directed primarily at the Levites in the audience. In this case, the orator (scribe-performer) could have used oratory techniques to dramatically shift the focus of the narrative to the Levites: for example, turning to face the Korahites and the other Levites, motioning to them with his hand, and changing his tone of voice. With the speech directed to the Levites, the attention of the rest of the audience may have naturally been directed to the Levites among them; the criticism of the Levites in Moses’s time becomes criticism of the Levites present within the audience. This shift is not confined to the

<sup>18</sup> The functions of the Korahite singers are especially evident in the twelve psalms attributed to the descendants of Korah: Pss 42-49; 84; 85; 87; 88.

literary level; the past event in the narrative becomes the present reality in a “here-and-now” situation. In this way, the performer and the audience experience Scripture in a vivid and dynamic fashion that cannot be felt in a flat literary reading.

Unlike readers, live audiences play a formative role in the performative realization of a text. From ancient Greek oratory to modern performances, audiences have always been one of the most significant parts of a text’s public presentation.<sup>19</sup> In biblical performance criticism, audiences are considered to have played active roles in oral performances as well as in the formation of the texts.<sup>20</sup> In the present case, the presence of the Levites (even the Korahites) among the audience may explain the unexpected shift of antagonists in the present passage (vv. 8-10). The actual presence of the Levites during the oration seems to have motivated the redactor, who was presumably also one of the text’s first performers, to add his own passage while paying less attention to the value of smooth literary flow.

### *3.2. Manipulation of Emotions*

Moses’s first reaction to the rebels is to prostrate himself before them (v. 4), followed by an instruction to prepare for the incense contest (vv. 5-7a).<sup>21</sup> Neither passage displays Moses exhibiting any anger. Suddenly, however, he explodes with rage against the Levites (Num 16:8-10), which is unanticipated by the preceding verses. Such an unexpected emotional explosion is regarded literally as an unskillful redaction. In the performative setting, however, it can be understood as a “shock tactic” to attract the audience’s attention and evoke emotional empathy with Moses. At this point, the audience is influenced by Moses’s emotion as vocalized by the orator, with emotional empathy being the intended immediate reaction and precluding reasonable doubt against the Levites’ guilt. Thus, the present verses manipulate the audience’s emotion in order to give strong confirmation of culpability.

Manipulation of emotions is a major characteristic of oral performance. In Greco-Roman oration, effective expression and stimulation of emotion were regarded as the most important aspect of performance.<sup>22</sup> The Roman oratory teacher Quintilian, for example, said that even in legal speeches, “the appeal to the emotion will do more” (*Quintilian* 6.2-4-7) than logical proofs. Rhoads observes that “ancient rhetoricians agree that the power of

<sup>19</sup> See, e.g., Shiner 2009; 2003, 143-190.

<sup>20</sup> See, e.g., Giles & Doan 2008, 280; Shiner 2009, 60-62; Rhoads 2010, 189-191.

<sup>21</sup> The following half verse (v. 7b), **רַב לְכָם בְּנֵי לְיִהְיָה**, is generally assigned to the Korah redactional layer.

<sup>22</sup> See Shiner 2009, 57-60.

emotion is more persuasive than logical argumentation in oration.”<sup>23</sup> Shiner similarly notes that emotion was superior to a rational argument to convince an audience.<sup>24</sup> The significance of provoking emotional reaction is also confirmed in the biblical oratory tradition as well. Shaphan’s reading of the “book of the law” provokes an emotional response by King Josiah in which he tears his clothing (2 Kgs 22:11 = 2 Chr 34:18-19); Ezra’s recitation of the Law of Moses strikes the audience with grief (Neh 8:1-9); Ezra’s public prayer causes the audience to weep bitterly (Ezra 10:1). During Jehudi’s recitation of Jeremiah’s scroll in the court of Jehoiakim, the lack of an emotional reaction by the audience is harshly cast as a rejection of the divine will (Jer 36:24). It can therefore be said that audiences’ emotional reactions were regarded as signs of successful recitations in ancient Judah and Persian Yehud; this was presumably what our scribe-performer intended to achieve.

Shiner notes that “among the important emotions an orator would seek to stir in his audience are good will toward oneself and one’s cause and ill will toward one’s opponents.”<sup>25</sup> In our text, Moses’s anger against the Levites was neither firmly rooted in the narrative nor reasonably understood from the preceding section. A successful recitation could, nevertheless, evoke anger against the Levites in provoking empathy towards Moses. This may have been a realization of the redactional purpose as a harsh polemic against the Levites.

### 3.3. *Emotional Interplay*

The high emotions of the scene continue through the rest of the story, giving a series of emotional explosions by the characters. Moses’s harsh accusation against the Levites is followed by Dathan’s and Abiram’s rebellious and furious speech (vv. 12-14), which again incurs Moses’s wrath (v. 15); the contest of the incense offering, although commanded by Moses, kindles Yhwh’s anger to the extent that he decides to annihilate the whole congregation (vv. 20-22); Moses and Aaron prostrate themselves in frustration and utter an emotional intercessory prayer (v. 22). All of these discourses depict strong, and often exaggerated, emotions. Due to the fusion of the three different strands, however, the discourses neither appear in an organized plot nor always read smoothly. Though the sequence of emotional development is rather awkward on a literary level, Shiner observes that “at a performance, rapid emotional interplay between the characters may dramatically shift the

<sup>23</sup> See Rhoads 2010, 186.

<sup>24</sup> See Shiner 2009, 58.

<sup>25</sup> *Ibid.*

narrative to a climax.”<sup>26</sup> Putting our narrative in a performative setting, the “performance” of the emotional scenes presumably overshadowed the problem of logical plot precision. Further, scenes like the rebellious challenges by the people, the wrath of Yhwh (and Moses), and Moses’ intercessory prayer are clichés or “type-scenes” typical of the wilderness narratives, with which the audience was conceivably already familiar. The familiarity may have been acquired through repetitive performance events in festivals and other communal gatherings. A performance of these scenes could thus easily provoke an emotional reaction from the audience without persuasion from logical argumentation. Moses’ anger in a wilderness episode is a literary or performative “convention” shared by the performers and audience. In this respect, a performer could effectively drive the narrative to its climax – the dreadful punishments – by manipulating the mounting emotional tension between the three parties: Moses, Yhwh, and the rebels.

### 3.4. *Repetition*

One of the literary difficulties of our narrative is its repetitive nature. A notable example is Moses’s instructions for the preparation of the incense contest, which are given twice (vv. 6-7, 16-17) with the second repeating the first *verbatim*. This doublet has disturbed modern scholars and has been regarded as a redundant element unskillfully generated by the final redactor. However, since the studies by Milman Parry (1970) and Albert B. Lord (1960), repetitions of similar or formulaic phrasing have been considered to be the most important characteristic of oral tradition. Niditch has additionally claimed that repetitions do not always serve as tedious reminders, instead often having critical thematic implications,<sup>27</sup> and that such repetition should be interpreted as a characteristic of the richness of oral communication.<sup>28</sup> In our narrative as well, the repetition of Moses’s instruction serves more purposes beyond exposing clumsy scribal activity. For example, the repeated instructions in vv. 16-17 attempt to harmonize different stands. Located after the passage from the Dathan and Abiram strand (vv. 12-15), the instructions appear as Moses’s reaction to Dathan and Abiram, alluding to the fact that they also belong to Korah’s congregation; thus, the phrase “and all your congregation” (*וְכָל עֲדָתךְ*) in v. 16a gives the impression that the congregation includes Dathan and Abiram, and, consequently, that Moses is also commanding the Reubenites to prepare the incense offering. Through

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> See Niditch 1996, 44-47.

<sup>28</sup> *Ibid.* For an artistic value of repetition in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern texts, see, e.g., Greenstein 2016, 461-468.

this repetition, the Dathan and Abiram story is further incorporated into the redactional frame of the Korah story. Furthermore, vv. 16-17 lead the audience back to the strand of incense competition after the interruption by the Dathan and Abiram story. This is a well-known redactional technique that critical scholars designate “resumptive repetition” (*Wiederaufnahme*); more likely, it was initially an oratory technique used in performance. This is not to deny the obvious literary break between v. 15 and v. 16; however, in a performative context, a continuous recitation of the verses (vv. 15-17) with an angry tone of voice could easily give an impression to the audience that the verses are a coherent speech unit. In this way, the repetition may have functioned as a performative device that produced thematic unity within the narrative.

### 3.5. *Expected Socioreligious Effects*

We have observed several examples demonstrating that the alleged literary “problems” caused by the redaction of the Korah narrative are not problematic in a performative setting. Rather, features like repetition, abrupt emotional explosion and interplay, and unexpected shift of plot are not only tolerable in oral performance, but also possibly represent effective performative and rhetorical techniques. It is therefore plausible that our redactor, probably from the Zadokite circle, worked from a performative mindset; in other words, he was reckoning with the context of public recitation during the redactional process.

If the present form of the Korah story was meant to be recited before an audience, what was its expected effect in the socioreligious context of Jerusalem in Persian Yehud? Firstly, a successful performance of this text would have probably brought public shame on the Korahites and the rest of the Levites. The criticism of the Levites and their punishments, recited in a dramatic fashion, may have deprived them of public support in temple politics and consequently discouraged them from challenging priestly authority. To the remainder of the audience, the oration may have evoked respect for and fear of the priestly prerogatives in the temple rituals. These possible results coincide perfectly with the socioreligious interest of the priestly circle of Persian-period Jerusalem in seeking to establish hegemony in the temple and in their community.

## 4. The Flood Story

The performative mode of redaction is detectable in another composite Pentateuchal narrative, the Flood story (Gen 6–9). Scholars traditionally have detected two interwoven strands in the narrative: one Priestly (“P”) and one non-Priestly (“J” in classical source criticism). The conventional

reconstruction of the Priestly text comprises Gen 6:9-21; 7:11, 13-16a, 17b-22, 24; 8:1-2a, 3-5, 13-19; 9:1-17.<sup>29</sup> According to P, the earth becomes corrupt, and so God decides to annihilate all life upon it; however, Noah receives detailed instructions for building an ark; Noah's family and a pair of each kind of animal are saved in the ark; the flood lasts for more than a year and the precise dates for its beginning and ending are given; the story concludes with God's blessing accompanied by permission for a carnivorous diet for humankind. The non-P strand is rather incomplete in the present form of the text, though quite different from the P narrative. Scholars have increasingly recognized that the non-P strand was supplemental to the P strand, with the former comprising Gen 6:5-8; 7:1-5, 10\*, 12, 17, 23; 8:2b, 6-12, 20-22.<sup>30</sup> According to this strand, Yhwh decides to remove humankind (and all animals) because humans had committed evil upon the earth; the flood, however, lasts only forty days; the time in the narrative is divided into periods of seven days without giving dates; in contrast to the Priestly story, the narrative distinguishes between clean and unclean animals – seven pairs of clean animals and birds are saved, whereas only one pair of each unclean animal comes onto the ark; Noah recognizes the end of the flood by sending a raven and a dove from the ark; the story concludes with Noah offering a sacrifice after the flood and Yhwh resolving not to curse the earth again.

There are several complex redactional issues to address in this story, which this limited space does not allow to thoroughly discuss. In this section, I focus on only one redactional passage, Gen 7:6-9. It is conventionally regarded as an addition by a redactor who endeavored to resolve the contradiction in the number of pairs of the animals between the two strands.<sup>31</sup> Largely in support of the Priestly strand, this passage combines the language of the Priestly and non-Priestly threads while supporting the Priestly claim that only one pair of each animal is to be saved, regardless of their cleanliness:

⁶ ונח בן ששים מאות שנה והמוביל היה מים על הארץ <sup>7</sup> ויבא נח ובנוו ואשתו ובנוו  
 אתו אל התבהה מפני מי המבול <sup>8</sup> מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה ומן  
 העוף וכל אשר רמש על האדמה <sup>9</sup> שנים שניים באו אל נח אל התבהה וככר ונקבה כאשר  
 צוה אלהים את נח

<sup>29</sup> See below, note 30.

<sup>30</sup> Already in 1930, R. H. Pfeiffer claimed that the passages in the Flood story traditionally regarded as J are not identical with the J source of the rest of the Genesis, and that these passages originally came from an Edomite source supplemented to P during the exilic or post-exilic period; see Pfeiffer 1930, 66-73. J. Blenkinsopp also maintains that the putative J passages within Gen 1-11 were supplemented to P in the “lay, intellectual milieu” of the Persian period in order to “balance the optimism of P with a more sober and secular view of human existence as essentially problematic”; see Blenkinsopp 1995, 1-15; *idem* 2002, 49-61. See also Ska 1994, 37-62; Wenham 1999, 240-258.

<sup>31</sup> See, e.g., already Kuenen 1886, 67; Wellhausen 1883, 384; Westermann 1974, 579-580.

<sup>“</sup><sup>6</sup> Noah was six hundred years old when the flood of waters came on the earth. <sup>7</sup> And Noah with his sons and his wife and his sons’ wives went into the ark to escape the waters of the flood. <sup>8</sup> Of clean animals, and of animals that are not clean, and of birds, and of everything that creeps on the ground, <sup>9</sup> two and two, male and female, went into the ark with Noah, as God had commanded Noah.” (translation according to NRSV)

Examining the text in further detail, it repeats several elements imbedded in the Priestly text: The passage begins with the description of Noah’s age at the beginning of the flood (600 years; v. 6), which comes from the Priestly strand (v. 11). The following verse (v. 7) reports that Noah and his family entered the ark, imitating the language and style of the more detailed description of the same incident in the Priestly text (vv. 13-15). Those repetitions affirm the redactional nature of the passage. Additionally, the report of the loading of the animals (vv. 8-9) mentions their cleanliness and uncleanness (v. 8a), a motif from the non-Priestly strand (v. 2). Afterward, the passage reconfirms that only two pairs of each animal entered the ark (v. 9a), which coincides with the P strand (Gen 6:19).

On a literary level, as shown above, the current passage generates a chronological problem by reporting the animals being loaded onto the ark before this event occurs in the P strand. In addition, our passage directly contradicts the number of clean animals, giving two instead of the seven in the non-P passage. The two conceptions are logically incompatible. The present redactional passage attempts to solve this problem, but in fact merely generates more problems.

The passage could, however, be functional and effective in a performative context. When a scribe-performer recited the narrative, he could have verbally demarcated the passage from the contradictory P and non-P passages through oratory techniques such as giving a small pause before and after the passage or differing the tone, pitch, or rhythm. In this way, the performer could have temporarily differentiated himself from the P and non-P layers in functioning as a commentator speaking *about* the story with an objective voice. Thus, the scribe-performer could summarize the course of events in vv. 6-7 and reaffirm the Priestly notion of the number of animal pairs. A successful performance of the passage probably provided the audience with an explanation and a final confirmation regarding this contradiction.

The performance of multiple characters by a single orator is a well-known technique in antiquity. Studies of Greco-Roman and modern oratory traditions have found various methods for effectively shifting the narrator’s voice throughout a complicated fabric of narration and speeches.<sup>32</sup> In contemporary performances as well, performers of narratives make similar variations

<sup>32</sup> See, e.g., Boomershine 1974; Rhoads 2006, 176.

by distinguishing between onstage and offstage foci. Rhoads describes the technique as follows:

When one is telling the story, the performer directly addresses the audience offstage. When, however, in the course of telling, the performer *personifies* a character and speaks *as that character*, the performer addresses another imaginary character onstage as if inside the world of the story, with the audience “overhearing” what is being said onstage – much as an audience would observe one character in a play addressing another character onstage in direct speech. Such a distinction helps to clarify for the audience when the narrator is speaking and when the narrator is speaking the part of a character. Distinctions between characters can also be shown by voice, pitch, pace, accent, posture, and facial expressions, among other things. Thus, the narrator uses personification in onstage/offstage focus as a means to keep the narrator distinct from the characters and thereby also as a means to lead the audience to identify with some characters and distance themselves from others.<sup>33</sup>

Though these sophisticated techniques are a modern development, it has nevertheless been argued that similar character distinctions were used in ancient performances, even without spatial onstage/offstage foci.<sup>34</sup> In performing the biblical Flood story, it was presumably possible for the scribe-performer to deliver the distinct voice of the redactor, reciting the present redactional passage differently and using oratory techniques to sound as if he is commenting *about* the story.

It is impossible to know what oratory techniques were used by the scribe-performers of Yehud and how sophisticated their skills were. Notably, however, Ezek 6:2, 11 describes a prophetic oration with motions such as face-turning, hand-clapping, and foot-stamping, movements that are also typical techniques in Greco-Roman oratory. Although these verses might be a fringe example, they indicate the possibility that a variety of oratory techniques were known to the Judahites. Our present redactor could have thus imagined them during his performative redaction. If our scribe-performer could resolve the literary problem of contradiction through a performance, we may also reasonably conjecture that our redactional passage had been intended to function as such.

## 5. Scribal Authority and the Iconic Function of Scrolls

Recent studies of scribal culture in ancient times have revealed that the primary channel for delivering the content of written texts to the public was oral communication rather than text distribution. Ancient scribes knew the texts and could perform them from memory. The written text usually served

<sup>33</sup> Rhoads 2006, 176.

<sup>34</sup> See *ibid.*

as *aide-mémoires*, a tool to supplement the memorized text. Nevertheless, written texts had another significant function in religious contexts: as a source of scribal authority, as with the case of recitation of the Torah scroll.

In religious oral performances, the performer would have possessed the authority to justify and legitimize whatever was being said. In prophetic performances, for example, a prophet's authority was derived primarily from his or her own claim to prophethood. Prophets were regarded as the medium by which divine messages were delivered, though the office could be revoked in the eyes of the public under accusations of being a “false prophet.” Prophetic words could be delivered through recitation of written scrolls, as in the case of Baruch reading the written words of Jeremiah (ch. 36), though even in these cases, the sources of authority were the prophets themselves, allowing claims to be verified immediately (esp., e.g., Jer 36:17-18).

The case of the scribe-performers of Torah is quite different. Although the recitation of the “Torah of Moses” would have drawn authority not from the scribes themselves but from Moses’s prophetic office, Moses was not a living prophet; he was an ancient, legendary figure.<sup>35</sup> The scribe-performers thus needed another direct source of authority to legitimize their words in Moses’s absence: the physical Torah scroll.

As Karel van der Toorn has observed, the physical existence of a written text commonly functioned in ancient contexts as a source of authority itself, and the text could legitimize the authority of the religious specialists who refer to it.<sup>36</sup> He further claims that in ancient Judaism, Torah scrolls were used in the same manner as divine images were used in Babylonian religions.<sup>37</sup> Similarly, Watts argues that scriptures function as religious icons, “not just texts to be interpreted and performed. They are material objects that convey religious significance by their production, display and ritual manipulation.”<sup>38</sup> The iconic dimension of scripture, together with its semantic and performative

<sup>35</sup> For the differences between prophecy and Torah, I refer here to their initial stages of performance. For prophecies, the performers were typically the prophets themselves or occasionally their “agents,” while Torah performers were always the scribes. Nevertheless, the two cases begin deriving their authority from similar sources as prophecy reaches its later, literary stages. After live prophecy becomes prophetic literature, its authority relies on transmitted or created memories of the prophets, just as with the case of the authority of Torah and the figure of Moses.

<sup>36</sup> See van der Toorn 2007, 206-207.

<sup>37</sup> See van der Toorn 1997, 229-248.

<sup>38</sup> See Watts 2006, 3. Watts gives examples of the iconic aspect as follows: “The iconic dimension of scriptures finds expression in the physical form, ritual manipulation, and artistic representation of scriptures. Scriptures often take special forms that distinguish them physically from other books: e.g. hand-written and ‘clothed’ torah scrolls, jewel-encrusted gospel books, leather-bound bibles, bark sutras with lacquered covers, illustrated Sanskrit scrolls, etc. They are often displayed prominently on podiums or tables, hung on walls, or else hidden within special cases that call attention to them while simultaneously protecting them or even hiding them from casual view (e.g. synagogue arks).” See Watts 2006, 7.

dimensions, is also ritualized,<sup>39</sup> and scripture obtains religious authority in this way. The ritualization of performance is found in Ezra's public reading of the Torah scroll (Neh 8), which was accompanied by blessings and responses, obeisance, and a hierarchical arrangement of the assembled people.<sup>40</sup> Nehemiah 8:4-5 in particular describes the ritualization of the scrolls' iconic function. According to the description, Ezra performs his reading while standing on a wooden platform specially constructed so that the people could see the Torah scroll. Ezra opens the scroll before them, and as he opens it, the people stand up as an expression of veneration. This description indicates that the Torah scroll in Ezra's hands had acquired a special, iconic status as a sacred object. In this ritualized public reading, Ezra's performance is highly respected by the people, owing to the supreme authority of the Torah scroll rather than to the imperial authorization of his mission.

## 6. Conclusions

In the previous sections, I have examined two examples of composite Pentateuchal narratives. This examination has suggested that the redactional passages that were added at the final stage of the textual formation have caused literary problems; yet the allegedly problematic passages are sensible in performative contexts. The *literary* problems in the Korah story (Num 16), such as the awkward shift in plot, its repetitive nature, and the unexpected emotional explosions and interplay may have been important aspects for a *performative* context. The redactional passage in the Flood story (Gen 7:6-9) causes logical contradictions on a literary level, even though it was added in order to harmonize the two narrative strands. A skillful oration of the passage could, however, more effectively provide an explanation of the problematic issues, thus achieving a *performative* harmonization rather than a *literary* harmonization.

The two cases support the idea that the Pentateuchal redactors possibly worked with a performative mindset, imagining the written texts being delivered orally. The redactors themselves might have even been the scribe-performers. These redactional works were thus presumably not only literary, but also performative: they were *performative redaction*.

This conclusion suggests some methodological implications for the study of redaction and the formation of biblical texts. On the one hand, the various literary problems of the composite narratives in the Pentateuch – its inconsistencies, doublets, and seams – have been clues for biblical scholars

<sup>39</sup> See *ibid.*, 9-10.

<sup>40</sup> See Watts 2005, 411.

in reconstructing the complicated processes of their literary formation. On the other hand, such problematic literary issues in the final form of the texts raise a puzzling question concerning the ancient redactors' tolerance of these literary problems. Classical source critics often assumed that the redactors were tolerant of those literary problem out of respect for their sources. Recent redaction critics seem to put this question aside by simply presupposing that the literary senses of ancient scribes differed from modern logic.<sup>41</sup> Such a presupposition, however, causes a potential methodological problem by expecting narrative logic from earlier, coherent sources but not from later redactional texts that appear incoherent and composite.

The idea of performative redaction may provide a fresh view on this unsolved problem. As shown in the examples above, these problematic passages had their own rhetorical functions that created additional dimensions and served to provide an added richness to dramatic performances. The "problems" on the literary level may not have been problems on the performative level. Supposing that the written texts were *aide-mémoires* for performances, like scores for musical performers, the scribal activities that produced awkward redactional texts can be understood as writing *scripts* for performances. In this case, we must search for the performative logic, rather than the literary logic, that governed the formation processes of the Pentateuch. The present analysis indicates that the complex interaction between the oral and written realms persisted through the last phase of biblical formation. The processes and purposes of Pentateuchal redactions should therefore be reconsidered, not only in terms of their literary approaches, but also in terms of their performative perspectives.

## Bibliography

- Achenbach R. 2003. *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZABR 3, Wiesbaden.
- Artus O. 1997. *Études sur le livre des Nombres: Récit, histoire et loi en Nb 13,1–20,13*, OBO 157, Fribourg – Göttingen.
- Blenkinsopp J. 1995. P and J in Genesis 1:1–11:26: An Alternative Hypothesis, in A. B. Beck *et al.* (eds), *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids, MI – Cambridge.
- 2002. A Post-Exilic Lay Source in Genesis 1–11, in J. C. Gertz, K. Schmid & M. Witte (eds), *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der Jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin.
- Boomershine T. 1974. *Mark as Storyteller: A Rhetorical-Critical Investigation of Mark's Passion and Resurrection Narrative*, Ph.D. diss., Union Theological Seminary, New York.

<sup>41</sup> See, e.g., Zenger 2016, 119–120.

- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York.
- 2010. Torah on the Heart: Literary Jewish Textuality within Its Ancient Near Eastern Context, *Oral Tradition* 25, 17-39.
- 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford.
- Finnegan R. H. 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Oxford.
- Frankel D. 2002. *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, VTSup 89, Leiden.
- Giles T. & Doan W. 2005. *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bible*, New York.
- 2009. *Twice Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel*, Peabody, MA.
- Greenstein E. L. 2016. Verbal Art and Literary Sensibilities, in S. Niditch (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, The Wiley Blackwell Companions to Religion, Chichester, West Sussex – Malden, MA.
- Gunneweg A. H. J. 1965. *Leviten und Priester: Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des Israelitisch-Jüdischen Kultpersonals*, FRLANT 89, Göttingen.
- Jeon J. 2013. *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus 3–4 and 5–13*, FAT II 60, Tübingen.
- 2015. The Zadokites in the Wilderness: The Rebellion of Korach (Num 16) and the Zadokite Redaction, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 127, 381–411
- Koch K. 1964. *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegeze*, Neukirchen-Vluyn.
- Knohl I. 1995. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis.
- Kuenen A. 1886. *Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch* (trans. P. H. Wicksteed), London.
- Lord A. B. 1960. *The Singer of Tales*, Cambridge, MA.
- Meer M. N. van der. 2004. *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VTSup 102, Leiden.
- Miller R. D. II. 2012. Orality and Performance in Ancient Israel, *Revue des Sciences Religieuses* 86, 181–192.
- Nagy G. 1996. *Homeric Questions*, Austin.
- Niditch S. 1996. *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, LAI, Louisville, KY.
- 2005. The Challenge of Israelite Epic, in J. M. Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic*, London.
- 2010. Hebrew Bible and Oral Literature: Misconceptions and New Directions, in A. Weisenrieder & R. B Coote (eds), *The Interface of Orality and Writing: Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, WUNT 260, Tübingen.
- 2011. Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9, *Vetus Testamentum* 61, 629–645.
- Noth M. 1968. *Numbers: A Commentary*, OTL, Philadelphia.
- Otto E. 2017. *Deuteronomium 23,16–34,12*, HThKAT, Freiburg – Basel – Vienna.
- Parry M. 1971. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford.
- Pfeiffer R. H. 1930. A Non-Israelitic Source of the Book of Genesis, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 48, 66–73.

- Person R. F. Jr. 1998. The Ancient Israelite Scribe as Performer, *Journal of Biblical Literature* 117, 601-609.
- 2015. Text Criticism as a Lens for Understanding the Transmission of Ancient Texts in Their Oral Environments, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta, 197-215.
  - 2016. The Problem of ‘Literary Unity’ from the Perspective of the Study of Oral Traditions, in R. F. Person, Jr. & R. Rezisko (eds), *Empirical Models Challenging Biblical Criticism*, Atlanta, 217-237.
  - 2016. Character in Narrative Depictions of Composing Oral Epics and Reading Historiographies, in N. W. Slater (ed.), *Voice and Voices in Antiquity: Orality and Literacy in the Ancient World, Vol. XI*, Leiden, 277-294.
- Polak F. H. 2015. Oral Substratum, Language Usage, and Thematic Flow in the Abraham-Jacob narrative, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writing: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta, 217-238.
- Rhoads D. 2006. Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies – Part II, *Biblical Theology Bulletin* 36, 164-184.
- 2010. Biblical Performance Criticism: Performance as Research, *Oral Tradition* 25, 157-198.
- Schmidt B. B. 2015. *Contextualizing Israel's Sacred Writing: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Atlanta.
- Shiner W. T. 2003. *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, PA et al.
- 2009. Oral Performance in the New Testament World, in H. E. Hearon & P. Ruge-Jones (eds), *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Biblical Performance Criticism Series 1, Eugene, OR, 49-63.
- Ska J. L. 1994. El relato del diluvio: un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores, *Estudios Bíblicos* 52, 37-62.
- Stacey D. W. 1990. *Prophetic Drama in the Old Testament*, London.
- Steck O. H. 1998. *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*, Atlanta.
- Toorn K. van der. 1997. The Iconic Book: Analogies Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah, in *idem* (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, Leuven, 229-248.
- 2009. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA.
- Watts J. W. 1999. *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*, BibSem 59, Sheffield.
- 2005. Ritual Legitimacy and Scriptural Authority, *Journal of Biblical Literature* 124, 401-417.
  - 2006. The Three Dimensions of Scriptures, *Postscripts* 2, 135-159; reprinted in *idem* (ed.), *Iconic Books and Texts*, London, 2013, 9-32.
  - 2008. Performing the Torah: The Rhetorical Function of the Pentateuch in the Second Temple Period, Unpublished paper presented to the Performance Criticism of Biblical and Other Ancient Texts Consultation, Society of Biblical Literature Annual Meeting Boston (November 23).
- Wellhausen J. 1883. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (2<sup>nd</sup> ed.), Berlin.
- Wenham G. J. 1999. The Priority of P, *Vetus Testamentum* 49, 240-258.
- Westermann C. 1974. *Genesis*, BKAT 1, Neukirchen-Vluyn.
- Zenger E. et al. 2016. *Einleitung in Das Alte Testament* (9<sup>th</sup> rev. ed. by C. Frevel), Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart.

# LES ORIGINES DE LA TORAH ORALE DANS LE PENTATEUQUE

Thomas RÖMER

(Collège de France, Université Paris Sciences & Lettres, UMR 7192)

La vision historico-critique de la composition du Pentateuque part de l'idée que, notamment en ce qui concerne les matériaux narratifs, il y avait à l'origine des traditions orales qui furent ensuite mises par écrit, augmentées et révisées avant la « canonisation » du Pentateuque. Cette idée est assez indépendante du modèle explicatif que l'on utilise pour reconstituer les différentes étapes de la formation de la première partie de la Bible hébraïque<sup>1</sup>.

Contrairement à ce modèle, qui envisage une évolution de l'oral à l'écrit, la tradition juive défend, au moins sur le plan théorique, l'idée d'une concormance en affirmant qu'au Sinaï, Yhwh aurait donné à Moïse non seulement une Torah écrite (le Pentateuque), mais aussi et, en même temps, une Torah orale<sup>2</sup>. Cette idée d'une Torah orale est sans doute assez ancienne et se reflète déjà dans des conflits autour de la fin de l'époque du Second Temple, entre les Pharisiens, très ouverts à de nouvelles interprétations voire à de nouvelles lois qui ne figurent pas dans le Pentateuque, et les Saducéens qui n'acceptent que le texte écrit du Pentateuque.

L'idée que Moïse aurait reçu sur le mont Sinaï deux lois différentes est expliquée dans le Talmud de Babylone à l'aide de certains versets du Pentateuque, comme notamment Ex 24,12 : « Yhwh dit à Moïse : “Monte vers moi sur la montagne et reste là, pour que je te donne les tables de pierre, la loi et le commandement (*וְתֹרַה וְמִצְוָה*) que j'ai écrits pour les instruire (*כֶּתֶב תִּתְבֹּא לְהֹרְתָּם*)” ». L'expression parallèle « loi et commandement » est ici comprise comme se référant à deux lois différentes, de même que l'on sépare « j'ai écrit » et « pour les enseigner ». « J'ai écrit » se réfère à la Torah, voire au TaNaK, « pour les instruire » à l'interprétation orale de la Torah<sup>3</sup>.

Dans la discussion du Talmud et chez Maïmonide le verset conclusif de Lv 26,46 joue également un rôle important<sup>4</sup> : « Tels sont les décrets, les coutumes (*הֲקִים וְמִשְׁפָטִים*) et les lois (*וְתֹרַת*) que Yhwh a établis entre

<sup>1</sup> Voir par exemple Schmitt 2005, 283-287 ; Carr 2010, 44-51.

<sup>2</sup> Goldberg 1999 (1983), 2-4.

<sup>3</sup> Talmud de Babylone, *Berakhot* 5a.

<sup>4</sup> Cf. les différentes références discutées dans Krygier 2010.

lui-même et les fils d'Israël, sur le mont Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse ». Le pluriel « lois » est interprété comme se référant à différentes lois, composant la loi écrite des prêtres (qui sont nommés en Dt 31,9 : « Moïse écrivit cette loi et la remit aux prêtres, aux descendants de Lévi »). Maïmonide en déduit que la Torah écrite avait été confiée aux prêtres, alors que la Torah orale aurait été donnée aux Sages ainsi qu'au peuple.

Le Talmud<sup>5</sup> mentionne également Ex 24,3-4 :

<sup>3</sup> Moïse vint rapporter au peuple toutes les paroles de Yhwh et toutes les règles **אֶת קְلֵדָבְרֵי הָהּ וְאֶת קְלֵדָמְשִׁפְטִים**). Tout le peuple répondit d'une seule voix : Tout ce que Yhwh a dit, nous le ferons. <sup>4</sup> Moïse écrit toutes les paroles de Yhwh (**אֶת קְלֵדָבְרֵי הָהּ**).

On peut interpréter ce verset dans le sens que Moïse transmet au peuple « les paroles de Yhwh et toutes les règles », mais qu'il met seulement par écrit « les paroles de Yhwh ». Cette interprétation permet d'imaginer que « les règles » désignent une tradition orale que Moïse n'aurait pas consignée par écrit<sup>6</sup>.

Bien qu'il s'agisse dans ces cas d'interprétations forcées de textes bibliques qui utilisent des expressions parallèles pour désigner la Loi du Sinaï, et sans doute aussi pour exprimer la diversité de ces lois, le concept d'une Torah orale s'explique par la nécessité de corriger et de compléter les différentes traditions qui se trouvent à l'intérieur du Pentateuque.

Dans ce qui suit, j'aimerais montrer, à l'aide de quelques exemples, que cette idée d'une « oralité » de la loi se fait jour au moment même de la compilation des différents ensembles qui vont constituer le Pentateuque. La thèse que j'aimerais défendre est que la mise par écrit et le rassemblement des traditions du Pentateuque suscitent immédiatement des stratégies d'actualisation et de commentaire.

## 1. Les origines de la « Torah écrite » selon le Pentateuque

Dans la Bible juive telle qu'elle se présente, la première référence à un texte écrit se trouve en Gn 5,1 où il est question d'un rouleau, d'un livre contenant les « *tôlēdôt* », les généalogies de l'humanité<sup>7</sup>. Ce rouleau est, dans la suite du verset, mis en relation avec le début de la création.

זה ספר תולדת אָדָם בַּיּוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּרִמוֹת אֱלֹהִים עֲשָׂה אֹתוֹ:

Ce verset est grammaticalement difficile. Il est d'habitude traduit de la manière suivante : « Voici le livre de la généalogie d'Adam. Le jour où

<sup>5</sup> Berakhot 5a.

<sup>6</sup> Pour des discussions rabbiniques autour de ce verset, cf. aussi Krygier 2010, 38-39.

<sup>7</sup> Pour ce qui suit cf. Römer 2012.

Dieu créa les humains, il les fit à la ressemblance de Dieu » (NBS) ou « Voici le livret de famille d'Adam : Le jour où Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu » (TOB). Cependant le יְהָוָה שָׁפֵךְ pourrait aussi se référer au livre : « Voici le livre des engendrements d'Adam, au jour où Dieu créa Adam à la ressemblance de Dieu il le [= le rouleau] fit ». On aurait alors l'idée que ce support écrit existe déjà au moment de la création et que c'est Dieu lui-même qui en est l'auteur, une idée que l'on rencontre ensuite dans la péricope du Sinaï où l'on trouve également des allusions à un dieu scribe ou écrivain. Lors du séjour de Moïse au Sinaï, celui-ci devient, en quelque sorte et, en même temps que Dieu, le scribe de la Torah. L'installation dans cette fonction est cependant racontée bien avant, immédiatement après la traversée de la mer, au moment où les Hébreux doivent affronter les premières difficultés dans le désert.

## 2. Exode 17,8-16 : l'invention de la guerre et du livre

<sup>8</sup> Amaleq vint et fit la guerre à Israël à Refidim. <sup>9</sup> Moïse dit à Josué : « Choisis-nous des hommes et sors faire la guerre contre Amaleq ; demain, je me tiendrai au sommet de la colline, le bâton de Dieu dans ma main. » <sup>10</sup> Josué fit comme Moïse lui avait dit pour faire la guerre contre Amaleq. Moïse, Aaron et Hur étaient montés au sommet de la colline. <sup>11</sup> Alors, quand Moïse élevait la main, Israël était fort ; quand il reposait la main, Amaleq était fort. <sup>12</sup> Les mains de Moïse devinrent lourdes, ils prirent une pierre, la placèrent sous lui et il s'assit dessus. Aaron et Hur lui soutenaient les mains, l'un d'un côté, l'autre de l'autre. Ainsi, ses mains furent fermes jusqu'au coucher du soleil, <sup>13</sup> et Josué affaiblit Amaleq et son peuple au tranchant de l'épée. <sup>14</sup> Yhwh dit à Moïse : « Écris cela en mémorial sur le livre et transmets-le aux oreilles de Josué : J'effacerai la mémoire d'Amaleq, je l'effacerai de sous le ciel ! » <sup>15</sup> Moïse bâtit un autel, lui donna le nom de « Yhwh, mon étandard ». <sup>16</sup> Il dit : « Oui, une main se trouve sur l'étandard de Yah, guerre entre Yhwh et Amaleq de génération en génération ! »

Pourtant sans l'expliciter, ce récit introduit Josué, futur successeur de Moïse, en tant que chef de guerre, rôle qu'il occupera dans le livre qui porte son nom<sup>8</sup>. Mais il devient également ici le premier destinataire du texte que Moïse doit écrire dans *le* livre, dont l'identité n'est pas davantage précisée. À regarder attentivement le texte, on se rend compte que le v. 14 qui introduit Moïse dans le rôle de scribe est un ajout<sup>9</sup>. En effet, on passe plus facilement du v. 13, où Josué remporte la victoire, à l'érection d'un autel au v. 15 et à une prière vers Yhwh qui reprend l'idée du v. 13, à savoir celle d'une guerre permanente entre Yhwh/Israël et Amaleq.

<sup>8</sup> Sur ce récit, voir l'analyse récente de Jeon 2019.

<sup>9</sup> Schmitt 1990, 338-339 ; Albertz 2012, 280 et 283-284.

Pourquoi donc a-t-on introduit ce passage sur l'origine du livre et de l'Écriture ? En Ex 17, la guerre contre Amaleq sera gagnée mais on observe, cependant, une particularité. Au v. 13, on lit que Josué « affaiblit » Amaleq au tranchant de l'épée (littéralement « par la bouche de l'épée »). Normalement cette expression se combine avec des verbes comme « frapper » (*n-k-h*) ou « tuer » (*h-r-g*) ; ici on a seulement « affaiblir », sans doute parce que l'auteur connaît les traditions des guerres de Saül et de David contre Amaleq. Amaleq ne peut être battu définitivement, comme le dit aussi la fin de l'histoire, car il doit encore servir dans la suite comme « ennemi exemplaire » d'Israël.

Au v. 14, Moïse reçoit donc l'ordre d'écrire. Cet ordre prépare une tâche importante de Moïse, notamment dans le Deutéronome. Mais elle est également mentionnée en Ex 24,3-4 où Moïse écrit les paroles de Yhwh. En Ex 17,14 la fonction du livre est de susciter le souvenir (זְרוּם) ; il doit devenir le fondement d'une histoire collective, commençant avec les exploits de Moïse. En même temps, et comme en Jos 1, Josué devient le premier destinataire du livre. Ainsi, Ex 17,14 prépare Jos 1,8 : « Que ce livre de la loi ne s'éloigne pas de toi ! Médite-le jour et nuit pour agir avec fidélité conformément à tout ce qui y est écrit ».

Le thème de l'éradication d'Amaleq réapparaît dans le dernier livre du Pentateuque en Dt 25 :

<sup>17</sup> Souviens-toi de ce qu'Amaleq t'a fait en chemin lorsque vous êtes sortis d'Égypte, <sup>18</sup> comment il est venu à ta rencontre, en chemin, pour attaquer ton arrière-garde, tous ceux qui se traînaient en dernier, alors que tu étais fatigué, épuisé, et cela parce qu'il ne craignait pas Dieu. <sup>19</sup> Alors, quand Yhwh ton Dieu t'accordera le repos face à tous tes ennemis d'alentour, dans le pays que Yhwh ton Dieu te donne comme patrimoine pour le posséder, tu effaceras de sous le ciel la mémoire d'Amaleq. Tu n'oublieras pas !

Ce texte se réfère clairement à l'épisode d'Ex 17<sup>10</sup>, tout en le transformant d'une manière significative. D'abord il insiste sur l'attaque mesquine d'Amaleq, son manque de crainte de Dieu, et la fatigue d'Israël, des éléments qui ne se trouvent pas dans le récit du livre de l'Exode. Mais ce qui frappe, surtout, c'est la différence entre le contenu à mettre dans le livre en Ex 17, qui présente Yhwh comme l'auteur de l'effacement de la mémoire d'Amaleq, et le commandement du Deutéronome qui transfère cette tâche aux destinataires du discours mosaïque. De plus, ce texte donne les raisons pour lesquelles il faut exterminer Amaleq, raisons qui ne sont pas explicitées en Ex 17. Ainsi, le texte du Deutéronome se présente comme un commentaire ou une interprétation d'Ex 17<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Otto 2016, 1863.

<sup>11</sup> Mayes 1981, 330-331.

Dans la structure du Pentateuque, le Deutéronome, on y reviendra, apparaît comme un commentaire des narrations et des textes législatifs précédents. Ce livre se présente comme un discours de Moïse, soulignant ainsi « l'oralité » des prescriptions qui s'y trouvent. À la fin du livre, cependant, les références au livre et à l'écriture se multiplient (28,58.61 ; 29,19-20.26 ; 30,10 ; 31,24.26)<sup>12</sup>. Elles montrent que « le livre », qui, dans le contexte du Deutéronome, se référat peut-être d'abord au livre du Deutéronome seul puis, dans le contexte du Pentateuque, construit une référence à l'ensemble de la Torah, possède une autorité non seulement « normative » (dans l'exhortation à mettre en pratique les commandements divins) mais aussi « interprétative ».

De la sorte, le Deutéronome devient, aussi, une grille d'interprétation pour l'histoire suivante qui se trouve dans les livres de Josué à Rois. Ainsi, le commandement de Dt 25 explique, dans les livres de Samuel, le rejet de Saül par Yhwh<sup>13</sup>. En 1 S 28,17-18, Saül en effet est rejeté, selon la parole de Samuel revenu des morts, parce qu'il n'a pas exterminé Amaleq (une allusion à 1 S 14-15) :

<sup>17</sup> Yhwh a agi comme il te l'a dit par mon intermédiaire ; Yhwh a déchiré la royauté d'entre tes mains et l'a donnée à un autre, à David.<sup>18</sup> Puisque tu n'as pas écouté Yhwh et que tu n'as pas traité Amaleq selon sa colère ardente, Yhwh te traite ainsi en ce jour.

Saül est alors décrit comme prototype du roi mauvais qui n'obéit pas aux commandements divins, alors que David, au contraire, obéit et extermine Amaleq. Ici, le passage de Dt 25, auquel ce texte renvoie, est caractérisé comme parole de Yhwh.

### 3. Moïse, scribe, lecteur et interprète

En Ex 17, Moïse a été établi « scribe » d'un livre. Remarquons en passant qu'on ne précise nullement où Moïse a appris l'art de l'écriture<sup>14</sup>. Il est présupposé qu'il sait écrire. La mention suivante du livre, en Ex 24, fait de lui son premier lecteur dans le sens où il lit les paroles du livre – paroles qu'il a d'abord mises par écrit (Ex 24,4) – au peuple rassemblé au Sinaï (Ex 24,7), anticipant d'une certaine manière la lecture publique de la loi par Esdras en Né 8 :

<sup>3</sup> Moïse vint raconter au peuple toutes les paroles de Yhwh et toutes les règles. Tout le peuple répondit d'une seule voix : « Toutes les paroles que Yhwh a dites,

<sup>12</sup> Voir Sonnet 1997.

<sup>13</sup> Berges 1989, 177-178 ; Römer 2005, 146 n. 86.

<sup>14</sup> Dans la Bible hébraïque, l'écriture n'apparaît pas comme faisant partie des acquisitions culturelles des humains. Son origine n'est pas thématisée (p. ex. en Gn 4,17-25).

nous les mettrons en pratique ». <sup>4</sup> Moïse écrivit toutes les paroles de Yhwh ; il se leva de bon matin et bâtit un autel au bas de la montagne, avec douze stèles pour les douze tribus d'Israël. <sup>5</sup> Puis il envoya les jeunes gens d'Israël ; ceux-ci offrirent des holocaustes et sacrifièrent des taureaux à Yhwh comme sacrifices de paix. <sup>6</sup> Moïse prit la moitié du sang et la mit dans les coupes ; avec le reste du sang, il aspergea l'autel. <sup>7</sup> Il prit le livre de l'alliance et le lut au peuple. Celui-ci dit : « Tout ce que Yhwh a dit, nous le mettrons en pratique, nous l'écouterons ».

Ici le rouleau est appelé סִפְרַת הָבָרִיאָה et se réfère sans doute à la première collection législative du livre, le code d'alliance (Ex 20,22–23,33)<sup>15</sup>. Moïse est ici investi d'une autorité royale sans jamais devenir roi. Mais il assume, dans le Pentateuque, une fonction classiquement royale : il devient le médiateur par excellence entre le peuple et son dieu. Il lui transmet les volontés divines, qui se concrétisent dans des lois à respecter. Sur le plan narratif, cette médiation est mise en place suite à une demande du peuple qui ne peut supporter d'être confronté directement à la révélation divine. Toutes les prescriptions que Yhwh transmet à Israël, à l'exception (partielle) du Décalogue<sup>16</sup>, sont d'abord communiquées à Moïse, qui est chargé de les transmettre à Israël. Or cette médiation mosaïque est d'abord présentée comme une médiation scripturaire à l'aide d'un *sepher*.

Il existe, dans le Pentateuque, une concurrence entre écriture divine et écriture mosaïque. C'est le Décalogue ou le « code d'alliance » qui sont présentés comme ayant été écrits par Yhwh lui-même : Ex 24,12 ; 31,18 ; 34,1 ; Dt 4,13 ; 5,22 ; 9,10 ; etc. Selon Ex 24,4 et 34,28, c'est cependant Moïse qui écrit un rouleau ou les tables de la loi. Cette « confusion » sert d'une certaine manière à renforcer l'autorité de Moïse qui, à plusieurs reprises, est ainsi rapproché de Yhwh<sup>17</sup>.

Dans la structure globale du Pentateuque, Moïse n'est pas seulement scribe et lecteur de la loi, mais aussi son interprète. Pour les compilateurs de la Torah se posait en effet le problème d'harmoniser les deux grands ensembles législatifs : la révélation au Sinaï comprenant notamment le code d'alliance (Ex 20–23) et la législation sacerdotale (Lv et Nb 1–10) d'un côté, et la loi deutéronomique (Dt 12–26) de l'autre. Le code deutéronomique comporte des lois parallèles notamment au code d'alliance, mais aussi à la législation sacerdotale (loi sur la Pâque en Ex 12 et Dt 16 ; liste d'animaux purs et impurs en Lv 11 et Dt 14). Sur le plan diachronique, cela s'explique par le fait que le Deutéronome a d'abord été conçu pour servir de grille de

<sup>15</sup> Albertz 2015, 138.

<sup>16</sup> Bien qu'originellement le Décalogue ait été présenté comme une communication directe de Yhwh au peuple, les derniers rédacteurs ont retravaillé les deux passages pour suggérer que même les dix commandements ont été communiqués par l'intermédiaire de Moïse. Pour plus de détails, cf. Römer 2006, 47–67.

<sup>17</sup> Römer 2010, 187–198.

lecture aux livres de Josué à Rois<sup>18</sup>, alors que le code d'alliance avait été introduit dans le récit de la révélation au Sinaï comme fondement de la Torah que Yhwh, par l'intermédiaire de Moïse, avait conclue avec Israël (Ex 24). Au moment où le Deutéronome fut détaché des livres suivants pour constituer la conclusion du Pentateuque, il fallait corrélérer ces deux collections de lois qui étaient proches mais, néanmoins, pas identiques et même, par certains aspects, contradictoires. Cette corrélation se fit d'abord par l'intégration du Décalogue, placé devant les deux collections de lois en Ex 20 et en Dt 5. Les lois, qui suivent dans les deux cas le Décalogue, peuvent être ainsi comprises de façon parallèle comme application ou concrétisation des « dix commandements »<sup>19</sup>.

Mais il existe encore une autre stratégie qui, au début du Deutéronome, transforme Moïse en interprète de la loi.

<sup>1</sup> Voici les paroles que Moïse adressa à tout Israël, au-delà du Jourdain, au désert, [...] <sup>5</sup> au-delà du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse se mit à leur expliquer<sup>20</sup> cette Loi (הָאָלֶם מֹשֶׁה בְּאָר אַתְ-הַתּוֹרָה הַזֹּאת) de la manière suivante.

À quoi se réfère « cette loi » ? Si l'on lit le Pentateuque d'une manière synchronique, la référence la plus plausible est la loi précédente déjà connue des Israélites lorsqu'ils arrivent dans la plaine de Moab. La racine *b'r*, que l'on fait souvent dériver de l'accadien *bāru* est très rare dans la Bible hébraïque ; on ne la trouve encore qu'à deux autres endroits : Dt 27,8 et Hab 2,2. Dans ces deux cas, elle est liée au phénomène de l'écriture.

En Dt 27,8 il est dit : **כִּתְבֵּת עַל־הָאָבָנִים אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאָר קֶיבֶּת**

Cette phrase est souvent traduite par : « Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi, en les gravant clairement » (ainsi la NBS). Mais si le sens de *b'r* est « expliquer »<sup>21</sup> ; on devrait donc traduire : « Tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cette Torah pour qu'on l'interprète bien ».

**כְּתֻובֵת חֹזֶן וּבְאָר עַל־הַלְּחֹות לְמַעַן יְרוֹצָן קֹרֵא בָּו :**

Cet ordre est traduit ainsi dans la Bible Segond : « Écris la vision, grave-la sur les tablettes, afin qu'on puisse la lire couramment ». Là aussi, une autre compréhension est possible : « Écris la vision, interprète-la à partir des tablettes, pour qu'on puisse vite la proclamer ».

<sup>18</sup> Il est plausible que le code deutéronomique ait été compilé pour remplacer le code d'Alliance ; voir Levinson 2005.

<sup>19</sup> Notons la stratégie de contextualisation des deux versions du Décalogue quant à la motivation du commandement du Sabbat. En Ex 20 le Sabbat est motivé par l'évocation du repos divin au septième jour (renvoi à Gn 1,1–2,3), alors qu'en Dt 5 la motivation du repos au septième jour renvoie à l'oppression des Hébreux en Égypte et donc, au début du livre de l'Exode. Cf. Crüsemann 1992, 407–408.

<sup>20</sup> Pour cette traduction de *b'r*, Ska 2007, 81–86 ; Otto 2012, 320.

<sup>21</sup> Cf. la note précédente.

Mais revenons à Dt 1, où la situation est plus complexe. Par le v. 5, qui est attribué par plusieurs commentateurs à une des dernières phases de la révision du Deutéronome et de la compilation du Pentateuque<sup>22</sup>, le livre du Deutéronome, qui est évidemment un texte écrit, est présenté comme une « torah orale », comme l’interprétation de la révélation du Sinaï consignée dans les livres précédents. Dans la construction finale de la Torah, les différences entre les deux ensembles législatifs sont expliquées par l’idée selon laquelle les textes du Deutéronome sont à comprendre comme l’interprétation orale de Moïse pour la deuxième génération du désert<sup>23</sup>, qui apparaît ici comme le précurseur des rabbins. À la fin du Deutéronome, cette interprétation « orale » est également mise par écrit, ce qui est arrivé plus tard dans le judaïsme pour qui la Torah orale se trouve consignée dans le Talmud.

L’idée des derniers éditeurs du Pentateuque est ainsi que le Deutéronome fonctionne comme une interprétation par Moïse des lois précédentes. Prenons un exemple pour illustrer cette logique. Le code d’alliance et le code deutéronomique s’ouvrent tous deux par une « loi » concernant les sanctuaires. En Ex 20,24, on peut lire :

C'est un autel en terre que tu me construiras et tu y sacrifieras tes holocaustes et tes sacrifices de communion, ton petit et ton gros bétail. *En tout lieu* (בְּכָל־הַמִּקְדָּשׁוֹם) où je ferai qu'on se souvienne de mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai.

Alors qu’en Dt 12,13-14, on trouve :

Fais attention à ne pas faire monter tes holocaustes *en tout lieu* (בְּכָל־מִקְדָּשׁ) que tu vois ; c'est seulement *au lieu que Yhwh choisira* (בְּמִקְדָּשׁ אֲשֶׁר־בְּחֶרְתִּי) dans une de tes tribus : là tu feras monter tes holocaustes, et là tu feras tout ce que je t'ordonne.

Si l’on compare les deux textes, on peut d’abord y déceler une contradiction : diversité des lieux de culte / un seul lieu de culte choisi par Yhwh. Dans la logique des derniers rédacteurs du Pentateuque, il faut cependant comprendre les choses différemment : lu à la lumière de Dt 12, le « tout lieu » d’Ex 20,24 peut seulement être le lieu que Yhwh se choisira<sup>24</sup>. C’est donc l’idée du sanctuaire unique qui semble finalement l’emporter. En même temps, Ex 20,24 ne disparaît pas de la Torah et semble même, dans le contexte de l’époque perse ou hellénistique, légitimer l’existence de deux

<sup>22</sup> Ainsi Mayes 1981, 113-117 ; Otto 2012, 311-321 ; Kratz 2012, 32-37.

<sup>23</sup> L’idée des deux générations du désert est introduite par le livre des Nombres qui est construit autour de l’idée de la succession de deux générations à l’aide des deux recensements en Nb 1-4 et 26 (cf. Olson 1985). Cette idée est peut-être née au moment où on voulait lier le Deutéronome aux livres de Genèse à Lévitique ; on aurait alors facilité ce lien par la compilation du livre des Nombres. Cf. également ci-dessous.

<sup>24</sup> Ou « a déjà choisi », selon le Pentateuque samaritain.

sanctuaires « uniques », celui de Jérusalem et celui du mont Garizim<sup>25</sup>. L’interprétation ne s’impose donc pas définitivement au texte interprété, mais lui laisse une certaine autonomie ainsi que la possibilité de l’interpréter différemment<sup>26</sup>.

#### 4. Le livre des Nombres et la nécessité d’une interprétation permanente

Alors que le livre du Lévitique se conclut par « Tels sont les commandements que Yhwh prescrivit (צִוָּה) à Moïse pour les fils d’Israël sur le mont (בַּהֶּר) Sinaï » (Lv 27,34), le livre des Nombres s’ouvre ainsi : « Yhwh parla (יְדַבֵּר) à Moïse dans le désert (בְּמִדְבָּר) du Sinaï, dans la tente de la rencontre ».

Alors que les préceptes du Lévitique étaient encore donnés à Israël sur le mont Sinaï, les prescriptions en Nombres sont maintenant situées *dans le désert*. Cette rupture dans la localisation suggère que ces préceptes ne sont pas situés sur le même niveau que les précédents<sup>27</sup> ; comme nous allons le voir plus en détail, ceux-ci sont plutôt conçus comme des *compléments* ou des *actualisations* de la législation précédente<sup>28</sup>. Ainsi, l’exigence d’exclure du camp toute personne « lépreuse » (Nb 5,1-4) est un complément à Lv 13,1-45 ; la prescription sur le sacrifice de réparation en 5,5-10 précise les prescriptions de Lv 5,14-26. Les offrandes pour la dédicace du sanctuaire en Nb 7 s’inscriraient de façon plus logique entre Ex 40 et Lv 8-9 (Nb 7,11 renvoie d’ailleurs explicitement à Ex 40, alors que 7,89 fait allusion à Lv 9). Les prescriptions sur le chandelier en Nb 8,1-4 auraient dû se trouver après Ex 25,31-39 ou 37,17-24. Nb 9,1-14, finalement, contient des prescriptions supplémentaires au sujet de la fête de la Pâque, pour le cas où quelqu’un serait en situation d’impureté ou en déplacement au moment de la fête ; des précisions qu’on aurait dû insérer après Ex 12. Ces quelques exemples montrent que les livres de l’Exode, du Lévitique et du Deutéronome étaient apparemment déjà considérés comme étant « clos », voire qu’ils avaient une sorte de statut « proto-canonical », de sorte qu’ils ne pouvaient plus accueillir de nouveaux compléments à la Torah. Les prêtres et les scribes de la fin de l’époque perse ont donc créé le rouleau des Nombres pour pouvoir mettre par écrit des compléments à la loi qu’ils ne pouvaient plus insérer dans les autres rouleaux qui, plus tard, constitueront le Pentateuque. Les textes en Nb 5-9 ont donc été conçus comme une actualisation des autres

<sup>25</sup> Houston 2014, 311-334. Après la « canonisation » du Pentateuque, Dt 12 a pu être compris dans le même sens, cf. Hensel 2019. On pourrait même penser à des autels, voire à des sanctuaires dans la diaspora, comme le temple d’Éléphantine.

<sup>26</sup> Schaper 1999, 111-132.

<sup>27</sup> Römer 2007, 419-445.

<sup>28</sup> Römer 2008, 23-25.

collections législatives de la Torah. À cet égard, il est intéressant de noter que la plupart de ces actualisations sont introduites par : « Yhwh dit à Moïse », sans qu'il soit précisé qu'il doive les mettre par écrit, comme si Yhwh complétait oralement la Torah.

En même temps, les Nombres mettent également en route une réflexion sur la nécessité d'une actualisation constante de la loi. Dans la dernière partie du livre des Nombres, au ch. 27, on raconte comment cinq filles d'un dénommé Celofehad se présentent devant Moïse et réclament le droit d'héritage pour des femmes, car leur père est mort sans avoir de fils<sup>29</sup>.

<sup>1</sup> Les filles de Celofehad [...] s'approchèrent <sup>2</sup> et se présentèrent devant Moïse et devant le prêtre Eléazar ainsi que devant les princes et toute l'assemblée à l'entrée de la tente de la rencontre, en disant : <sup>3</sup> « Notre père est mort dans le désert. Il ne faisait pas partie de l'assemblée de ceux qui se sont révoltés contre Yhwh, de la bande des partisans de Qoré, mais il est mort pour son propre péché et il n'avait pas de fils. <sup>4</sup> Pourquoi le nom de notre père disparaîtrait-il du milieu de son clan parce qu'il n'a pas eu de fils ? Donne-nous une possession parmi les frères de notre père ».

Cette situation n'est pas prévue dans la loi révélée au Sinaï. Moïse interroge donc Yhwh sur la suite à donner à cette revendication, et Yhwh donne raison à la demande des filles de Celofehad, en enjoignant à Moïse de transmettre une nouvelle loi :

<sup>5</sup> Moïse porta leur cause devant Yhwh. <sup>6</sup> Yhwh dit à Moïse : <sup>7</sup> « Les filles de Celofehad ont raison ; tu leur donneras une propriété en héritage comme aux frères de leur père et tu leur transmettras l'héritage de leur père. <sup>8</sup> Et tu diras aux fils d'Israël : "Lorsqu'un homme mourra sans laisser de fils, vous transmettrez son héritage à sa fille. <sup>9</sup> S'il n'a pas de fille, vous donnerez son héritage à ses frères. <sup>10</sup> S'il n'a pas de frères, vous le donnerez aux frères de son père. <sup>11</sup> Et si son père n'avait pas de frères, vous le donnerez au plus proche parent qu'il aura dans son clan : c'est celui-là qui en aura la possession." Ce sera pour les fils d'Israël une règle de droit, conforme aux ordres que Yhwh a donnés à Moïse ».

Ainsi, on assiste à la fin du livre des Nombres à la création d'une nouvelle loi qui reflète sans doute aussi un changement de statut des femmes vers la fin de l'époque perse<sup>30</sup>.

Cependant, au dernier chapitre du livre, Nb 36, la question revient : cette nouvelle loi est maintenant contestée par des membres de la tribu de Joseph à laquelle appartenait Celofehad. Ceux-ci objectent à cette nouvelle loi que si les filles de Celofehad épousaient des hommes appartenant à d'autres tribus, leurs terres passeraient également vers ces tribus, ce qui signifierait une grande perte économique pour la tribu de Joseph.

<sup>29</sup> Pour une analyse de ce passage, voir Achenbach 2003, 567-571.

<sup>30</sup> Seebass 2000 ; Schmidt 2004, 163-164.

<sup>1</sup> Alors se présentèrent les chefs de famille du clan des fils de Galaad, fils de Makir, fils de Manassé, l'un des clans des fils de Joseph. Ils prirent la parole devant Moïse et devant les responsables, chefs de tribu des fils d'Israël.<sup>2</sup> Ils dirent : « À mon seigneur, Yhwh a ordonné de donner le pays aux fils d'Israël en le partageant par tirage au sort. Et mon seigneur a reçu de Yhwh l'ordre de donner le patrimoine de notre frère Celofehad à ses filles.<sup>3</sup> Or, si elles épousent un homme d'une autre tribu des fils d'Israël, leur part sera retranchée du patrimoine de nos pères et s'ajoutera à celui de la tribu dans laquelle elles enterreront ; elle sera retranchée du patrimoine qui nous est échu ».

Yhwh et Moïse acceptent cet argument et modifient alors la loi du ch. 27 : les filles ne peuvent hériter du patrimoine de leur père qu'à condition qu'elles se marient à l'intérieur de leur tribu.

<sup>5</sup> Et Moïse ordonna aux fils d'Israël selon l'ordre de Yhwh [littéralement : sur la bouche de Yhwh] : « Les fils de la tribu de Joseph ont raison. <sup>6</sup> Voici ce qu'ordonne Yhwh au sujet des filles de Celofehad : elles épouseront qui leur plaira pourvu que ce soit un homme d'un clan de la tribu de leur père.<sup>7</sup> Ainsi, parmi les fils d'Israël, un patrimoine ne passera pas d'une tribu à l'autre ; les fils d'Israël resteront attachés chacun au patrimoine de la tribu de leur père.<sup>8</sup> Toute fille qui héritera d'une part dans l'une des tribus des fils d'Israël ne pourra épouser qu'un homme d'un clan de la tribu de son père. Ainsi les fils d'Israël posséderont le patrimoine de leurs pères, chacun pour sa part.<sup>9</sup> Une part d'héritage ne passera pas d'une tribu à l'autre, mais les tribus des fils d'Israël resteront attachées chacune à son patrimoine ».

Il est intéressant que ce texte ne parle pas explicitement d'une consultation de Yhwh par Moïse. Est-ce que sa nouvelle interprétation de la loi, mise en place en Nb 27, vaut en quelque sorte une parole de Yhwh ? De toutes les façons, la nouvelle loi sur l'héritage des filles reçoit une modification et le livre des Nombres se termine par ce travail d'actualisation<sup>31</sup>, pour montrer la nécessité d'une interprétation constante de la Loi. Ce principe herméneutique constituera la base même du judaïsme.

## 5. Résumons

La distinction entre Torah écrite et Torah orale est née assez tôt dans le judaïsme à cause de la nécessité de compléter, voire de corriger le Pentateuque écrit.

Le principe sous-jacent à cette idée se trouve déjà dans plusieurs textes du Pentateuque qui, de manières différentes, révèlent une interprétation souvent orale de la Torah qui finit elle-même par devenir une Torah écrite.

<sup>31</sup> Schmidt 2004, 223 souligne avec raison que ce passage « gehört zu den jüngsten Stücken in Numeri ». Cf. également Achenbach 2003, 600-601.

## Bibliographie

- Albertz R. 2012. *Exodus 1–18*, ZBK.AT 2/1, Zürich.  
 — 2015. *Exodus 19–40*, ZBK.AT 2/2, Zürich.
- Achenbach R. 2003. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZABR 3, Wiesbaden.
- Berges U. 1989. *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung*, FB 61, Würzburg.
- Carr D. M. 2010. *An Introduction to the Old Testament. Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Chichester.
- Crüsemann F. 1992. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich.
- Goldberg A. 1999. Der verschriftete Sprechakt als rabbinische Literatur (1983), dans A. Goldberg, *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II* (éd. M. Schlüter & P. Schäfer), TSAJ 73, Tübingen, 1-21.
- Hensel B. 2019. Deuteronomium 12,13-19. Zur Lokalisierung des einen *Maqom*, *Biblische Notizen* 182, 9-43.
- Houston W. 2014. Between Salem and Mount Gerizim. The Context of the Formation of the Torah Reconsidered, *Journal of Ancient Judaism* 5, 311-334.
- Jeon J. 2019. Egyptian Iconography and the Battle with Amalek (Exodus 17:8-16), *Semitica* 61, 89-116.
- Kratz R. G. 2012. The Headings of the Book of Deuteronomy, dans K. Schmid & R. F. Person Jr. (éd.), *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, FAT II 56, Tübingen, 31-46.
- Krygier R. 2010. Les mystérieux contours de la Torah révélée : du Talmud à Maimonide, *Pardès* 47-48, 33-51.
- Levinson B. M. 2005. *L'herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Le livre et le rouleau 24, Bruxelles.
- Mayes A. D. H. 1981. *Deuteronomy*, NCBC, Grand Rapids – Londres.
- Olson D. T. 1985. *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71, Chico, CA.
- Otto E. 2012, *Deuteronomium 1–11*, HThKAT, Freiburg im Breisgau.  
 — 2016. *Deuteronomium 12–34* (2 vol.), HThKAT, Freiburg im Breisgau.
- Römer T. 2005. *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, Londres – New York.  
 — 2006. Les deux « décalogues » et la loi de Moïse, dans P. Abadie (éd.), *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert*, Le livre et le rouleau 25, Bruxelles, 47-67.  
 — 2007. Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers, dans R. Rezetko *et al.* (éd.), *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, VTSup 113, Leyde – Boston, 419-445.  
 — 2008. De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque, dans T. Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 215, Louvain – Paris – Dudley, MA, 3-34.  
 — 2010. Moïse : un héros royal entre échec et divinisation, dans P. Borgeaud *et al.* (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 10, Leyde – Boston, 187-198.  
 — 2012. L'autorité du Livre dans les trois parties de la Bible hébraïque, dans C. Clivaz *et al.* (éd.), *Ecritures et Réécritures. La reprise interprétable des traditions*

- fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, BETL 248, Louvain – Paris – Walpole, MA, 83-102.
- Schaper J. 1999. Schriftauslegung und Schriftwerdung im alten Israel. Eine vergleichende Exegese von Ex 20,24-26 und Dtn 12,13-19, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 5, 111-132.
- Schmidt L. 2004. *Das 4. Buch Mose. Numeri Kapitel 10,11–36,13*, ATD 7/2, Göttingen.
- Schmitt H.-C. 1990. Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102, 335-344.
- 2005. *Arbeitsbuch zum Alten Testament : Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, UTB 2146, Göttingen.
- Seebass H. 2000. Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-12, *Biblische Notizen* 102, 22-27.
- Ska J.-L. 2007. Le début et la fin du Deutéronome (Dt 1:5 et 31:1), dans A. Rofé *et al.* (éd.), *Text-Criticism and Beyond. In Memoriam of Isaac Leo Seligmann*, Textus 23, Jerusalem, 81-96.
- Sonnet J.-P. 1997. *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, BIS 14, Leyde – New York – Cologne.



# LE PROCESSUS SOCIAL D'ORALISATION DANS L'ÉDITION ET LES RÉÉDITIONS DE LA *RÈGLE DE LA COMMUNAUTÉ* À QUMRÂN

David HAMIDOVIĆ  
(Université de Lausanne)

La *Règle de la Communauté* renvoie habituellement à un des fameux écrits de la mer Morte. En effet, en 1947, sur les bords de la mer Morte, fut découverte fortuitement la première des onze grottes à manuscrits appartenant au site archéologique de Qumrân. Parmi les premiers manuscrits déroulés figurait celui que les savants nommèrent le « manuel de discipline », tant il leur semblait que le contenu était proche d'une règle de vie pour un groupe, « un genre de secte ou d'ordre monastique », lit-on dans la dépêche de l'American School of Oriental Research, le 11 avril 1948. Le texte quasi-complet, alors inédit, fut déchiffré, traduit et publié pour la première fois en 1951<sup>1</sup>. Il y reçut à cette occasion un nouveau titre – à la différence du premier titre qui venait des modernes –, puisque quelques mots en hébreu portés sur le verso du rouleau ressemblaient fort à un titre ou au moins à une indication de contenu : *serekh ha-yahad* en hébreu, c'est-à-dire « la *Règle de la Communauté* », qui fut abrégé en 1QS selon le mot *serekh* et sa provenance dans la grotte 1 dite de Qumrân.

## 1. La pluralité des manuscrits et des textes « S »

Toutefois, l'appellation « *Règle de la Communauté* » ne peut plus être réservée au seul rouleau 1QS, car d'autres manuscrits exhumés entre temps des grottes 4<sup>2</sup>, 5<sup>3</sup> et 11<sup>4</sup> présentent un texte proche sans en être une copie<sup>5</sup>. De plus, le texte de 1QS présente les signes d'un texte composite, c'est-à-dire un texte édité et réédité à plusieurs reprises<sup>6</sup>. Entre autres exemples, le passage de 1QS I 16-III 12, qui rapporte une liturgie d'entrée dans la communauté,

<sup>1</sup> Burrows 1951.

<sup>2</sup> Alexander & Vermes 1998.

<sup>3</sup> Milik 1962, 180-181.

<sup>4</sup> Tigchelaar 2000 ; García Martínez *et al.* 1997, 433-434.

<sup>5</sup> Voir Hempel 2015, sp. 21-23 ; Hamidović 2016.

<sup>6</sup> Voir Murphy-O'Connor 1969 ; Vermes 1991 ; Alexander 1996, 437-453 ; Metso 1997 ; Garnet 1997 ; Bockmuehl 1998 ; Knibb 2000 ; Hempel 2006, 389-401 ; Dimant 2006, 615-630 ; Schofield 2008 et 2009 ; Hempel 2010a.

dans l’Alliance, est suivi d’une partie que les savants ont pris l’habitude d’appeler le « traité des deux esprits » en 1QS III 13-IV 26, dont le texte est corroboré par 4Q257 3a i+3b+3a ii. Cette section ressemble à une partie indépendante du reste du texte<sup>7</sup>, parce qu’elle est introduite par la formule « pour l’enseignant » (למשכיל), qui marque habituellement le début d’un écrit ou bien d’une nouvelle section<sup>8</sup>. Plusieurs études ont aussi noté que le contenu et le ton déployés sont différents du reste de 1QS<sup>9</sup>. Par ailleurs, il est possible que d’autres manuscrits possèdent un texte différent pour cette section, comme le suggère le fragment du manuscrit 4Q255<sup>10</sup>. Les textes de 4Q256 et 4Q258 présentent, quant à eux, des variantes significatives par rapport à 1QS. On lit ainsi « la règle pour les hommes de la communauté » (הסָרֶך לְאַנְשֵׁי הַיִתָּחָד) en 1QS V 1, alors que 4Q258 1,1 et 4Q256 4,1 présentent en lieu et place : « leçon (*midrash*) pour l’enseignant concernant les hommes de la *Torah* » (מָדָרֵשׁ לְמַשְׁכֵל עַל אַנְשֵׁי הַתּוֹרָה). De même, il est question de ceux « sous l’autorité des fils de Sadoq, les prêtres, gardiens de l’Alliance et sous l’autorité de la multitude des hommes de la communauté » (עַל פִי בְנֵי צָדוֹק הַכֹּהֲנִים שָׁוֹמְרִי הַבָּرִית עַל פִי רַב אַנְשֵׁי הַיִתָּחָד) en 1QS V 2-3, alors que 4Q258 1,2 mentionne seulement ceux « sous l’autorité des Nombreux » (עַל פִי הַרְבִּים). Toutefois, le manuscrit 4Q256 demeure proche du texte de 1QS I-IV, alors que, selon toute vraisemblance, le manuscrit 4Q258 ne contient pas le texte de ces colonnes, car le premier feuillet de cuir ne possède pas de trous laissés par la couture, contrairement aux feuillets suivants, ce qui signifie qu’il s’agit du début du manuscrit. Ainsi, le manuscrit 4Q258 ne contenait qu’un texte proche de 1QS V-XI, mais avec des variantes significatives. De plus, le manuscrit 4Q258 présente aussi des passages correspondant à 1QS VII-IX en commun avec le manuscrit 4Q259. Mais les deux manuscrits ont, cependant, un texte différent pour la suite, puisque 4Q258 préserve le même hymne que 1QS X 5-XI 22, alors que 4Q259 possède à la place un calendrier de signes (אתות)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Mais on peut toujours décomposer un texte en unités, voir par exemple, Metso 2010, 23, qui suggère avec raison que le texte de tout le traité en 1QS III 13-IV 26 ne peut pas être celui de 4Q502. Seul le fragment 16 de 4Q502 est proche du texte du traité. Ainsi, le fragment semble conserver une « *list of spiritual virtues* » sur le modèle des listes éthiques dans les écrits juifs et chrétiens ; voir les références dans sa note 28.

<sup>8</sup> Voir Tov 2004, 112 n. 159.

<sup>9</sup> Voir Hamidović 2015 ; Popović 2016 ; Hempel 2010b. Pour les caractéristiques rédactionnelles du traité, voir von der Osten-Sacken 1969, 17-26 ; Duhaime 1977, 566-594 ; Lange 1995, 128.

<sup>10</sup> La ligne 2 de 4Q255 est peut-être en lien avec le « traité des deux esprits » (1QS IV 11), mais la ligne 3 est sans comparaison textuelle.

<sup>11</sup> Cette partie a reçu une autre cote archéologique : 4Q319. L’attribution de deux cotes pour un même manuscrit n’est pas sans poser de problème. Elle reflète la conception qu’on pouvait avoir du texte de 1QS, comme texte standard de la *Règle de la Communauté* ; les variantes significatives d’ampleur étaient alors reléguées au rang d’un autre manuscrit, d’un

De telles différences textuelles ne semblent pas dues à des erreurs de scribes ni relever de cultures scribales différentes ; ce sont bien des variantes significatives rédigées à dessein. Les différents scribes ont donc procédé à des choix éditoriaux<sup>12</sup> lors de la copie des manuscrits, qui eut lieu pour tous au cours du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>13</sup>. De plus, surtout lorsqu'on connaît la nature législative et juridique du texte au-delà des variantes, que signifie la copie et la conservation d'un texte réglementaire avec des variantes significatives au sein d'une même communauté à la même époque ? Les hypothèses déjà formulées sont nombreuses<sup>14</sup>, mais aucune n'a recueilli l'assentiment d'une majorité de chercheurs. L'accent mis sur ces variantes significatives lors des études antérieures a créé un effet de loupe, au point qu'il est souvent allégué que le texte de la *Règle de la Communauté*, c'est-à-dire le texte de l'ensemble des manuscrits apparentés, était fluide. Il n'en est rien, car au-delà de ces variantes en contexte, le message promulgué demeure le même dans ces passages. La question de la soi-disant fluidité du texte au sein du groupe des manuscrits dénommés « *Règle de la Communauté* » ou cluster textuel « S » pourrait être envisagée d'une autre manière que le simple constat des variantes significatives et la recherche, à mon sens vainne, d'un texte original ou d'un texte final de la *Règle de la Communauté* selon une optique stemmatique, qu'elle soit diachronique et/ou synchronique<sup>15</sup>. Il me semble que ces variantes prises ensemble ne peuvent être comprises en dehors de l'étude de l'autorité conférée à ces textes réglementaires,

autre texte. Pour l'édition critique de 4Q319, voir Talmon, Ben-Dov & Glessmer 2001, 195-244.

<sup>12</sup> Voir Ulrich 1999, 99-120, qui utilise le terme « édition » pour décrire le phénomène littéraire de composition, de recomposition, d'écriture et de réécriture.

<sup>13</sup> 4Q255 est cependant daté du dernier quart du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère par Alexander & Vermes 1998, 29-30, et 4Q262 est daté de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle de notre ère par Alexander & Vermes 1998, 192-195. Toutefois, il est bon de rappeler que les datations paléographiques des manuscrits de Qumrân ne relèvent pas d'une science exacte, mais de rapprochements d'écritures de scribes différents, sans qu'aucune de ces écritures, c'est-à-dire la forme de chaque lettre, ne soit la même pour chaque scribe, fut-il classé dans la même période paléographique. Il est sage d'appliquer une marge d'un demi-siècle, voire plus pour certaines écritures, dans les datations paléographiques données par les éditions critiques puis reprises sans autre discussion dans les livres et articles scientifiques. C'est pourquoi une datation des manuscrits de la famille « S » au dernier siècle de notre ère correspond à une évaluation imprécise mais assumée pour l'ensemble des manuscrits considérés.

<sup>14</sup> On ne peut suivre Davies 1990, 39, qui associe la pluralité des règles avec une pluralité de communautés ; idée reprise par Schofield 2009, 65 ; Gillihan 2012, sp. 309 ; et Nati 2016, sp. 928. Ce dernier auteur parle de « *local identities* » pour différentes « *cells* » à l'intérieur du mouvement essénien, afin d'expliquer la présence de textes différents dans les manuscrits des grottes 1 et 4 de la famille « S ». Sans donner aucun argument pour établir le lien ainsi envisagé entre les variantes textuelles et l'histoire de la communauté, l'auteur entend ensuite, c'est-à-dire au paragraphe suivant, appliquer un modèle théorique issu d'une recherche sur des équipes de baseball.

<sup>15</sup> Voir les mêmes remarques pour la Bible hébraïque chez Ulrich 2010, 211, et pour le Nouveau Testament, voir Parker 1997.

notamment la mise en évidence du processus interne qui construit cette autorité scripturaire<sup>16</sup>.

## 2. Un exemple d'éditions parallèles et consécutives en 1QS

Ainsi, le discours sur l'autorité dans le texte même d'un manuscrit de la famille « S » aide à comprendre la cohabitation de manuscrits aux variantes règlementaires dans une même communauté, à une même époque. Dans cette perspective, le texte continu le mieux conservé est celui du rouleau 1QS : il laisse apparaître ce que j'ai nommé ailleurs « des règles vivantes » (« *living serakhim* »)<sup>17</sup>, qui étaient renouvelées fréquemment par la communauté puis consignées par écrit. Ainsi, la comparaison entre 1QS VIII 16b-19 et 1QS VIII 21b-23a est surprenante, parce qu'en apparence, les deux passages ont un texte fort différent, mais la règle violée semble la même au-delà d'une phraséologie différente. De plus, la conséquence de la violation en terme pénal n'est pas la même dans les deux passages. Pourtant, ces deux passages sont quasi-consécutifs dans la colonne VIII. Comment comprendre à la fois cette proximité et ces variantes significatives<sup>18</sup> ?

16 וכל איש מאנשי חיה בברית

17 היחד אשר יסור מכל המצוה דבר ביד רמה אל יג' בתורת אנשי הקודש

18 ואל ידע בכל עצמת עד אשר יוכן מעשו מכל עול להלך בתמים דרכ וקרבונו

19 בעצה על פי הרכבים ואחר יכת' בתכונו וכמשפט הזה לכל הנופש לייחד

16 Et tout homme parmi les membres de la communauté<sup>19</sup>, l'Alliance de 17 la communauté, qui s'écartera<sup>20</sup> insolemment<sup>21</sup> de tout commandement, il ne touchera pas la purification des hommes de sainteté<sup>22</sup> 18 et il ne saura rien de leur conseil, jusqu'à ce que ses actions soient purifiées de toute iniquité afin d'aller dans la perfection de conduite. Alors on le fera approcher 19 du conseil selon la décision<sup>23</sup> des Nombreux et après il sera inscrit dans son rang. Et selon cette loi-là, (il en sera de même) pour tous ceux qui se joignent à la communauté.

<sup>16</sup> Dans l'article de G. J. Brooke (2012), cette idée pourrait correspondre à un des trois piliers qu'il identifie pour donner une autorité à un texte : « actantial authority » ; Brooke 2012, 510-514, utilise la grille d'analyse d'A. J. Greimas. Nous avons détaillé la construction de l'autorité interne pour les textes du cluster textuel « S » dans Hamidović 2016.

<sup>17</sup> Voir Hamidović 2016.

<sup>18</sup> Comparer aussi 1QS V 20b-24 et 1QS VI 13b-23.

<sup>19</sup> Le mot est absent de 4Q258 3a-d,8.

<sup>20</sup> 4Q258 3a-d,8 : « [rejettera] ».

<sup>21</sup> Littéralement « une parole par une main haute ». Voir CD X 3. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* II 140, rapporte : « Il jure de se montrer toujours loyal envers tous, mais, surtout, envers ceux qui détiennent le pouvoir ; car jamais l'autorité n'échoit à un homme sans la volonté de Dieu. Il jure, s'il lui arrive de commander lui-même, de ne jamais se montrer insolent dans l'exercice de sa charge ».

<sup>22</sup> Voir 1QS VIII 5.

<sup>23</sup> Littéralement « la bouche ».

21 כל איש מהמה

22 אשר עבר דבר מתורת משה ביד רמה או ברמיה ישלחו מעצת היחד

23 ולא ישוב עוד

21 Tout homme parmi eux 22 qui transgressera une parole de la *Torah* de Moïse insolemment<sup>24</sup> ou négligemment, on le bannira du conseil de la communauté 23 et il ne reviendra plus.

Au passage, les deux extraits infirment la possibilité d'une pluralité de communautés contemporaines au sein du mouvement essénien, car il ne s'agit pas ici de variantes entre des manuscrits mais du texte d'un seul manuscrit, celui de la grotte 1. En conséquence, la lecture sociologisante est improbable pour expliquer toutes les variantes textuelles significatives. Si nous nous décentrons des études sur les manuscrits de Qumrân, cette question n'est pas nouvelle, elle est même fréquente dans les études bibliques où la réponse est souvent de percevoir des strates littéraires différentes produites par des milieux différents à des époques différentes.

### 3. De l'autorité orale et scripturaire en matière de règlement

Un passage de 1QS pourrait nous donner une clé de lecture pour expliquer ce qui ressemble à des éditions parallèles et consécutives au sein d'une même œuvre, d'un même texte suivi, sur un même manuscrit. En effet, les « Nombreux », les membres de plein droit de la communauté<sup>25</sup>, semblent avoir la capacité de reformuler<sup>26</sup> les règles au cours d'une réunion spécifique selon 1QS VI 9-10<sup>27</sup> :

9b וכן ישאלו למשפט ולכל עזה ודבר אשר יהיה לרבים להשיב איש את מدعو  
10 לעצת היחד

9b Ainsi, ils interrogeront au sujet du droit et au sujet de tout conseil et (toute) chose qui concerne les Nombreux afin que chacun apporte son savoir<sup>28</sup> 10 au conseil<sup>29</sup> de la communauté.

Les lignes suivantes jusqu'à la ligne 13 énumèrent une série de règles pour prévenir les prises de parole intempestives des membres au cours de la réunion. Ainsi, il est question d'un membre qui parle n'importe quand, qui

<sup>24</sup> Littéralement « par une main haute ». Voir CD X 3.

<sup>25</sup> Voir par exemple, Metso 2002, 437-438.

<sup>26</sup> Schiffmann 1983, 15, comprend plutôt cette réunion comme un moment d'étude de la Bible hébraïque, de commentaires et de fixation de la loi.

<sup>27</sup> Il est difficile de dire si tout le texte cité en 1QS VI 9-10 est contenu en 4Q258, parce que seuls les trois derniers mots de 1QS VI 9 sont conservés en 4Q258 1a iii 1. Les deux dernières lettres du dernier mot ne sont pas conservées en 4Q258 1a iii 1. Voir aussi CD A XIV 3-6.

<sup>28</sup> Le terme מדרע signifie « instruction », « raison » dans les targums. Il ne semble pas être question de référence ou d'usage d'un texte, contrairement à 1QS VI 6-7.

<sup>29</sup> Ou « congrégation » (אצח).

interrompt un collègue, qui parle avant sa préséance dans la communauté, ou qui parle hors de propos. C'est pourquoi celui qui veut prendre la parole doit la demander préalablement. On peut se demander si de telles précautions quant à la circulation de la parole et la teneur des propos ne s'expliquent pas par la capacité des membres réunis en assemblée à réglementer ou à modifier les règlements existants à force de débats internes. Si tel est le cas, les éditions parallèles consécutives en 1QS pourraient se comprendre par le cycle fréquent des discussions orales codifiées entre les membres sur des points précis de règlement puis, une fois l'accord trouvé entre les membres, l'écriture ou la réécriture de ce point, c'est-à-dire une nouvelle édition ; ensuite un nouveau cycle de ré-oralisation et de réécriture s'amorcerait pour aboutir à une nouvelle édition de la règle, et ainsi de suite, d'où la pluralité des manuscrits « S » copiés durant une même période avec des variantes règlementaires significatives. C'est en ce sens que j'ai qualifié cette dynamique d'oralisation et d'écriture de « règles vivantes »<sup>30</sup>.

Toutefois, le passage étudié ne fait pas mention d'une écriture ou réécriture de la loi ainsi reformulée à force de discussions. La proximité de cette procédure orale avec le passage précédent en 1QS VI 6-8 pourrait néanmoins suggérer une mise par écrit du consensus ainsi trouvé :

6 וְאֵל יִשְׁמַח בָּמָקוֹם אֲשֶׁר יְהוָה שֵׁם הַעֲשֵׂרָה<sup>31</sup> אִישׁ דָרֹשׁ בְּתוֹרָה יוֹם וּלִילָה<sup>32</sup>  
 7 תָמִיד עַל יְפּוֹת<sup>33</sup> וְהַרְבִים יְשֻׁקְדּוּ<sup>34</sup> בִּיחָד אֶת שְׁלִישִׁית כָל לִילָת הַשָּׁנָה  
 לְקֹרְאָ בְּסִפְרָ וְלִדְרוֹשׁ מִשְׁפָט<sup>35</sup> בִּיחָד  
 8a וְלִבְרָכָה<sup>36</sup> בִּיחָד

6 Qu'il ne manque pas, dans le lieu où ils seront dix, un homme qui cherche dans la *Torah*, jour et nuit 7 continuellement, chacun relayant l'autre. Que les Nombreux veillent en commun un tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le livre, pour chercher le droit 8a et pour bénir en commun.

En effet, rien n'indique dans le texte que les « Nombreux » en 1QS VI 9b-10 sont différents des « Nombreux » en 1QS VI 6-8a. Le lien fait entre les deux passages en rappelant les préséances à l'intérieur du groupe en 1QS VI 8b-9a ne signifie pas qu'une catégorie de membres est spécialisée dans la

<sup>30</sup> J'ai modelé l'expression sur la locution « *living Bible* » formulée par S. Talmon (2002, 11). E. Tov (2001, 1) parle d'un « *changing biblical text* ». C. Hempel mentionnait un « *changing Serekh text* » dans son article 2010c, 208.

<sup>31</sup> Les cinq derniers mots sont absents de 4Q258 1a ii 10.

<sup>32</sup> Les deux derniers mots sont probablement omis de la lacune de 4Q258 1a ii 10.

<sup>33</sup> Certains ont lu et ont corrigé עלייפות, malgré l'espace entre et et י. פּוֹת על. À titre d'hypothèse, on pourrait reconnaître une métathèse graphique pour lire « sur les bouches »).

<sup>34</sup> Les quatre derniers mots sont omis en 4Q258 1a ii 10.

<sup>35</sup> 4Q258 1a ii 10 : קד[ש].

<sup>36</sup> Un petit trait avec un retour en bas à droite est placé dans la marge, sous la base de la première lettre. Il vise probablement à marquer le passage à un nouveau paragraphe.

lecture de textes et qu'une autre catégorie discute seulement l'application des règles :

8ב זה הספר למושב הרבים איש בתכונו הכהנים ישבו לרישונה והזקנים בשנית ושאר  
כל העם ישבו איש בתכונו 9א

8b Ceci est la règle pour la séance<sup>37</sup> des Nombreux : chacun dans son rang<sup>38</sup>. Les prêtres s'assoiront en premier, les anciens<sup>39</sup> en deuxième puis le reste de 9a tout le peuple s'assoirà chacun dans son rang.

C'est pourquoi le texte de 1QS VI nous semble présenter d'abord la lecture continue de la *Torah* afin d'en tirer des règles (et aussi une liturgie selon 1QS VI 8a), puis, après le rappel des préséances traditionnelles, il est question de la discussion collective de ces règles dans leur application et leur expérimentation. Comme il est difficile d'imaginer la lecture de la *Torah* aboutissant à la déduction de règles et les interrogations sur la pratique de ces règles dans un même temps, car définir une loi et faire le bilan de son application dans le même instant sont impossibles, il faut probablement voir dans la construction du texte de 1QS VI une volonté de créer un effet de chronologie ; le passage sur les préséances placé à cet endroit l'est peut-être à dessein. Il y aurait le temps long de la lecture de la *Torah* pour y trouver des règles et le temps plus court de la « séance des Nombreux » où les règles sont confrontées à la pratique, à l'expérience. Ainsi, le processus d'oralisation en 1QS VI 9-10 nous semble immanquablement amender les règles qui se révèlent problématiques dans leur mise en œuvre. Bien que la mise par écrit de ces modifications ne soit pas stipulée dans la colonne et que l'on puisse envisager une mémoire collective des décisions prises lors de la séance subsistant à l'état oral, un tel processus nous semble tout de même requérir une mise par écrit nécessaire sur la durée<sup>40</sup>, afin de garantir le respect des lois ainsi forgées et discutées, *a fortiori* pour de nouveaux membres qui intégreraient la communauté au cours du processus. Le rigorisme qui caractérise les esséniens dans le respect des lois, notamment en

<sup>37</sup> Le même terme se traduit par « organisation » en CD XII 19.22 ; XIV 3.

<sup>38</sup> Philon d'Alexandrie en *Quod omnis probus liber sit* 81 note que les esséniens « s'assistent selon l'âge à des places déterminées, les jeunes gens au-dessous des vieillards, se tenant prêts à écouter avec la tenue convenable ». Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* II 150, rapporte : « Ils sont divisés en quatre lots selon l'ancienneté de leurs pratiques ; et ceux qui sont plus jeunes sont tellement inférieurs à ceux qui sont plus âgés que ceux-ci, s'ils viennent à les toucher, se lavent comme s'ils avaient été en contact avec un étranger. »

<sup>39</sup> Cf. CD IX 4. Une autre préséance existe en 1QS II 19-23. Le *Règlement de la Guerre*, 1QM II 1.3.7 ; III 4, fait référence aux « chefs des anciens de la congrégation » (ראשי אבות העדה). Il peut s'agir d'anciens qui bénéficient de quelque pouvoir décisionnel avec les chefs de tribus durant la guerre eschatologique. Ils ne semblent pas intervenir dans la direction de la communauté mais ils bénéficient d'une préséance honorifique et fonctionnelle à l'*eschaton*.

<sup>40</sup> Voir l'article de S. Metso qui résume le problème en Metso 2010, 23-25.

matière de pureté, est un autre argument plaident pour une mise par écrit des décisions prises lors de la séance afin de garantir leur application effective. Enfin, la confrontation de cette procédure avec des variantes significatives et consécutives en 1QS VIII, ainsi que le nombre de manuscrits apparentés à la *Règle de la Communauté* copiés dans les dernières décennies avant notre ère, nous oriente vers la thèse de réécritures des règles à la suite de séances, somme toute fréquentes à cette époque.

Par ailleurs, les liens entre oralité et mémorisation d'un côté et écriture de l'autre côté sont bien attestés en Méditerranée orientale<sup>41</sup>. En outre, dans la description de l'essénien à son entrée dans la communauté, Flavius Josèphe, dans la *Guerre des Juifs* II 142, le dépeint comme celui qui « jure qu'il ne communiquera les préceptes à personne autrement que tels qu'il les a reçus<sup>42</sup>, qu'il se gardera de forfaiture<sup>43</sup>, et qu'il préservera leurs livres d'étude et les noms des anges. » La conservation des écrits esséniens avec leurs préceptes est explicite, ce qui signifie que la communauté n'est pas réglée par de simples préceptes oraux mémorisés. De même, David Carr présente aussi plusieurs arguments en faveur d'un processus oralité-écriture et de mémorisation dans les textes de Qumrân<sup>44</sup>. Il montre que plusieurs manuscrits de la *Torah* – pas tous – sont copiés de mémoire plutôt qu'au moyen d'un manuscrit modèle placé sous les yeux du copiste. Il ajoute que la forme dite non-standardisée de plusieurs citations bibliques pourrait être écrite de mémoire<sup>45</sup>. Enfin, il interprète les structures en paragraphes et les marques à leur début comme les traces de parties qui devaient être lues<sup>46</sup>. Ce que Carr écrit pour les manuscrits dits bibliques de Qumrân n'a aucune raison d'être différent pour d'autres textes bénéficiant aussi d'une autorité au sein de la communauté. Les scribes de Qumrân qui connaissent tous ces textes – bibliques et non-bibliques selon les acceptations modernes – appartiennent à la même culture scribale qui articule oralité et écriture selon un processus codifié qui actualise régulièrement les lois. En ce sens, la pluralité des manuscrits de la famille « S » et surtout la métamorphose du texte me semble une manifestation de cette culture.

<sup>41</sup> Voir Carr 2005.

<sup>42</sup> Josèphe utilise normalement la paire παραδίδωμι et παραλαμβάνω pour noter la transmission entre générations, mais ici μετα-λαμβάνω signifie « recevoir (une part) ».

<sup>43</sup> Pour Josèphe, il y a une allusion à la manière de vivre de Caïn selon les *Antiquités Juives* I 61 ; voir aussi le même usage avant le passage considéré dans la *Guerre des Juifs* II 125.

<sup>44</sup> Carr 2005, 230-231.

<sup>45</sup> Voir aussi Campbell 1995, 176-177.

<sup>46</sup> Mais la récitation n'est pas seulement une question de liturgie ; l'étude d'un texte et la récitation ne sont pas nécessairement antagonistes.

#### 4. De la revendication de l'autorité réglementaire

Dans cette perspective, la disposition qui donne aux seuls « fils d'Aaron », c'est-à-dire aux prêtres, la possibilité de légiférer en 1QS IX 7 ne nous semble pas contradictoire avec le passage précédent sur la séance :

רֵק בְּנֵי אַהֲרֹן יִמְשָׁלוּ בְּמִשְׁפָּט וּבְהַקְּנָה<sup>47</sup> וְעַל פִּיהם יִצְאֶוּ וְהַנוּרְלָל כָּל תֻּכָּן אֲנָשֵׁי הַי֙הָדָה

Seuls les fils d'Aaron réglementeront en matière de droit et de biens. Sous leur autorité<sup>48</sup>, sortira le lot<sup>49</sup> pour toute disposition relative aux membres de la communauté.

Cette ligne correspond probablement à un état du consensus au sein de la communauté à un moment donné, qui extrapolait la préséance des prêtres en monopole pour légiférer<sup>50</sup>. Comme chaque règle écrite correspond à une décision ou au moins à une position commune des membres réunis, elle demeure dépositaire d'une autorité, même après la nouvelle rédaction de la règle en la matière, d'où sa conservation dans le texte. D'ailleurs, un passage d'un autre écrit, l'*Écrit de Damas* en CD A XIV 3-6, semble conserver un message similaire bien que le texte soit moins précis. Ainsi, ce processus ne serait pas propre aux manuscrits de la famille « S ». Quoi qu'il en soit, la capacité des esséniens à changer leurs règles communautaires selon ce cycle d'oralisation et d'écriture dessine une autorité scripturaire collective.

Ce constat pose néanmoins une autre question, celle de la fonction du Maître de Justice, censé être le leader du mouvement essénien. Il n'est jamais mentionné dans les manuscrits « S » ; il apparaît seulement dans l'*Écrit de Damas* et plusieurs commentaires bibliques actualisés pour la fin des temps que l'on nomme des *pesharim*<sup>51</sup>. Le Maître de Justice incarne une autorité individuelle en matière législative, car il est présenté comme le révélateur des premières lois selon lesquelles les esséniens doivent vivre, comme l'illustre un passage de l'*Écrit de Damas*, CD B XX 27-33 :

27 וְכָל הַמְּחֹזִיקִים בְּמִשְׁפָּטִים הָאֱלֹהִים לְ[צָ]את  
28 לְלִבְאוֹן עַל פִּי הַתּוֹרָה וּשְׁמַעְיוֹן לְקֹל מָוֶה וַיְתַווּ לִפְנֵי אֱלֹהִים  
29 רְשָׁעָנוּ גַם אֲנָחָנוּ נֶם אֶבֶוּתֵינוּ בְּלִכְתָּנוּ קָרֵי בְּחַקֵּי הַבְּרִית צְדָקָה  
30 וְאַמְתָּה מִשְׁפְּטִיר בְּנוֹ vacat וְלֹא יָרִימָה יְדָעַל חַקִּי קְדָשׁוֹ וּמִשְׁפָּטִין  
31 צְדָקוֹ וְעֲדוּתֹת אָמְתוֹ vacat וְהַתִּיסְרוּ בְּמִשְׁפָּטִים הָרָאשׁוֹנִים אֲשֶׁר

<sup>47</sup> Le reste de la phrase est absent de 4Q258 4a i+4b,7.

<sup>48</sup> Litt. « sur leur bouche ». La phrase est absente de 4Q258 4a i+4b,7.

<sup>49</sup> Voir 1QS V 3 ; VI 16.

<sup>50</sup> Metso 2007, 68, voit derrière cette affirmation une tradition orale créée et transmise par les esséniens d'extraction sacerdotale. Cependant, le passage du statut de document au statut de source historique n'est pas automatique. Il requiert une démarche d'analyse plus complexe.

<sup>51</sup> CD I 11 ; XIX 35 ; XX 1.28.32 ; 1QpHab I 13 ; II 2 ; V 10 ; VII 4 ; VIII 3 ; IX 9 ; XI 5 ; XII 11 ; 1Q14 8-10,6 ; 4Q163 21,6 ; 4Q171 1+3-4 iii 15.19 ; 3-10 iv 27 ; 4Q172 7,1 ; 4Q173 1,4 ; 2,2 ; 4Q381 1,1 ; 11Q13 II 5.

נשפטו בם אנשי היחד <היחד> והאוינו לקול מורה צדק *vacat* ולא יעבו את حق הצדק בשמעם אתה 33

27 Mais tous ceux qui sont restés attachés à ces lois-là<sup>52</sup>, al[la]nt 28 et venant conformément à la *Torah*, (qui) ont écouté la voix du Maître et se sont confessés devant Dieu (en disant) : « Nous avons péché, 29 nous avons été impies, aussi bien nous que nos pères, lorsque nous marchions à l'encontre des prescriptions de l'Alliance. Justi[ce] 30 et vérité (constituent) tes lois envers nous »<sup>53</sup> (Cf. 1QS I 25-26<sup>54</sup> ; Ps 106,6<sup>55</sup> ; Dn 9,5<sup>56</sup>) ; et (qui) n'ont pas élevé la main contre ses saintes prescriptions, ses loi[s] 31 justes et ses vrais témoignages ; (qui) se sont laissés instruire dans les premières lois<sup>57</sup> par lesquelles 32 ont été jugés les hommes de la communauté<sup>58</sup> ; (qui) ont prêté l'oreille à la voix (du) Maître de Justice et n'ont pas rejeté 33 les prescriptions de justice en les entendant.

En apparence, il semble donc exister une concurrence entre les manuscrits « S » qui promeuvent une autorité de nature collective et la « voix du Maître » (קֹול מִרְוחָה), par définition individuelle, dans l'*Écrit de Damas* et plusieurs *pesharim*. Des chercheurs ont tenté de résoudre ce problème en faisant du Maître de Justice une figure de fiction construite tardivement pour donner une histoire au groupe essénien et pour présenter une figure de fondateur aux membres de la communauté<sup>59</sup>. Florentino García Martínez<sup>60</sup> a ajouté que la voix du Maître « fut “institutionnalisée” à l'intérieur des groupes qui prenaient leur inspiration de cette figure et (qui) devenait le canal de la

<sup>52</sup> 4Q267 3,4-5 ajoute avant le *vacat* : « [...] ceux qui sont restés attachés à l'Alliance[...] ».

<sup>53</sup> Voir *m. Yoma* 3,8 : « Dieu, j'ai commis l'iniquité, j'ai transgressé et j'ai péché devant toi, moi et ma maison ».

<sup>54</sup> Le passage fait partie de la cérémonie d'entrée dans l'Alliance, c'est-à-dire dans la communauté.

<sup>55</sup> TM : « Nous avons péché avec nos pères, nous avons commis l'iniquité, nous avons été impies. »

<sup>56</sup> TM : « Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité, nous avons été impies et rebelles, nous avons dévié de tes commandements et de tes lois. »

<sup>57</sup> Ce sont les lois données de son vivant par le Maître de Justice, voir CD XX 8-9.

<sup>58</sup> L'adjectif « unique », טהור, peut faire allusion à la fois au Maître de Justice, voir CD XX 1,14, et à la communauté, קהיל, décrite dans la *Règle de la Communauté*, voir 1QS I 1.12.16 ; II 22.24.26 ; III 2.6.12 ; V 1.2.3.5.6.7.16.20.21.22 ; VI 3.7.8.10.13.14.15.16.18.19.21.22.23.24 ; VII 2.6.17.18.20.22.23.24 ; VIII 1.5.10.11.12.16.17.19.22 ; IX 2.6.7.10.19 ; XI 8 ; 1QSa I 26.27 ; II 2.11.17.18.21 ; 1QSb IV 26 ; V 21 ; 1QpHab XII 4 ; 1Q14 8-10,8 ; 1Q31 1,1 ; 4Q164 1,2 ; 4Q165 9,3 ; 4Q171 II 14 ; 3-10 iv 19 ; 4Q174 1,17 ; 4Q177 5-6,1,16 ; 14,5 ; 4Q181 1,1,2 ; 4Q249e 1 i-3 7a ; 4Q249g 1-2,1 ; 4Q249h 1-2,6 ; 4Q252 V 5 ; 4Q254 4,4 ; 4Q255 1,1 ; 2,1,9 ; 4Q256 2,1 ; 9,5,6,8,9 ; 18,2 ; 4Q257 3,1,3 ; 4Q258 1,2,4,5,6,7,8 ; 2,2 ; 6,4,5,11 ; 7,3,4 ; 8,3 ; 4Q259 2,5,7,13 ; 3,3,18 ; 4Q261 3,1 ; 6a-e,4 ; 4Q265 4 ii 3,6 ; 7,7,8 ; 4Q270 3 iii 19 ; 4Q271 2,7 ; 4Q284a 2,4 ; 4Q285 8,12 ; 4Q286 7 ii 1 ; 20,4 ; 4Q288 1,1 ; 4Q299 20,3 ; 4Q382 20,2 ; 4Q408 3+3a 3 ; 4Q414 7,7 ; 4Q427 7 ii 9 ; 4Q472 2,3 ; 4Q477 2 ii 6 ; 4Q502 4,3 ; 4Q511 2 i 9 ; KhQ 1,8.

<sup>59</sup> Voir récemment Lapin 2010, 124, qui pense que le Maître fut ajouté dans le récit de CD I pour créer un passé.

<sup>60</sup> García Martínez 2010.

révélation continue à la fin des temps »<sup>61</sup>. Toutefois, les mêmes données peuvent s'analyser *a contrario*. Le faible nombre d'occurrences du Maître de Justice dans les manuscrits de Qumrân – seulement 17 – pourrait s'expliquer par la mémoire d'un Maître qui a réellement existé, mais dont celle-ci s'est peu à peu effritée face à la direction collective de la communauté qui lui a succédé à sa mort et qui entendait lui survivre. Avec cette remarque, nous touchons du doigt la difficulté de passer de sources littéraires à des conclusions historiques.

Néanmoins, le processus d'oralisation et écriture, qui expliquerait les manuscrits de la famille « S » copiés et conservés à la même époque dans la même communauté, nous semble de nature sociale<sup>62</sup>. Il livre la conception de l'autorité à un moment donné dans la communauté et le ou les groupes qui en sont alors dépositaires. Une telle conclusion rencontre les remarques récentes formulées par Martin Jaffee<sup>63</sup> sur la littérature rabbinique. En effet, celui-ci met l'accent sur l'interaction de l'écrit et de la performance orale selon des modalités proches des exercices rhétoriques gréco-latins. Sans pouvoir aller jusque-là dans notre analyse des manuscrits de la famille « S », il est probable néanmoins que les membres esséniens, à l'instar des disciples des Sages, sont éduqués à transposer une parole écrite dans une variété de formes orales. Ce constat invite à penser non seulement la transformation de l'oralité en écrit, mais aussi de l'écrit vers l'oralité. L'instant codifié de la « séance des Nombreux » nous semble être ce moment. Il instaure un rapport collectif entre les membres qui est propice à structurer une appartenance communautaire au-delà des catégories sociales préexistantes. Je reprendrai la conclusion de Steve Fraade<sup>64</sup>, qui résuma le processus pour le Sifré Deutéronome en parlant d'une oralité qui se situe à la fois derrière et en face du texte, pour l'appliquer aux manuscrits de la *Règle de la Communauté*. La question ainsi n'est pas l'oralité originelle d'une règle, mais la vie orale et sociale générée par les textes.

## Bibliographie

- Alexander P. S. 1996. The Redaction-History of *Serekh ha-Yahad* : A Proposal, *Revue de Qumrân* 17, 437-453  
 Alexander P. S. & Vermes G. 1998. *Qumran Cave 4. XIX*, DJD 26, Oxford.  
 Bockmuehl M. 1998. Redaction and Ideology on the Rule of the Community (1QS / 4QS), *Revue de Qumrân* 18, 541-560.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 235 : « was ‘institutionalized’ within the groups that took their inspiration from this figure and became the channel of continuous revelation at the end of times. »

<sup>62</sup> Voir Weinfeld 1986, 71-76, et Metso 2010, 15-20.

<sup>63</sup> Jaffee 1999 ; 2001.

<sup>64</sup> Fraade 1991.

- Brooke G. J. 2012. Authority and the Authoritativeness of Scripture : Some Clues from the Dead Sea Scrolls, *Revue de Qumrân* 100, 507-523.
- Burrows M., avec l'assistance de Trever J. C. & Brownlee W. H. 1951. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. 2*, New Haven.
- Campbell J. G. 1995. *The Use of Scripture in the Damascus Document 1-8, 19-20*, BZAW 228, Berlin.
- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford.
- Davies P. R. 1990. Halakhah at Qumran, dans P. R. Davies & R. T. White (éd.), *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, JSOTSup 100, Sheffield, 37-50.
- Dimant D. 2006. The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of Its Date and Provenance, *Revue de Qumrân* 22, 615-630.
- Duhaimé J. 1977. L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân, *Revue Biblique* 84, 566-594.
- Fraade S. D. 1991. *From Tradition to Commentary : Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, New York.
- García Martínez F. et al. 1997. *Qumran Cave 11. II*, DJD 23, Oxford.
- García Martínez F. 2010. Beyond the Sectarian Divide : The 'Voice of the Teacher' as an Authority-Conferring Strategy in Some Qumran Texts, dans S. Metso, H. Najman & E. Schuller (éd.), *The Dead Sea Scrolls : Transmission of Traditions and Production of Texts*, STDJ 92, Leyde, 227-244.
- Garnet P. 1997. Cave 4 MS Parallels to 1QS 5:1-7 : Towards a *Serek* Text History, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 15, 67-78.
- Gillihan Y. M. 2012. *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Texts from Qumran : A Comparative Study of the Covenanters' Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, STDJ 97, Leyde.
- Hamidović D. 2015. Les dualismes dans les manuscrits de Qumrân, dans F. Jourdan et A. Vasiliu (éd.), *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, Hors-série χώρα 13, Bucarest, 329-349.
- 2016. Living *Serakhim* as Process of Authority in the Community Rule, dans J. Dušek & J. Roskovec (éd.), *The Process of Authority : The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, DCLS 27, Berlin, 61-90.
- Hempel C. 2006. The Literary Development of the S-Tradition : A New Paradigm, *Revue de Qumrân* 22, 389-401.
- 2010a. Shared Traditions : Points of Contact Between S and D, dans S. Metso, H. Najman & E. Schuller (éd.), *The Dead Sea Scrolls : Transmission of Traditions*, STDJ 92, Leyde, 115-131.
- 2010b. The *Treatise on the Two Spirits* and the Literary Development of the *Rule of the Community*, dans G. Xeravits (éd.), *Dualism in Qumran*, LSTS 76, Londres, 102-120.
- 2010c. Pluralism and Authoritativeness : The Case of the S Tradition, dans M. Popović (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, JSJSup 141, Leyde, 193-208.
- 2015. The Long Text of the *Serekh* as Crisis Literature, *Revue de Qumrân* 105, 3-23.
- Jaffee M. S. 1999. Oral Tradition in the Writings of Rabbinic Oral Torah : On Theorizing Rabbinic Orality, *Oral Tradition* 14, 3-32.
- 2001. *Torah in the Mouth : Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, New York.

- Knibb M. A. 2000. Rule of the Community, dans L. H. Schiffman et J. C. VanderKam (éd.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Vol. 2, New York, 793-797.
- Lange A. 1995. *Weisheit und Prädestination : Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textefunden von Qumran*, STDJ 18, Leyde.
- Lapin H. 2010. Dead Sea Scrolls and the Historiography of Ancient Judaism, dans M. L. Grossman (éd.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls : An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids, 108-127.
- Metso S. 1997. *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, STDJ 21, Leyde, 1997.
- 2002. Qumran Community Structure and Terminology as Theological Statement, *Revue de Qumrân* 20, 429-444.
- 2007. *The Serekh Texts*, LSTS 62, CQS 9, Londres – New York.
- 2010. When the Evidence Does Not Fit : Method, Theory, and the Dead Sea Scrolls, dans M. L. Grossman (éd.), *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, Grand Rapids, 11-25.
- Milik J. T. 1962. *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD 3, Oxford.
- Murphy-O'Connor J. 1969. La genèse littéraire de la Règle de la Communauté, *Revue Biblique* 76, 528-549.
- Nati J. 2016. *The Community Rule or Rules for the Communities? Contextualizing the Qumran Serakhim*, dans J. Baden, H. Najman & E. J. C. Tigchelaar (éd.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls : John Collins at Seventy*, JSJSup 175, Leyde, 916-939.
- Von der Osten-Sacken P. 1969. *Gott und Belial : Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, SUNT 6, Göttingen.
- Parker D. C. 1997. *The Living Text of the Gospels*, Cambridge.
- Popović M. 2016. Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism : The Two Spirits Treatise (1QS 3:13-4:26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls, dans J. Baden, H. Najman & E. J. C. Tigchelaar (éd.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls : John Collins at Seventy*, JSJSup 175, Leyde, 1029-1067.
- Schiffmann L. H. 1983. *Sectarian Laws in the Dead Sea Scrolls : Courts, Testimony and the Penal Code*, BJS 33, Chico, CA.
- Schofield A. 2008. Rereading S : A New Model of Textual Development in Light of the Cave 4 Serekh Copies, *Dead Sea Discoveries* 15, 96-120.
- 2009. *From Qumran to the Yahad : A New Paradigm of Textual Development for the Community Rule*, STDJ 77, Leyde.
- Tigchelaar E. J. C. 2000. A Newly Identified 11QSerekh ha-Yahad Fragment (11Q29)?, dans M. Galen (éd.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery*, Jérusalem, 285-292.
- Talmon S. 2002. The Crystallization of the ‘Canon of Hebrew Scriptures’ in the Light of Biblical Scrolls from Qumran, dans E. D. Herbert & E. Tov (éd.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, Londres, 5-20.
- Talmon S., Ben-Dov J. & Glessmer U. (éd.). 2001. *Qumran Cave 4.XVI. Calendrical Texts*, DJD 21, Oxford.
- Tov E. 2001. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis.
- 2004. *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, STDJ 54, Leyde.
- Ulrich E. 1999. *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids.

- 2010. The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books, dans S. Metso, H. Najman & E. Schuller (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Transmission of Traditions and Production of Texts*, STDJ 92, Leyde, 209-225.
- Vermes G. 1991. Preliminary Remarks in Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4, *Journal of Jewish Studies* 42, 250-255.
- Weinfeld M. 1986. *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*, NTOA 2, Göttingen.

HOW STARTING ASSUMPTIONS AFFECT RESULTS:  
THE STORY OF DAVID'S SLAYING OF GOLIATH  
(1 SAM 17:1–18:5; 2 SAM 21:19) INTERPRETED IN TERMS OF  
ORALITY, SCRIBALISM, AND CULTURAL MEMORY

Diana EDELMAN  
(University of Oslo)

The story of David's fight against Goliath in 1 Sam 17:1–18:5<sup>1</sup> is narrated in two significantly different versions; 32 verses in the earliest manuscript of the Greek Septuagint (Codex Vaticanus), and 63 verses in manuscripts belonging to the Masoretic tradition. In addition, 2 Sam 21:19, which forms part of a closing appendix, attributes the slaying of Goliath to someone named Elhanan ben Ja‘are’oregim. Given that the books of Samuel were a single composition, how are we to account for this inconsistency? The author of 1 Chr 20:5 has noted it and tried to remedy the perceived problem through harmonization by having Elhanan the son of Jair kill Goliath’s brother, Lahmi. This story of the killing of Goliath offers an excellent case study that can provide insight into how the same set of facts can be given different interpretations on the basis of one’s set of starting assumptions from the perspectives of orality, scribalism, and cultural memory.

## 1. Orality

Recognition that portions of the biblical texts likely derive from oral tradition has been widespread for over a century. H. Gunkel’s study of folktales in the Hebrew Bible (1917), for example, highlighted this realization. Given that the majority of the population would have been illiterate, stories about past leaders, kings, heroes, and memorable individuals and events likely would have been told or sung and performed in villages, towns, and at the royal court. Consideration of the role and influence of orality on written biblical texts was topical amongst a number of Scandinavians in the 1930s through 1960s (e.g., Nyberg 1945; Engnell 1945; Nielsen 1954; Knight 1973; Barstad 2013) and has had sporadic investigation by biblical scholars in intervening years (e.g., Culley 1976; Kirkpatrick 1988; Niditch

<sup>1</sup> Many scholars include 18:1–5 in this narrative. However, H. Jason (1979, 50) has noted that, according to V. Propp’s fairy-tale model (1968 [1958]), these verses do not belong because the king normally has no sons, only one or more daughters.

1996; Aaron 2006, 28-40; Carr 2005; R. D. Miller, III 2012; Silverman 2012, 98-129 citing Ong 1982; Carr 2015, 3-36).

Within folklore studies, two criteria appear to be commonly accepted in formulating a working definition of the focus of investigation: tradition and oral transmission. D. Ben-Amos has noted that folklorists have tended to construct definitions of the object of their study “on the basis of sets of relations between the social context, the time depth, and the medium of transmission, on the one hand, and the conception of folklore as a body of knowledge, mode of thought, and kind of art, on the other” (1972, 5). He finds the two traditional criteria problematic and proposes a definition that omits both of the normal criteria: folklore is artistic communication in small groups, which stresses its nature as a social phenomenon but not one that must have historical depth, on the one hand, and a communicative process, rather than a static, tangible object, on the other (1972, 9, 12-13). His colleague, R. D. Abrahams, suggests something quite similar: “Folklore is all conventional expressive devices available for performance and the achievement of performer status within a socially bounded group” (1972, 28). His definition emphasizes the performed dimension and the role of the performer in actualizing the group’s lore with the permission of the group. As summarized by P. G. Kirkpatrick (1988, 15-17), the understanding of transmission has shifted over time within the discipline to emphasize less a process where a pure, oral text has been handed down uninfluenced by the written word to a process that includes the inevitable interchange between oral and written forms of communication (e.g., Ben-Amos 1972, 14) and to tradition as a dynamic force that is continually updated and expressed in mixed media within a given community, including ones in industrialized and urbanized settings (e.g., Dorson 1976, 46-67).

Folklore involves both meaning in performance and organic variation within a living culture. Unlike a written work that has a permanent master form, oral works are fluid, and the presentation of a theme will vary from performance to performance (e.g., Honko 2000; Fine and Speer 1992). From this perspective, the presence of two forms of the story of the confrontation between David and Goliath is, in principle, unproblematic; they would represent two realizations of a traditional story by different performers or even the same performer in different settings to different audiences. However, both are written forms of the text, which then raises the question as to whether either form has derived from oral performance or tradition or was created instead as a written text. In the former case, it is possible that the two extant forms under discussion resulted from the writing down of two different forms of the story as performed. In the latter case, a second question is raised. Which of the two written forms is the older one and which is a variant and why was it created?

As noted by P. Kirkpatrick (1988, 56-57), quests for universal laws of oral composition that would be applicable to all oral genres have proven to be illusive. The thirteen “epic” laws developed by A. Olrik (1909), which overlapped significantly with those Gunkel (1901) had employed to identify stories in Genesis that he thought had an underlying oral composition, have been shown to be problematic on two counts. First, when L. Danielson (1979) applied eight of the thirteen to some 143 texts, seven of them were equally applicable to written literature in terms of content, structure, and style. Secondly, after studying the oral repertoire of one storyteller, J. Pentikäinen (1979) has concluded that Olrik’s proposed thirteen laws only apply to one oral genre: folktale. Thus, it will not be possible to invoke any ready-made laws of oral composition to identify which texts in the Hebrew Bible have been derived from oral sources and which from written sources. Even so, this need not preclude the analysis of stories that tend to contain subject matter typical of folklore or plot motifs (e.g., Irvin 1978) and formulaic phrases using the tools of folklore, even if we cannot prove definitively that they ever existed as part of a performed oral repertoire.

Folklorist H. Jason has undertaken an analysis of the longer and shorter versions of the story in 1 Sam 17:1–18:5 from the perspective of the genres of heroic fairy tale and romantic epic to determine to which genre it is closer. She has focused on two aspects of narrative: 1) syntax, including texture, plot structure, and the use of formulaic numbers, and 2) semantics, including the repertoire of anthropomorphic, zoomorphic, and object-like terms relating to story content and the dimensions of time and space (1979, 36). She uses the model of V. Propp (1968 [1958]) for the heroic fairytale genre and the one of A. P. Skaftymov (1970 [1924]) for the national epic, of which the romantic epic is a sub-genre. Both are derived from Russian exemplars.

A few main differences distinguish the two genres, which otherwise can overlap in many story components. There is a strong supernatural element in the fairytale, and the hero’s reward for overcoming the villain is marriage to the king’s daughter, while in the epic, the actors are all human and the hero’s reward for defeating the enemy is joining the king’s court. In the romantic sub-genre, the hero wins the hand of the princess as well, and supernatural elements can enter into this sub-genre easily, making it overlap further with the heroic fairytale. The organization of events on concurrent time axes, which is accomplished by 1 Sam 17:19, is rare in the fairytale but common in the epic. Also typical of national and historic epic is conflict that takes place in a border region between “our land” and “their land,” as here, in the valley of Elah. In both plotlines, the hero cannot belong to the existing group of the king’s heroes and can only be recognized by the king after his heroic act. Usually as well, the king has no sons, which would

account for the failure of Jonathan to appear in the story until the very end, after David is recognized as a hero by Saul. Even though 1 Sam 18:1-5 fall outside the framework of the fairytale structure, David's joining the royal court, receiving Saul's apparel, and winning Jonathan friendship in these verses can be seen to be part of the typical epic heroic reward (Jason 1979, 44-45, 50, 54, 59, 62-63, 65-67).

In Jason's considered view, the tale of David and Goliath cannot have been pieced together mechanically from separate parts. No character or action lies outside of the normal fairytale and epic models in either the shorter version in Codex Vaticanus, henceforth the LXX<sup>B</sup>, or the MT version. Also, both versions are organized using the rules of formulaic numbers. Neither for her is it likely to have been the case that a cut-and-paste approach merging different story versions has been used; such consistency suggests an unconscious but practiced use of devices in the oral creation of tradition. Overall, when the MT plusses in 17:12-31, 17:55-58, and 18:1-5 are assumed to be original and integral (1979, 55), the longer text can be classified as a romantic epic, a sub-genre of the historic epic, and its composition as a short prose record of an ethno-poetic work that possibly was composed in verse or which imitates such a style (1979, 66).<sup>2</sup>

According to Jason (1979, 67), two plot elements in the shorter version in the LXX<sup>B</sup> prevent it from having been created for its current context from the outset by drawing on the genres of heroic fairy tale and romantic epic. First is the contradiction that vv. 33-41 introduce to the preceding storyline in 1 Sam 16, where David already is Saul's weapon's bearer, so a soldier-in-training at least. The second discrepancy is the absence in the LXX<sup>B</sup> of the offer of the king's daughter in marriage, which is a vital element in both the fairytale and in the heroic epic. Jason concludes the LXX<sup>B</sup> version is an abridgement of the longer MT form made in order to avoid duplication and conflict within the larger storyline in 1 Samuel. David already is made a member of the court in 1 Sam 16, and he marries Saul's daughter Michal in 1 Sam 18:20-28 after being set the separate task of presenting 100 Philistine foreskins to Saul.

The first discrepancy is less serious on one level. It could be argued that the weapons-bearer, as a young squire learning military craft, would not be expected to fight an enemy champion on behalf of his nation. Therefore, in the story world, his citing his abilities with a slingshot as proof of competence with one form of military weapon makes sense and need not constitute

<sup>2</sup> Kirkpatrick (1988, 93-94) points out that her reliance on techniques of repetition, parallelism, the epithet, and formulaic numbers to identify an underlying original verse form cannot guarantee orality, since they also can be used in literary composition. In addition, "their existence in the text of 1 Sam 17 on any normally accepted definition of those terms is either negligible or non-existent."

an internal contradiction within chs. 16 and 17. However, Jason has emphasized that in both the heroic fairytale and the romantic epic, the hero must be from outside the royal court to be able to perform the heroic deed that will allow him subsequently to be integrated into the court. The LXX<sup>B</sup> would then represent an adaptation of that requirement, which probably resulted from the truncation of a longer oral or written narrative.

The second discrepancy highlights how the LXX<sup>B</sup> story lacks a motivation for David to volunteer to slay Goliath, unless we are to assume he is drawing on his secret anointing and understands this military challenge is the way he can demonstrate publically his status as Yhwh's new chosen one. As in the case of the first discrepancy, we would need to presume that the LXX version has been truncated from a longer narrative, oral or written, in order to make it cohere with the preceding plot line of 1 Samuel.

*Elhanan ben Ja‘are’oregim the Bethlehemite, the Slayer of Goliath*

Another important consequence of assuming oral tradition to underlie the story of David's slaying of Goliath is the widespread logical deduction that 2 Sam 21:19 reflects an earlier form of the tradition than the developed story of David and Goliath in 1 Sam 17:1–18:5 (e.g., McCarter 1980, 291; Caquot and de Robert 1994, 202, 588–589; Halpern 2001, 8; Yadin 2004, 376). It is recognized in folklore and oral tradition that feats tend to be transferred from lesser individuals to well-known ones over time. Thus, the little-known Elhanan, the son of Ja‘ar/Ja‘ari or Ja‘are’oregim the Bethlehemite,<sup>3</sup> would have been the one who had been remembered to have dispatched this notorious Philistine in received local memory (e.g., Barthélémy 1986a, 47; Yadin 2004, 376; Van Seters 2009, 136). Both warriors were from Bethlehem, providing a possible common point facilitating the transfer of the story via narrative drift. B. Griffin (2006) illustrates examples of transference in both oral and written sources, many of which involve a shared personal name. In this case, however, there were not multiple Davids involved but a common town of origin, even if the Chronicler obscures this commonality in his harmonization when he converts the name of Bethlehem into a name for Goliath's brother by dropping the first element **בֵּית** and making the second one a gentilic, **לְחָמִי** (1 Chr 20:5). But why maintain or include a reference to the source story in the appendix of the book?

<sup>3</sup> It is widely assumed that the phrase **בֵּית הַלְּחָמִי** refers to Bethlehem, even though technically, it means “the house of the **לְחָמִי**.” If the latter term is associated with the root **לְחַם** I, to do battle, it might be a gentilic expressing a guild of trained warriors, in which case Elhanan would not necessarily be from Bethlehem. This would then make it harder to see the point of commonality that allowed the narrative drift. I have found no one who contests the reading of the phrase as Bethlehem, however.

The common assumption that the name of Elhanan's father was Ja'ar or Ja'ir and that אֲרַגְנִים was not an original component (e.g., Caquot and de Robert 1994, 589) needs further scrutiny. According to this view, אֲרַגְנִים was inserted by mistake by a copyist whose eye jumped to its appearance at the end of the same sentence in describing the spear shaft and wrote it too early as well (e.g., Driver 1966 [1913], 354; Garsiel 2009, 399). Thereafter, it would have been copied as part of the text. However, A. Yadin (2004, 376-377) notes that if the spear shaft in question belonged to Elhanan rather than Goliath, the two mentions of weavers could be intentional cross-references and so both could be original. Thus, more consideration is needed here.

While Yadin's proposal is logical on one level, it has not taken into account the overabundance of identifiers for Elhanan that come after his name and their non-standard arrangement. We should expect either the father's name or the name of a professional organization, both preceded by "son of," or a clan name or a place of origin, both of which would tend to be adjectives ending in "î." That is not what we have. We have the gentilic, "Bethlehemite," which should have sufficed for purposes of identification, but it is preceded by "son of." Here, יְעָרֵי אֲרַגְנִים, "the woodlands of the weavers," is a second place name.

Other understandings of יְעָרֵי אֲרַגְנִים are possible. The first is that the two elements represent a Semitic personal name. If the first element is taken as an imperfect verb and the second a noun deriving from the root רָגֶם, which is one common pattern in personal names, the meaning would be "he shall uncover the heap" or "the heap shall be uncovered." Such a name could refer to the child being a replacement for a dead and buried family member. There are many uses of רָגֶם as a verb in contexts where it designates the act of covering with a heap of stones (Lev 20:2, 27; 24:14, 16, 23; Num 14:10; 15:35-36; Deut 21:21; Jos 7:25; 1 Kgs 12:18; 2 Chr 10:18; 24:21; Ezek 16:40; 23:47). Alternatively, one could see it to constitute a second place name: "woodland of the city of peoples." Finally, there is Yadin's explanation: "son of Jaare [of the] weavers," if we read the gentilic form Ja'ari instead of Ja'are, a plural masculine noun in construct form, and understand it to be some sort of nickname, "forest-man [of the] weavers," although one would expect the preposition **ל** before weavers. P. K. McCarter (1984, 449) prefers to read the gentilic form here since in 2 Sam 23:24, Elhanan's father's name is Dodo. There are too many options to draw a firm conclusion.

A logical solution is not readily apparent; one of the two descriptive phrases for Elhanan seems added. We have a possible Elhanan son of the "forest-man" of Bethlehem, with אֲרַגְנִים a mistaken scribal intrusion from the end of the same sentence that was retained in copying. In this solution, the father is from Bethlehem. We have Elhanan son of "heap-remover,"

who might or might not have been further identified as a Bethlehemite. We have Elhanan the Bethlehemite, with son of Ja‘are’oregim added later on.

Those who seek an alternate solution to the problem by proposing that Elhanan was David’s given birth-name name before he was crowned and gained a new throne name are grasping at straws (e.g., von Pákozdy 1956; Honeyman 1948, 23–24; Krinetzki 1973, 200–201).<sup>4</sup> David is the son of Jesse and Elhanan the son of Ja‘are’oregim or of Ja‘ari. These two are meant to be two separate individuals. As already noted, they share in common a connection to the town of Bethlehem.

The suggestion that the name Jesse (**יְשָׁעִי**) was corrupted into Ja‘ari (**יְעָרִי**) when the **וּ** was mistakenly read as two letters, **וּ** and **רַ** (e.g., Honeyman 1948, 24) has two weaknesses. First, it would only make sense in a manuscript where the square script was being used, not in the older paleo-Hebrew script. The shape of the three letters in the earlier writing system would never have led to such confusion. It is generally presumed that Samuel would have been written initially in paleo-Hebrew script, but it would be possible to suggest that the corruption only occurred after the square script replaced the earlier script. Secondly, however, such a proposed corruption goes against the normal text-critical principle of *lectio difficilior*. One would certainly not expect the well-known name of David’s father to be corrupted to Ja‘ari and not get corrected quickly.

Another possible solution would be to suggest that the memory of the heroic defeat of multiple Philistine champions by David and his men of valor in 2 Sam 21:15–22 has led to a secondary identification of an unnamed opponent David was remembered to have fought as Goliath. Four examples of notorious Philistines slain in personal combat are gathered together in the appendix to the book of Samuel: Ishbi-benob, an offspring of **הַרְפָּחָה**<sup>5</sup> Saph,

<sup>4</sup> Garsiel (2009, 399) argues that the inclusion in 2 Sam 21:22 of David alongside his men as involved in the felling of the four can only mean David slew Goliath and that Jesse is the only person referred to in the Hebrew Bible as “the Bethlehemite,” so that he must be the person originally named as the father of Elhanan before the text was corrupted. Verse 22 reads as a harmonizing summary that identifies all four felled Philistines as descended from the **רַפָּחָה** in Gath and claims explicitly they were felled by the hand of David and by the hand of his men. C. D. Isbell (2006) has argued that v. 22 is a later addition that links the slaying of these four giants back to the slaying of Goliath. By making these four the offspring of the giant, i.e. **רַפָּחָה** in Gath, i.e. Goliath, and adding the detail in 1 Sam 17:40 that David picked up five smooth stones to arm himself to face Goliath, a midrash was created that linked all stories about the slaying of giants together and attributed them to David and his men. The remaining four stones anticipate the slaying of the remaining four giants. According to Jason (1979, 49), on the other hand, the three brothers of Goliath mentioned in 2 Sam 21:16–22 fit in with a common pattern where the villain has a family that will need to be defeated.

<sup>5</sup> Some have challenged the status of Ishbi-benob in v. 16 as a personal name and have proposed that it is rather the place where the contest took place and originally followed immediately after **עַמּוֹ** in v. 15. Instead, the name of this slain warrior is likely to be contained within the consonants that now read **וַיַּעַשׂ דָוִד** (e.g., Driver 1966 [1913], 353). While the MT identifies

an offspring of הַרְפָּה (e.g., Rückl 2017; for other understandings, see Wil lisen 1958; L'Heureux 1976), Goliath the Gittite, and an unnamed “man of contention” (MT)/“man of measure” (MT, 1 Chr 20:6) who had six fingers and six toes, none of whom were killed by David. L. W. Batten (1918, 64) suggested long ago that the shorter version of David's killing such a champion in the LXX<sup>B</sup> version of 1 Sam 17 consistently refers to David's opponent as “the Philistine” except once in v. 4, where he is introduced with the phrase, “Goliath [was] his name, from Gath.” The gentilic form, the Gittite, is not used to designate his place of origin, as it is in 2 Sam 21:19. “To magnify David's exploit, a later writer who knew that Goliath had been the mightiest of the Philistine warriors made the identification....” In this case, the appendix would not have contained a contradictory, earlier version of Goliath's killing when it was created. Subsequent editorial work by a scribe who inserted his name in 1 Sam 17:4 and also in 1 Sam 21:10 and 22:19 to identify him as the owner of the “sword of the Philistine” kept at Nob would have created this impression. Thus, this solution moves backward from scribal activity to a presumption of two independent original oral traditions involving memories about the killing of two different Philistine champions by David and Elhanan.

2 Samuel 21–24 are commonly identified as an appendix containing a number of traditions gathered together that relate to David's life and times that are in no particular chronological order. Scholars have been puzzled about the purpose of this material. K. Budde (1902, 304) was the first to point out that there are six elements comprising the appendix and that they are arranged chiastically, not randomly (A [21:1-14]; B [21:15-22]; C [22:1-51]; C<sup>1</sup> [23:1-7]; B<sup>1</sup>[23:8-39]; A<sup>1</sup> [24:1-25]). The most widely proposed purpose of the appendix is to serve as a critical evaluation of monarchy or royal ideology more generally (e.g., Carlson 1964, 194-259; Brueggemann 1988, 394-395) or of David specifically (e.g., Childs 1979, 273-275). Other understandings include, however, a post-exilic definition of who is a member of Israel, where David becomes a model of prayer for both the individual and the community (e.g., Simon 2000, 319), and a compendium of other known traditions that had formed part of an established saga about David in oral tradition that the author of the book did not think were useful for his purpose but which were well-known enough that they were felt not able to be eliminated altogether and so included in truncated form in the appendix (e.g., Isser 2003, 23-28, 34-37, 72-99).

him and Saph as offspring of הַרְפָּה, it is commonly assumed that הַרְפָּה is a variant of נֶרְפָּא (1 Chr 20:6, 8 MT), an eponymous ancestor of the Rephaim, legendary indigenous giants of Canaan (Deut 2:10-11, 20-21; 3:11) in one tradition and long-dead ancestors in another. For details, see Rouillard 1999.

H. H. Klement (1996, 370) argues that 2 Sam 21–24 is not an appendix but an integral part of the book of Samuel. Looking specifically at the segment dealing with the defeat of the four Philistine champions in 21:15–22, he suggests that, when considered alongside David’s slaying of Goliath, the five slayings form an *inclusio* around David’s career as a means of signaling the total overthrow of this central enemy. There were five Philistines cities and lords, so that the defeat of the five champions represents the defeat of the group more generally. The argument concerning these seven verses cannot be definitive, however, for determining the nature of all of chs. 21–24. They contain a number of disparate traditions, and the chiastic structure sets them off from what precedes, to be sure.

How one understands the function of chs. 21–24 more generally and the segment concerning the slaying of the four Philistine giants in 2 Sam 21:15–22 more specifically will influence how one understands the relationship between the traditions reflected in 1 Sam 17:1–18:5 and 2 Sam 21:19. If “the appendix” is considered to have been composed as a critique of David, it is likely that one will see both traditions to refer to a single story. If not, then one might opt for Batten’s proposal of two originally independent stories that have been secondarily merged into one by editorial activity.

### *Section Summary*

A folkloric analysis of the MT and LXX<sup>B</sup> versions of David’s slaying of Goliath indicates that the MT constitutes a short prose record of an ethno-poetic romantic epic, a sub-genre of the historic epic, that possibly was composed in verse or which imitates such a style. It can stand on its own as a complete composition. The LXX<sup>B</sup> version, on the other hand, appears to be a written abridgement of a longer oral creation of tradition that relied on the standard character, actions, and rules of formulaic numbers of normal fairytale and epic models. The older tale was adapted and shortened to fit into the larger Saulide-Davidic narrative. It is unclear in Jason’s main discussion if both written forms drew on the same oral story form or different ones. In an appendix where she discusses the relationship between the MT and LXX<sup>B</sup> texts, however, she seems to adopt the presuppositions of biblical scholars about a genetic relationship between the two and suggests that the MT text is original and the LXX<sup>B</sup> derivative. The working assumptions of folklorists would normally be open to a single common oral creation realized in two differing written forms or two parallel creations as the sources for the two differing written versions. Assuming either option, the MT was rendered into writing so it could serve as a self-contained story unit and incorporated with minimal adjustments into the larger story-line, while the

LXX<sup>B</sup> was deliberately truncated to become a story fragment serving a new purpose in a larger written narrative.

The relationship of the MT and LXX<sup>B</sup> versions of David's slaying of Goliath and the brief tradition in 2 Sam 21:19 that attributes the slaying to another Bethlehemite, Elhanan ben Ja‘are’oregim, is unproblematic in oral tradition. Such feats can easily be transferred from a lesser known figure to a more famous one, and versions crediting both can circulate simultaneously. In written tradition, however, one’s understanding of the function of the appendix in 2 Sam 21–24, particularly the slaying of the four Philistine giants in 2 Sam 21:15-22, will influence one’s decision as to whether all three derive from a single originating tale or if they derive from two unrelated tales with different protagonists and opponents that editorial activity have merged into one.

## 2. Scribalism

Scribalism is enjoying a current florescence. There have been many studies of scribal education and techniques in ancient Judah, Yehud, and Judea produced especially since 1998 (e.g., Whybray 1974; Lemaire 1981; Davies 1998; Tov 2001; Carr 2005; Schniedewind 2005; van der Toorn 2007; Hobson 2012; Carr 2015; Ulrich 2015). Although little definitive is known about scribal training due to a lack of evidence, it is widely acknowledged that the authors of the biblical texts would have drawn on oral tradition as well as archival material and their own imagination, ideology, and set literary patterns to produce the texts before us. There is debate about the level of editorial expansions and adjustments that were made before the final authoritative versions of the books were copied and transmitted, but it is assumed that some of this activity took place already during the compositional process and was not limited to further modifications made only during transmission of the final authoritative text. In addition, it has been recognized that earlier authoritative versions of individual books were distributed and copied, one of which appears to have served as the basis for the Old Greek translation of Samuel (e.g., Tov 2001, 164-180; Ulrich 2015, 41-42, 234). Thus, the compositional process likely involved multiple hands, even if it is logical to assume that a single author should be credited with the larger conception and shaping of a coherent narrative using set patterns.

The assumption that those who produced the books that now form the Hebrew Bible drew on source material, both oral and written, makes source criticism an integral method used to analyze a biblical text. However, it is only applied if the goal is to try to move behind the final forms of texts found in manuscripts to hypothetical earlier stages of the text as part of an enterprise of mapping its compositional history. It is not a method that

would be applied by any undertaking a close reading of the text, for example, since they work with a final form of the text, and its prior history is not relevant for such an enterprise. As in reading any literature today, we read published editions, not earlier drafts, even if they are available.

The identification of underlying oral tradition in a given text is not a simple, straightforward task. Many of the techniques used in the composition of orally delivered stories, sagas, and epics are used to good effect in composing literature. A narrative with extensive use of standard folkloristic conventions, devices, and patterns need not result from the recording of a particular performance or be an idealized text based on many performances of the same narrative, epic, or song. It could be a novel authorial creation or a combination of both (e.g., Niditch 1996, 5-6; 2010, 6-7).

Oral and written composition form a continuum or a dialectic. On the one hand, R. Finnegan (1988, 139-174) favors the concept of a continuum. Even so, she has emphasized how most study of orality has been done from the perspective of paradigms of the written text, which overlook many vital elements of oral art, like performance, compositional processes, audience behavior, and the cultural background of learning, appreciation and realization in actual performance. J. Silverman (2012, 121), drawing on the work of W. J. Ong (1982), on the other hand, has questioned the accuracy of the concept of the oral-written continuum. He thinks the concept of dialectic more accurately captures the increasing internalization of literacy and the overlap of oral and literate use and mentality before the written word becomes the dominant paradigm. Either concept is useful for pointing out the close relationship between real and written composition.

It is not yet agreed if the majority of oral performances would have been composed using poetry vs. prose; arguments tend to be based on Greek or Norse analogies. The few quotations taken from sources – the Scroll of Jashar (Josh 10:13; 2 Sam 1:18) and the Scroll of the Wars of Yhwh (Num 21:14) – are poetic, but this is such a limited sampling it should probably not be taken as representative of all oral performance practice. There likely were genres that preferred poetry and others that preferred prose. While songs were performed to musical accompaniment, there is no reason to assume that all oral performance involved instrumental musical backup; we lack firm evidence to say one way or the other, however, as also is the case with the poetic vs. prose format.

The complex interrelationship between oral performance and written text is an influencing factor that needs to be taken into account. As pointed out by S. Niditch (1996:10), the various compositions in the Hebrew Bible reflect traits typically associated with orally composed works, even if it cannot be proven that they were composed orally. As a result, she finds it helpful to view the works as belonging to an “oral register.” This term refers

not to modes of composition but rather, to styles of composition that include “the patterns of content that are the plots of biblical narratives and to various recurring literary forms, employed by a range of biblical authors.” The interface between oral performance and written text has been studied for ancient Greece, with similar results (e.g., Mackie 2004).

In considering manuscript forms of the story of David’s killing of Goliath, the most notable feature is the much shorter form in the Greek translation, the Septuagint. The Greek version omits vv. 12-31, 41, 48b, 50, 55-58 (18:1-6a, 10-11, 12b, 17-19, 21b, 29b-30) in mss BVanvyb2, which generally are understood to reflect the oldest form of the written Greek text, being the shortest. Some LXX mss (Ab, d, and we) follow the full MT text, while some are in between these two poles (cx, fmsghija2) (Lust 1986, 6). However, the Old Greek also contains additions not found in the MT version, which vary from a single word to entire sentences (in 17:5, 8, 32, 36, 37, 40, 42, 43, 46, 47, 49; 18:6, 22, 24, 27; Tov 1986, 21-22).

According to the leading proponents of textual criticism today, the existence of different textual witnesses indicates that textual multiplicity was the norm until ca. 70 CE.<sup>6</sup> This observation leaves unresolved, however, the issue as to whether all of these texts that relate to each other in “an intricate web of agreements and differences” trace back to a single original *Urtext* or whether they derive from multiple “pristine texts” (Tov 2001, 160, 164-171). The latter would be consistent with the understanding in oral production and folklore studies that each performance is its own version. They do not all depend on a master version. However, among scholars of the Hebrew Bible, belief in an originating master text is much more prevalent than belief in a number of equally valid original versions.

Biblical scholars have used two main explanations to account for the LXX<sup>B</sup> and MT forms of the story. Either the LXX<sup>B</sup> represents an earlier form of the story that was expanded subsequently to yield the present MT text (e.g., Smith 1899, 150-152; Stoebe 1956, 410-413; Stoebe 1973, 312-315; De Vries 1973, 30-31, 35-36; Krinetski 1973, 197-200; McCarter 1980, 306, 308; Lust 1986, 10) or the MT text contains an earlier form of the story that was cut back to create the shorter version found in the LXX<sup>B</sup> version (e.g., Budde 1902, 1231; Pisano 1984, 78-86; Barthélemy 1986a,

<sup>6</sup> The older view that they represented three recensions, the MT, Greek, and Samaritan, of an original early parent text, has been rejected; it is recognized that the preservation of these three texts was due to their authority within the Jewish, Christian, and Samaritan communities, respectively. On a purely textual level, their preservation was coincidental, and they are not the only ancient texts we have of various biblical books. At the same time, hundreds of others that would have existed have not survived (e.g., Tov 2001, 161). It could have been different text versions that were selected by each community, which then would have been preserved instead.

49; Gooding 1986, 75; Rofé 1987, 119-123; Van Seters 2009, 160, 170). Both presume one written form of the story served as the basis for the other written form, thus positing a genetic or linear relationship between the two rather than the possibility that the two represent alternative, parallel readings (Tov 2001, 170). The first explanation has been the more popular amongst scholars who cite the tendency of texts to be expanded over time by scribes and copyists. Different schemes for accounting for an initial expansion of the short form of the story and then one or more subsequent smaller additions at later stages have been proposed. It is common to suggest that extracts from a second independent version of the story have been inserted somewhat clumsily into the LXX<sup>B</sup> version (e.g., De Vries 1973, 36; McCarter 1980, 307-308; Tov 1986, 41-42; Carr 2015, 171).

Advocates of this expansionist understanding, however, have not yet provided an adequate explanation for why the scribes would have introduced deliberate contradictions into the story line. Many seem to assume that a desire to preserve a variant form of the story would have outweighed any concern for literary coherence in the larger story about David's career in 1-2 Sam. In the MT story, for example, David is not Saul's weapons-bearer or musician in the longer account, even though he has taken on both positions in the immediately preceding ch. 16. One would have to argue that this story functions as a flashback to describe how he gained those two posts to integrate it into its present location, but since the previous chapter already gave explanations for how he gained his dual roles at Saul's court, this contradictory story is superfluous and cannot be functioning as a flashback or a long parenthetical aside providing vital background information about how David became attached to Saul's court.

A. G. Auld and C. Y. S. Ho (1992, 25-30, 37-38) have argued that the LXX<sup>B</sup> preserves the original written form of the story and that the MT pluses are all the result of scribal expansion whose primary aim was to lead the audience to reflect more readily over the contrasts between the first two kings by providing parallel story patterning that would prompt such mental comparisons. They argue there was no second independent story of this event that was inserted into the shorter version in chunks. Instead, the new information has been developed in order to create story parallels to Saul and has drawn creatively on prior story elements in Saul's rise to kingship in 1 Sam 9:1-10:16. B. J. M. Johnson (2015, 220-221) agrees that the MT pluses are significantly interconnected with the surrounding material and are not parts of an unrelated narrative that has been superficially worked into the text.

Thus, all three reject the common idea that a shorter and longer version of the story once circulated side by side that were clumsily combined to create the current MT form.

Auld and Ho (1992, 22, 23) also argue that “the criterion of whether a story is a better fairy tale or romantic epic or not informs us very little about its literary history” and that “methodologically it is problematic to treat the requirements of folkloristic models as more significant criteria of originality than literary and textual evidence.” They dismiss the completeness of standard elements in literary patterning used in the extant textual versions as being able to determine whether the LXX<sup>B</sup> or MT is the more original. Their view is open to question.

On one level, I agree with the assessment of Auld and Ho. We implicitly agree that we only have manuscript versions of the story of David and Goliath. I would argue further, however, that, as a result, we are unable to reconstruct how we got them and so cannot know whether they can be assumed to trace back to a single originating text or might represent two accounts of a tradition that were developed in different ways for different purposes, both of which eventually were written down and made their way into the LXX<sup>B</sup> and MT. Auld and Ho, on the other hand, argue that the LXX<sup>B</sup> form was original and that the MT has been created by imitating a pattern in an old truncated folktale about Saul in 1 Sam 9:1–10:16. In so doing, they undercut their own objections to H. Jason using story patterns to understand that one is complete and one is not. Theirs is a mission impossible and can only lead to unprovable hypotheses since we lack the needed evidence to accomplish the task.

On another level, I have to disagree with them, however, because working with the final form of manuscript versions that we have, it is specifically literary patterns that are going to allow us to determine if a stretch of narrative constitutes a complete story unit or not. However, this is all we can learn from the literary patterns. Without documentation that can allow a definitive reconstruction of how these two story versions arose, we cannot begin to determine “originality” and expansions or literary histories using text-critical, literary-critical, or folkloric methods singly or in combination. The LXX<sup>B</sup> version is not presently a self-contained story that can be removed from its immediate context in Samuel and stand on its own; the MT version is. This could indicate the LXX<sup>B</sup> version was composed from scratch to serve its purpose in the larger narrative, inspired by the tradition of Elhanan’s slaying of Goliath, or that it is based on an earlier oral or written version of a story that has been reshaped by the author of Samuel in order to serve a specific purpose in its present context. That might or might not be the MT version. Contrary to the assertion of Auld and Ho, literary and textual evidence are not more significant criteria than folkloric considerations about what constitutes a viable story line; none of the three is able to deliver definitive information about the literary history of the two extant versions of this story.

Another tack that has been taken by scholars more generally is to argue it is unlikely the LXX<sup>B</sup> represents a shortening of the longer, original MT version because in this case, all the contradictions with material that precedes and comes after the story should have been removed and a few remain (e.g., McCarter 1980, 306; Klein 1983, 174; Barthélemy 1986a, 50-54; Van Seters 2009, 140-141). In addition, if this understanding is adopted, some sections have been dropped that contained no contradictions (e.g., McCarter 1980, 307; Lust 1986, 9). This objection, however, presumes a modern sense of consistency in literature that is being retrojected onto ancient literature without being tested. Akkadian texts demonstrate that consistency was not the main criterion that determined the length of written versions.

Through the study of several versions of one story, it has become clear that one version may omit an episode crucial to the sequence, or it may be so elliptical or telescoped as to be unintelligible without the help of another, more explicit version... The latest version of *Ishtar's Descent* from Nineveh is slightly briefer than the earlier version from Assur, and less than half the length of the Sumerian story, which is even earlier. We should probably understand some of the abrupt changes of theme as bare skeletons which were fleshed out in practice by skilled narrators... (Dalley 1989, xvi)

The existence of more than one version of a story might plausibly derive from its use for multiple purposes and in a range of contexts. Extracted forms could be attached to a ritual, serve as an aetiology or authenticating narrative, or associate the weight of an ancient tradition with a custom or an incantation (Dalley 1989, xvi). Thus, the presence of contradictions should not be used as a criterion to help determine which version of this story is older.

After a detailed study of the translation technique used in 1 Sam 17-18, E. Tov (1986, 19-39) has concluded it is apparent the translator rendered the parent text relatively literally, not relatively freely, making it unlikely he would have eliminated 45% of the text because he was bothered by inconsistencies, as many modern exegetes are. He also notes the presence of Hebraisms (the use of Hebrew word order in Greek) in the plusses, which could suggest the translator was rendering a variant, shorter Hebrew text into Greek using the style of translation found for the LXX Pentateuch. However, it could equally be suggested that the translator was imitating LXX Pentateuchal style in plusses he created to smooth the story-line of the text during its adjustment to the larger story-line of the book of Samuel. There are a number of what appear to be free exegetical renderings that would be consistent with the work of a freer translator.<sup>7</sup> If one wants to

<sup>7</sup> Tov (1986, 35-36) lists examples of unusual word choices that do not adhere to general LXX vocabulary in 17:6, 7, 10; four examples of the lack of consistency in rendering a Hebrew word into Greek; and finally, freer translations of words or phrases in 17:7, 9, 34, 35; 18:23.

follow Tov's assessment (1986, 34-37) that the translator worked relatively literally, one must also adopt his assumption that most of these renderings derive from variants between a short version of the story he was working with and the expanded version reflected in the MT version. The evidence, however, can be interpreted to support either position.

Tov's study needed to be expanded to include translation tendencies throughout the entire book of Samuel to carry more argumentative weight. He noted, however, that one such study by I. Soisalon-Soinen (1965, 169-171) that was available when he wrote tended to support his view of a relatively literal translation approach, while a second by R. Sollamo (1979, 280-282), which focused on a particular aspect of the translation technique of semi-prepositions, concluded more dramatically that 1 Samuel is among the most literal translations in the entire LXX. He then added his own argument (1986, 37, 40, 46) that, had the translator abridged a longer Hebrew text to eliminate contradictions, one would have expected him to have done the same in other chapters throughout the larger work, not just in this particular instance, which is a cogent point. However, even if one accepts his conclusion, it does not eliminate the possibility that an abridgement had already been made in the Hebrew version of the text used by Alexandrian scribes (noted also by e.g., Barthélemy 1986b, 95-98; Auld and Ho 1992, 20). His study does not support or corroborate an understanding that the underlying Hebrew text of the shorter LXX<sup>B</sup> narrative is an earlier, shorter version of the story of David's slaying of Goliath. His study could support either option equally.<sup>8</sup>

### *Section Summary*

Approaching the LXX<sup>B</sup> and MT versions of the story of David and Goliath from the perspective of their constituting variant forms of, ultimately, an assumed, older original written narrative yields differing results depending on which method one uses first in analysis. If one begins with text criticism and an assumption that the shorter Greek text implies an underlying short Hebrew *Vorlage* that has been translated relatively literally, one tends to conclude that the MT is a later, expanded form of the story and that the LXX<sup>B</sup> version is a complete story as it stands. This approach assumes that texts tend to expand over time.

<sup>8</sup> It can be noted that a number of mss. of Targum Jonathan contain a lengthy expansion after 17:8 providing additional information about Goliath. Essentially, this plus functionally matches the MT plus in 17:12-31 about David, but it does not corroborate the hypothesis that the MT text is an expansion of an earlier Hebrew version underlying the LXX<sup>B</sup>. It merely indicates that once a coherent story exists, details can be expanded over time.

If one begins instead with literary criticism and examines the internal story logic before moving to an attempt to explain how the two versions of the story arose, one tends to conclude that the MT is a coherent, complete story while the LXX<sup>B</sup> is not. Favoring a view that there is a genetic relationship between the texts, such scholars then posit that the MT represents the earlier form of the story that was shortened or abridged in the LXX<sup>B</sup>. This latter position agrees with the assessment of H. Jason (1979) about the MT version being complete and the LXX<sup>B</sup> incomplete. It would be equally possible to propose that the MT and LXX<sup>B</sup> represent two parallel, alternative readings that reflect Niditch's oral register or two parallel written versions that served different purposes, as Dalley noted could be the case with Akkadian texts.

### 3. Cultural/Social Memory

Cultural/social memory has come into its own in multiple disciplines in the last 20 years or so (e.g., Fentress & Wickham 1992; Zerubavel 2003; Erll & Rigney 2010; Erll 2011) and is likely to gain further momentum within the field of Hebrew Bible (e.g., Ben Zvi 2010; 2011; 2013; 2014; 2015; and 2017; Davies 2008; 2009; Pioske 2015). While the historical reliability of any or all parts of a memory can be investigated in some disciplines, it is not a realistic goal in the field of Hebrew Bible/Old Testament. We lack the necessary documentation to trace versions of a memory back systematically to an originating source/event and then to track its divergent development through time and in different social groups or geographical locations. Thus, source criticism is not germane. It is possible to look at the settlement history of a given site and see if it corresponds to the time periods associated with the memory as conveyed in the biblical texts (e.g. Pioske 2018). This can yield rudimentary information about general historical reliability but does not contribute to understanding the development of the specific memory chronologically or geographically, nor the factors influencing what has been included and excluded and why. The text-critical enterprise that seeks to determine whether the MT or the LXX<sup>b</sup> preserves an earlier or a "more original" form of the text, just examined under the heading of scribalism, is not useful when reading texts from a cultural/social memory perspective. Instead, these variant texts will be read as different received versions of a memory that can provide insight into how it likely informed and shaped needs of group identity in different early Judean communities. In this way, a cultural memory approach is close to the assumptions in folklore studies about equal, parallel performances rather than a single, originating master version.

The Septuagint is widely assumed to have been produced in Alexandria. The legend first written in the pseudepigraphic Letter of Aristeas claims that

Ptolemy II (285-246 BCE) commissioned the translation of the Pentateuch for inclusion in the library of Alexandria. The task was then undertaken by seventy-two elders working in isolation, each of whom was asked to produce a translation. Miraculously, all seventy-two translations were identical. The legend is repeated in an excerpt from the writings of Aristobulus of Paneas (ca. 160 BCE) cited by Eusebius in his work, *Preparatio evangelica*, by Philo of Alexandria (*Life of Moses*, ca. 15 CE) and by Josephus (*Antiquities of the Jews*, ca. 93 CE). A translation of the first five books sometime in the third century BCE is possible; mss and citations from a Greek version exist in the second century BCE. The remaining books would have been translated in the ensuing 200-300 years, with Samuel translated perhaps in the second century BCE from an earlier form of Hebrew text that differed from what became the MT text (e.g., Pisano 1984, 1-12; McCarter 1980, 6-7; Klein 1983, xxvi-xxviii).

Turning to the story in the Septuagint, we find a tale that focuses on combat between two heroes, a combat of champions, which is considered to be typically Greek because it appears regularly in Homer's *Iliad*. S. Frolov and A. Wright (2011, 457) note, however, that in the *Iliad*, such one-on-one combats are not portrayed to be solutions to avoid a full-scale engagement of two armies, as is the case in the biblical story, where the winner will determine which side can claim victory for a larger war that now need not take place. The single combats in the *Iliad* take place during the course of a war. Yet Rofé (1987, 132) disagrees, pointing to the combat between Paris and Menelaus in Book 3. It is framed as a single combat between a wronged man and the man who caused the wrong that will avoid the need for a full-fledged war, allowing the Greeks and Trojans to sign a peace treaty under oath after its completion. Nevertheless, the contest does not resolve the conflict as intended, and a full-fledged war ensues as a result of divine intervention (Book 4). This episode is not an example of representative combat by two national champions to avoid a war but rather, the resolution of a personal feud via single combat by the two directly involved, which will then prevent a full-scale war. Thus, Frolov and Wright are correct to draw a distinction between Greek single combat and biblical representative combat.

If one wants to argue, like I. Finkelstein (2002, 146-147), for example, that the story of David killing Goliath draws directly on the Homeric tradition, which would have become known to monarchic-era Judahite scribes in the seventh century BCE, one needs to account for the discrepancy just noted between one-on-one combat in the *Iliad* and the book of Samuel and provide a motive for it. His proposal that a deliberate allusion to Homeric combat practice was possibly made "to give the tales related to the Philistines a Greek air and thus symbolize their Aegean origin" fails to address it. Does he assume it is irrelevant or a minor difference of no consequence?

Frolov and Wright (2011, 457) note that while single combat is common in the *Iliad*, it also is portrayed in ancient Near Eastern literature, so direct dependency of the David and Goliath story on Homer is not a given. They cite three examples: 1) the clash of the gods Marduk and Tiamat in the *Enuma Elish*; 2) *The Story of Sinuhe*, where Sinuhe fights “the mighty man of Retenu”; and 3) 2 Sam 2:14-16, where twelve pairs of contestants from the armies of Eshbaal and David engage in one-on-one combat at the pool at Gibeon. Their argument is meant to counter that of A. Yadin (2004, 379-380), who claims such combat was unique to the Greek epic tradition. They also provide relevant examples that support the earlier claim of R. de Vaux (1949, 495-508) that this form of fighting was an ancient Near Eastern military practice, which Yadin had found unconvincing because the cited examples were not directly illustrative of such single contests to the death. The tradition of the combat of champions is well-known from Greek epic tradition but was not limited to Greek practice in military history, as seen from its appearance in ancient Near Eastern literature as well. Yet, we must remember the author could also have drawn on a wider, multicultural, diachronic folkloristic tradition of single combat when composing his narrative.

The single combat between David and Goliath falls within the Greek and ancient Near Eastern tradition, except that Goliath alone is a seasoned champion. David is present at the battle among the personnel, perhaps as Saul’s weapon’s bearer, which he has become already in the preceding chapter (16:21). The normal battle taunts are exchanged (see e.g., *Iliad* 7.85-95; 11.394; 16.745), but the opponents select different weapons and, therefore, different engagement tactics. Goliath is characterized as a huge man with protective covering over most of his body (armor, a helmet, and greaves), who uses the traditional Greek weaponry of a sword, spear, a javelin, and a shield (Brown 1995, 163-167), the latter carried by a weapons-bearer in this story. At the same time, however, the excessive weight of these items limits his mobility; he is dependent upon close hand-to-hand combat, where he can count on his size, strength, and the force of the heavy weapons to be able to kill his physically weaker and likely younger and less experienced opponent. Unlike Saul, David recognizes the futility of meeting Goliath on his own terms, dressed in armor with conventional weapons. Such a contest would lead to any man’s certain demise in hand-to-hand combat with this hulk of a man. Instead, David understands his success depends on using a more advantageous combat strategy: felling his opponent from a distance with a well-aimed slingshot strike.

Scholars do not agree on the intended message the audience is to receive from David’s use of the slingshot. On the one hand, D. Gooding (1986, 66-68) thinks the story is designed to have the audience understand that the issue at stake is whether Yhwh, whom Goliath has defied, is real or not and

has the power to give David victory by less effective weapons. He believes Goliath's reference to David being armed with staff and stones in the LXX is a misunderstanding of the narrative flow, where David has preselected and concealed the slingstones in his pouch so that Goliath thinks he is armed only with a shepherd's stave. A. Rofé (1987, 118-119) highlights the same theological theme, emphasizing that Goliath's defeat is due to David's faith. On the other hand, while agreeing the shepherd's staff was a decoy used to camouflage the lethal slingshot, R. Alter (1999, 108) notes that David's speech says one thing but his victory depends on his skill in exploiting an unconventional weapon. It is not clear, however, that David is trying to camouflage the sling in 17:40, or if both the stick and sling are in the same hand or in different hands. The LXX<sup>B</sup> version might rather be caricaturing the enemy as underestimating his opponent, who is not dressed as a professional soldier and has an inferior weapon for hand-to-hand engagement but a superior weapon for distance combat.

Assyrian armies contained regiments of slingers as standard practice, and the slinger's orthostat from Kapara's palace at Tel Halaf (ca. 900 BCE) (BM 117103) also depicts the use of this weapon. In Semitic practice, the slingshot was a recognized weapon of war. In the story world, David has explained to Saul that he has used it effectively to kill lions and bears; he knows he has very good accuracy in landing stone projectiles where he wants them to go. He decides mobility and his skill with a slingshot will be his best chance at success. If he misses and Goliath gets within striking range, he is a dead man. But he does not.

It appears the slingshot was used by Greeks in combat as well. There is a depiction of the use of a sling in early siege warfare on a silver rhyton from Mycenae and by mixed troops in a combat scene on a Geometric vase from Paros ca. 700 BCE (Kelly 2012, 278). Evidence suggests likely use of the sling already in the Neolithic period in Greece, but perhaps for hunting and not for military use; military use can be confirmed from Early Helladic II remains at Korphi t' Aroniou in Naxos (Vuttiropulos 1991, 282). In excavations of levels VIh (destroyed ca. 1250 BCE) and VIIa (destroyed ca. 1220-1180 BCE) at Troy, for example, M. Korfmann (2006) is to have found sling-stones, bronze spearheads, and arrowheads scattered among the debris. Some were lodged in the fortification walls as well. However, it remains unconfirmed that either level was attacked or destroyed by Greek forces specifically and not by another, more local enemy, so these sling-stones should not be cited directly as evidence of the use of the sling in war by Greek troops specifically. In Homer, even though there is no mention of slingers as a military unit active in the Trojan war, there is indirect evidence. In *Iliad* 13.599-600, Agenor removes a spear from a comrade's hand and then binds the hand with a sling (*sphendone*) made of twisted sheep's wool

that a squire was carrying. O. R. Sellers (1939, 42) notes that this appears to be a secondary use of a sling weapon as a therapeutic device. This brief overview substantiates the likely, long-standing use of the slingshot in war by Greek forces.

In his account of the battle of Cunaxa in 401 BCE, where Greek mercenaries were used by Cyrus the Younger to try to gain control of the Persian throne from his brother Artaxerxes II, Xenophon relates that the Greek forces had no cavalry or slingers and suffered severely from the bombardments by slingers in the army of Artaxerxes II led by Mithridates, while they were still out of range to defeat the enemy with their arrows and javelins (*Anabasis* 3.4.1-6). However, the battle tide turned when the mercenary forces created a unit of 200 Rhodian soldiers who were familiar with slingshots and the use of leaden sling-bullets (sing. *molubdides*) instead of stones as ammunition. According to Xenophon, they were able to sling their missiles twice as far as the Persian slingers who were using larger stones (*Anabasis* 3.4.14-18). Herodotus (*Histories* 7.158) also relates how Gelon offered to include 2,000 slingers among the troops he would send to assist the Greeks against Xerxes.

Bearing in mind that the slingshot was known to be an effective weapon of war amongst both Hellenistic Greek and early Jewish audiences, the story in the Septuagint of 1 Sam 17 frames the battle in terms of close hand-to-hand combat between two representatives from opposing sides. The expression in 1 Sam 17:4, “the man of the in-between,” is probably a calque on the Greek expression, “the man of the μεταξύ” (e.g., Driver 1966 [1913], 139; Rofé 1987, 132; McCarter 1980, 290-291; Yadin 2004, 379-381). Thus, whether one opts to emphasize the discrepancy between the Greek and biblical account as to whether such one-to-one combat took place during war or could be used to determine the outcome of a war in lieu of widespread engagement of troops or to minimize it (e.g., Johnson 2015, 86), it still is possible for Jews in Alexandria, who tended to be Hellenized and cosmopolitan, to have read or heard the David and Goliath story in light of some or all of the episodes recounted in the Iliad and the Odyssey and their ideals of manliness. After all, these works formed the basis of a classical education.

Members in a Judean audience who knew the Homeric stories might have called to mind four particular single combats from the Iliad as they heard or read this encounter between David and Goliath. The first might have been the one between Hector and Achilles’ charioteer and closest companion, Patroclus, who disguised himself as Achilles by wearing his armor (*Iliad* 16.731-854; for earlier events that led up to this battle, read 16.36-47, 64-100, 431-501, 638-730) and ended up dead, having been injured by Euphorbos before the final death blow by Hector. The second might have been the subsequent fight between Achilles and Hector (*Iliad* 22.1-466) on

the plain outside the walls of Troy, in which Hector was killed and his body dragged by Achilles behind his chariot and back to the Greek camp, even if there are no particular parallel details. The third could have been the contest between Paris and Menelaus (*Iliad* 3), discussed earlier. The fourth, favored by classicists (e.g., West 1997, 369-370, 376), might have been the one between Ereuthalion, the former squire of Lycurgus, and Nestor, the youngest of twelve sons of Neleus, (*Iliad* 4.319; 7.120-158). He fells his opponent, the tallest and strongest man he ever slew, whom the bravest of other men were afraid of, with the divine support of Athena, leaving him sprawling on the ground. Like option 1, there are parallel details that evoke this story of single combat more specifically. It also is noteworthy that within an established Homeric association, David would appear to be a second Paris, a beautiful but inexperienced youth (*Iliad* 3.38-57) – two traits considered unheroic in the Homeric Greek tradition. Jews reading the Old Greek version through a Greek cultural lens likely would have recalled similar one-to-one combats in Homer and normative traits associated with a Greek hero that would have colored their expectations in the biblical story.

Hellenized Jews might have reacted to David's initial donning of Saul's armor with apprehension, knowing how such a disguise could backfire, as in the case of Patroclus, but then gaining relief when he discards it and faces Goliath on his own terms. At the same time, however, they could appreciate the irony set up in the story. They could readily see David's strategic battle plan and his real chances of success, even if his lumbering Philistine opponent and the king of Israel could not (e.g., Korfmann 1973, 35; Garsiel 2009, 400). The story portrays David as someone who thinks creatively and "outside the box." As a result, he is able to outwit his opponent by not accepting the game rules set forth by him for hand-to-hand combat but changing them to his advantage by striking from a distance. This portrayal values intelligence over brawn.

In contrast, Yadin (2004, 394) argues that Alexandrian and other Hellenized Jews would have understood this story to offer a Jewish polemic against Homeric and Greek ideals of masculinity and the glamorizing of war, as well as a subtle critique of literary epic styles of presentation. The latter point he claims to base on E. Auerbach (1953), who argues that Homeric style foregrounds all events, which eliminates any instance of ambiguity or need for interpretation, while the Bible foregrounds only what is essential and leaves much in the shadow, creating ambiguity and depth. I find both conclusions too far-reaching.

Given the story in the *Iliad* about the youth Nestor slaying the giant Ereuthalion, Yadin would have to show that readers were to assume this was an indictment of the war veteran's skills and not a heroizing of the youth's abilities. He does not. In addition, the text of the Hebrew Bible and early

Judaism contain plenty of stories involving battles, showing that it was a staple of oral and written story-telling and was not disdained in Judahite or early Jewish culture.

It is the case, however, that the current forms of biblical war stories often emphasize Yhwh's role in assuring victory and as a result, downplay the heroic nature of the human actors, unlike Greek narrative conventions. Thus, Yadin has grounds for noting a distinction here in the recounting of war in the Hebrew Bible at least, even if its meaning remains contested. M. K. George (1999, 400-402; 408-412) also has emphasized how David is portrayed as an unconventional warrior hero in contrast to Saul, who is portrayed as a conventional king like those found in all the other nations. Saul's military attire includes mail, a helmet, and a sword. George sees this as a deliberate attempt by the biblical writers to frame a new identity for the community of Israel in the Neo-Babylonian period, after the loss of political independence. Thus, both Yadin and George understand Judaism to have turned against a more widespread tradition of glorifying the military hero.

Nevertheless, when the religious community of Israel existed without the status of a political kingdom and so would not have been waging wars directly to protect or expand its borders, it could participate vicariously in the battles of the past that were remembered and narrated in stories in the Bible as well as those passed on orally within the culture. The latter may well have emphasized the role of the hero more directly. I am not convinced, then, that this story is intended as a polemic against the glamorizing of war, against Homeric and Greek ideals of masculinity, or that it offers an intentional, subtle critique of Greek literary epic styles of presentation. The entire repertoire of biblical books contrasts with Homeric literary style, not just this story.

Turning to the longer MT account, which contains most of the information in the Septuagint version except for the LXX<sup>B</sup> plusses, what impact do the additional verses have on the story and how would that preserve a different memory for a Judean community located in Yehud? This version focuses much more on David's family background, on his status as a youth who was at the battle coincidentally or providentially delivering food supplies to his three eldest brothers and getting family news to report back to his father, Jesse the Ephrathite, from Bethlehem. In its present context, it recalls the story of David's anointing and reception of the divine spirit in the preceding chapter, which then places more emphasis on his certainty of divine support to defeat Goliath. At the same time, it creates tension with the prior chapter, where David has become a member of Saul's entourage at court, as both a musician and as a weapons-bearer. However, if read independently, it introduces David as a new character and also provides a set of three rewards as an incentive for his being willing to take on Goliath: wealth, marriage to one of Saul's daughters, and a tax-free status.

Yadin has pointed out that Saul's three rewards offered to the man who will face Goliath in 17,25, wealth, marriage to one of his daughters, and free status, parallel three of the four offers Agamemnon makes to Achilles if he fights Hector (*Iliad* 9.145-186): wealth that includes war booty, marriage to his daughter, concubines, and the ability "to live out his laws ... in peace" (Yadin 2004, 387 n. 65). The fourth item, however, is not part of the offer; instead, Agamemnon offers Achilles seven well-populated cities near the sea on his far border with Pylos to rule over, which is not equivalent to Saul's offer to David and his family of the status of *hopšâ*, 'free' or perhaps, 'tax-exempt.' If one were to see here a dependence of this verse in the MT that is not present in the LXX on Homer, it would mean the audience would be expected to share that knowledge and make the connection. The offers of wealth and marriage to a king's daughter are standard rewards for a young hero in folktales cross-culturally, however, and the offer of the improvement of the status of the hero's family is also found beyond these two stories. In this instance, it might make better sense to see common *topoi* at work in both stories rather than a deliberate allusion by the biblical writer to the story of Agamemnon in the *Iliad*.

The longer story in the MT is at pains to have Saul send for David rather than have David speak directly to Saul to volunteer to fight Goliath, which would make sense if he were not part of the army. It also is consistent with the requirement in both a romantic epic and a heroic fairytale that that young hero not be part of the king's court but a total outsider, as noted by Jason (1979, 44, 55, 67). No rewards are contained in the LXX<sup>B</sup> version.

Eliab's characterization of David as being overly-presumptuous or over-confident (גַּדְעֹן) and having "evil or bad thoughts" in his heart (17:28) would be intended to portray him perhaps as a thrill-seeking dare-devil type. David's confidence that Yhwh will protect him, when talking to Saul, which also is in the LXX<sup>B</sup>, can be seen either to refer back to his prior anointing, or, if the story is read independently, to illustrate his over-confidence more generally, which his elder brother finds objectionable, and either his genuine religiosity or his recognition that crediting the divine for his confidence and talents is an expected move. In any event, this would be a case of sibling rivalry (e.g., Alter 1999, 105). His delivery of Goliath's head to Saul afterward is a further detail that is consistent with his confident cockiness (e.g., Auld and Ho 1992, 29). Verse 50 serves as a concluding summary for the battle incident that emphasizes how David, using only a sling and a stone, struck down the Philistine and killed him, without having his own sword. It highlights David as an Israelite hero, whose confidence and strategic thinking has resulted in victory. Are we to understand that confidence to come from his knowledge of his anointing in the earlier story line or to be a personality trait that allows him to perform heroic feats? It can be both.

If the story is read independently, it is the latter, but when read in the larger framework of the book of Samuel, it can be either.

The final five verses at the beginning of ch. 18 provide the needed reward and ending to the epic romantic hero story, though not one that is fully satisfactory. David is made a member of the royal court, becomes friends with the heir-elect to the throne, Jonathan, and is clothed in royal robes. However, in terms of the three promised rewards earlier in the story, he does not marry Saul's daughter, his family is not given a tax-free status, and he is not wealthy in any conventional sense of the word, although one might argue the royal clothing fulfills this promise metonymically. Here it is logical to suspect some sort of truncating adaptation of the end of the story to accommodate its present location, as we find in the folktale involving Saul in 1 Sam 9:1–10:16 (for the latter, see Edelman 2011, 161–183). The ensuing verses (18:7–27) eventually deal with David being married to a daughter of Saul, which might lead some to include them in the larger story, but the granting of free status to the family appears nowhere.

Even if the Judean audience of the expanded version were not familiar with Homer, they still probably would have found irony in the battle report, like their Alexandrian counterparts. Assuming they also were familiar with the slingshot as a military weapon, their lack of familiarity with scenes of one-to-one battles in the *Iliad* would not have precluded their appraisal of the strengths and weaknesses of the two styles of fighting and seeing that David was not foolhardy in taking on Goliath. He had decent odds to beat him if he had good aim and could stay out of range.

At the same time, an observation by Johnson (2015, 187–188) is germane. He notes that the MT version emphasizes divine direction in David's "chance" arrival at the battlefield as the youngest or smallest brother, just when Goliath is issuing his challenge. It highlights the theme of Yhwh's role in the conflict and David's path to the throne. In contrast, The LXX<sup>B</sup> version is a story about a young, inexperienced warrior who shows greater bravery and faith than Saul and all the rest of Israel by slaying the veteran champion of the enemy. The MT version might have prompted an audience in Yehud to find in this story a clear indication of Saul's lack of effective leadership capacity and David's piety, intelligence, and divine support. If read in the larger context of the Samuel narrative, this would prove David's fitness to become the future leader who would replace Saul. If read as an independent narrative, it hints that this smallest one is favored by Yhwh and destined for greatness.

The longer version can be lifted out of the book of Samuel and read as a self-contained tale. As noted by Jason (1979, 60–61), the MT text is "a complete literary work" that reflects folkloristic models of a romantic epic. Bearing in mind S. Dalley's important observation about written versions of stories likely being affected by purpose and context (1989, xvi), the MT

version might reflect one that was or had been used in a context where the story was to be read or told on its own or alongside other heroic tales. It might even perhaps have been part of a collection of stories that circulated independently about David (e.g., Barthélemy 1986, 48).

More stories were known about David than were included in the books of Samuel. Among the thirteen psalm headings that link specific psalms to events in David's life (Pss 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142), Psalm 7 refers to an incident that is not in Samuel ("concerning the words of Kush the Benjaminite") or any other book in the Hebrew Bible, while Psalm 56 seems to assume a different version of events than what currently is narrated in 1 Sam 21:10-15 ("when the Philistines took [David] in Gath") (Culley 2010). Both stories must have been part of a larger collection about David that was in circulation and was known to those who read the psalms and added the superscriptions. This idea would agree with the suggestion of S. Isser (2003, 23-28, 34-37, 72-99), already noted, that there must have been a compendium of other known traditions that had formed part of an established saga about David in oral tradition.

The shorter version presumes prior knowledge about David so that he needs no introduction. As already noted, it does not represent a complete folkloric tale because it lacks an introduction of David as independent of Saul and his court, a motivation for the hero to take on the challenge, and Saul's recognition of David after he killed Goliath and his rewarding him by making him a member of his entourage. It might be drawing on a known David saga or cycle as well, but if so, the writer is deliberately omitting or reshaping standard elements in order to adapt it to other patterns that are shaping the larger narrative in 1 Samuel.

Besides the suggestion by Auld and Ho (1992) that David is meant to be compared and contrasted with Saul in the MT version, two additional links with the larger narrative have been noted. First, both versions of the story have sufficient parallels to Jonathan's foray against the Philistine military post in 1 Sam 13-14 to prompt the audience to compare and contrast the two events (e.g., Mischall 1983, 124; Fokkelman 1986, 143; Lust 1986, 12). To what end? Is it not so readers or hearers realize that the heir-elect, Jonathan, has already been rejected by Yhwh and that David has been divinely selected to follow Saul? Jonathan fails his test of suitability to be king-elect, while David passes (Edelman 1991, 124-125). Secondly, Gooding (1986, 63) has noted how the story, which narrates David's transfer from his obscure father's house to the court of the rejected Saulides, parallels Samuel's insertion into the house of the rejected Elides and so belongs to the fabric of the book itself. Thus, even if the MT story can stand as an independent story, it has been shaped in its current written form in Samuel to recall and interact with other portions of the larger narrative found in 1-2 Sam.

The larger group memory included a version of this story in which Elhanan ben Ja‘areoregim slew Goliath, not David. It is not told in depth, but its inclusion in the appendix in chs 21–24 of 2 Samuel meant it was not to be forgotten. There it is contextualized among other heroic feats involving battles between Israel and the Philistines. As noted in the first section, how one understands the appendix to function will determine the evaluation of this competing memory and whether it was meant to provide some sort of critique of David more generally or whether editorial work on the book has secondarily created conflicting memories that were not there before by identifying David’s unnamed Philistine opponent as Goliath, who had been remembered as the most notorious Philistine.

#### 4. Conclusion

The extant accounts of David’s battle against Goliath provide an excellent case study for understanding how the theoretical and methodological frameworks within which a scholar works affect the questions one is likely to ask and also the results. The longer MT version and the shorter LXX<sup>B</sup> version have been set beside the very short tradition found in 2 Sam 21:19 and the harmonizing tradition in 1 Chr 20:5 to problematize who the protagonist of the story has been in various versions: David or Elhanan ben Ja‘are’oregim. Both are from Bethlehem in the available versions. The four traditions inevitably raise a question in contemporary critical minds of when the stories about David killing Goliath would have arisen, assuming stories can migrate from lesser known figures to more important ones in social memory over time.

Three theoretical lenses, oral tradition, scribalism, and social memory, have been used to view the two stories. All three share a common method of analyzing the structuring elements, motifs, and plot line of a story, be that in an oral or written form, be that a fictive story intended for entertainment or a story that might rest on actual events that can serve as entertainment but also functions to reinforce group identity. It becomes apparent that the LXX<sup>B</sup> version cannot stand as an independent story but the MT version can, regardless of whether one works as a folklorist, a biblical scholar interested in the production of these variant written versions of the story, or someone working within a perspective of memory studies.

Within all three theoretical frameworks, the existence of multiple versions of a story along the oral-written continuum is a given, and determining which version is earlier or if there ultimately was a single underlying original version is moot in two of the three. This relative lack of interest in such an enterprise arises in folkloristic studies from a recognition that each performance is an independent rendition and what is included or excluded depends

on the audience, time available, and social situation. In memory studies, it arises from a recognition that events that become central for a group's identity can be remembered and interpreted differently by sub-groups within a larger culture or differing cultural groups involved, giving rise to different stories. However, amongst biblical scholars working with different textual versions, the working assumption predominates that while we only have extant manuscripts and so cannot trace definitively a history of composition, revision or subsequent transmission, all variant versions ultimately trace back to a single parent text rather than to multiple parallel versions.

Biblical scholars specifically interested in scribal activity apply a range of methods to analyzing texts. In the case of the MT and LXX<sup>B</sup> forms of the story of David slaying Goliath, it has been observed that when they begin with literary criticism, they tend to find the MT text to be earlier and the LXX<sup>B</sup> derived from it. This is premised on the observation that the MT presents a self-contained story that could be lifted out of its present context and enjoyed as a separate tale, even if they think there might have been some minor adjustments made to it when it was inserted in its current location. The LXX<sup>B</sup> cannot stand on its own and consequently is seen to be a truncated version of the MT text. It has also been expanded with a few details not found in the MT in order to adapt it to the larger narrative story-line in Samuel.

When biblical scholars privilege textual criticism as the first method to be applied to a text over analyzing the story as a whole in a final form in different manuscripts, they tend to conclude that the LXX<sup>B</sup> is an earlier version of the story than the MT version. In light of the extensive plusses in the MT in comparison to the LXX<sup>B</sup> and the many fewer plusses in the LXX<sup>B</sup> in comparison to the MT, they tend to invoke the working principle that texts have a preponderance to be expanded over time, assuming the loss of such large segments of the MT text through various recognized triggers would be less likely. They do not tend to discuss how the story functions in the larger Samuel narrative or why the MT got expanded as it did to create a story in those manuscripts that contradict a number of earlier narrative details. Instead, they tend to appeal to source criticism and to assign various components in the versions to different sources that were not skillfully combined or utilized by scribes. A notable exception is the study by Auld and Ho, who argue the MT plusses were added to prompt the reader to draw parallels between the early careers of Saul and David as part of a strategy to contrast the two. Yet their parallels are loose, and many are typical folkloric elements that do not require an intentional intertextual invocation of these two narratives alone.

All proposals concerning how the MT and LXX stories of David's battle with Goliath arose and what the relationship is between them, given they share wording but also both have plusses not found in the other version, are

speculative and are never going to be able to be confirmed. The LXX<sup>B</sup> version, for example, could have been composed from scratch to serve its purpose in the larger narrative, possibly inspired by the tradition of Elhanan's slaying of Goliath, or could have been based on an earlier oral or written version of a story that has been reshaped by the author of Samuel in order to serve a specific purpose in its present context. That might or might not have been the MT version. The necessary evidence to answer definitively which option is correct and eliminate other options is lacking and is not likely to turn up, given that Judahite and Judean scribes wrote on perishable materials.

We can ask many questions of the biblical texts but need to accept that many cannot be answered definitively due to a lack of evidence that can allow a firm resolution. In the case of the MT and LXX<sup>B</sup> versions of the story of David and Goliath, the question about how the two stories gained their current forms cannot be resolved, although multiple hypothetical reconstructions can be proposed, based on the incomplete manuscript evidence to hand. The question about how actual audiences would have received the two versions of the text equally cannot be answered definitively. We lack accounts from individuals to serve as reliable evidence, and within a given audience, the response might have varied, based on the level of education, if heard aurally rather than read individually. We can look at the way the story is constructed to point the audience to think in a certain way against what we know of their cultural situation, but this does not guarantee they all took away the same message. The same issue applies to literature in all periods, unless the author can be interviewed and asked specifically what was intended, so that this can be set beside how actual audience members have construed the meaning.

Even if definitive answers will not be forthcoming, there is benefit to be gained from asking such questions. They help identify a range of issues associated with the creation of texts and their transmission and reception, and they help scholars to posit ways to undertake investigations that use the limited evidence available to produce logical results. It is important, however, that all are clear that the results of such investigations are tentative and hypothetical, given the incomplete evidence with which one works and the influence one's assumptions will have on the outcome.

## Bibliography

- Aaron D. H. 2006. *Etched in Stone: The Emergence of the Decalogue Tradition*, London.  
Abrahams R. D. 1972. Personal Power and Social Restraint in the Definition of Folklore, in R. Bauman & A. Paredes (eds), *Toward New Perspectives in Folklore*, Publications of the American Folklore Society Bibliographical and Special Series 23, Austin, 16-30.

- Alter R. 1999. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York.
- Auerbach E. 1953. Odysseus' Scar, in E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. W. R. Trask, Princeton, 3-23.
- Auld A. G. & Ho, C. Y. S. 1992. The Making of David and Goliath, *Journal for the Study of the Old Testament* 56, 19-39.
- Barstad H. M. 2013. Eduard Nielsen's Oral Tradition Sixty Years After, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27/1, 8-21.
- Barthélémy D. 1986a. Trois niveaux d'analyse (À propos de David et Goliath), in D. Barthélémy, D. W. Gooding, J. Lust & E. Tov (eds), *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73, Göttingen, 47-54.
- 1986b. Réponse de D. Barthélémy, in D. Barthélémy, D. W. Gooding, J. Lust & E. Tov (eds), *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73, Göttingen, 95-98.
- Batten L. W. 1918. David and Goliath, *American Journal of Semitic Languages and Literature* 35/1, 61-64.
- Ben Amos D. 1972. Toward a Definition of Folklore in Context, in R. Bauman & A. Paredes (eds), *Toward New Perspectives in Folklore*, Publications of the American Folklore Society Bibliographical and Special Series 23, Austin, 3-15.
- Ben Zvi E. 2010. The Voice and Role of a Counterfactual Memory in the Construction of Exile and Return: Considering Jeremiah 40:7-12, in E. Ben Zvi & C. Levin (eds), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, BZAW 404, Berlin, 169-188.
- 2011. On Social Memory and Identity Formation in Late Persian Yehud: A Historian's Viewpoint with a Focus on Prophetic Literature, Chronicles and the Dtr. Historical Collection, in L. Jonker (ed.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, FAT II 53, Tübingen, 95-148.
- 2013. Isaiah, a Memorable Prophet: Why was Isaiah so Memorable in the Late Persian/Early Hellenistic Periods? Some Observations, in D. V. Edelman & E. Ben Zvi (eds), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian & Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford, 365-383.
- 2014. Chronicles and Samuel-Kings: Two Interacting Aspects of one Memory System in the Late Persian/Early Hellenistic Period, in U. Becker & H. Bezzel (eds), *Rereading the Relecture? The Question of (Post)chronistic Influence in the Latest Redactions of the Books of Samuel*, FAT II 66, Tübingen, Mohr Siebeck, 41-56.
- 2015. A Balancing Act: Settling and Unsettling Issues Concerning Past Divine Promises in Historiographical Texts Shaping Social Memory in the Late Persian Period, in R. J. Bauth & G. N. Knoppers (eds), *Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles*, Winona Lake, 109-129.
- 2017. Chronicles and Social Memory, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 71, 1-22.
- Brown J. P. 1995. *Israel and Hellas*, BZAW 231, Berlin.
- Brueggemann W. 1988. 2 Samuel 21–24: An Appendix of Deconstruction?, *Catholic Biblical Quarterly* 50, 383-397.
- Budde K. 1902. *Die Bücher Samuel erklärt*, KHC 8, Tübingen.
- Caquot A. & de Robert P. 1994. *Les livres de Samuel*, CAT 6, Geneva.
- Carlson R. A. 1964. *David, the Chosen King*, Uppsala.

- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford.
- 2015. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford.
- Childs B. S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia.
- Culley R. C. 1976. *Oral Tradition and Old Testament Studies*, Semeia 5, Missoula.
- 2010. David and the Psalms: Title, Poems, and Stories, in T. Linafelt *et al.* (eds), *The Fate of King David*, LHBOTS 500, London, 153-162.
- Dalley S. 1989. *Myths from Mesopotamia*, New York.
- Danielson L. 1979. Toward the Analysis of Vernacular Texts: The Supernatural Narrative in Oral and Popular Print Sources, *Journal of the Folklore Institute* 16, 130-150.
- Davies P. R. 1998. *Scribes and Scribal Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville.
- 2008. *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History – Ancient and Modern*, Louisville.
- 2009. Story, Memory, Identity: Benjamin, in A. Brenner & F. H. Polak (eds), *Performing Memory in Biblical Narrative and Beyond*, Bible in the Modern World 25, Sheffield, 35-45.
- De Vries S. J. 1973. David's Victory over the Philistine as Saga and as Legend, *Journal of Biblical Literature* 92, 23-36.
- Dorson R. M. 1976. Folklore in the Modern World, *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies*, Cambridge, 33-73.
- Driver S. R. 1966 (1913). *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel: with an introduction on Hebrew palaeography and the ancient versions and facsimiles of inscriptions and maps*, 2<sup>nd</sup> rev. and enlarged ed., Oxford.
- Edelman, D. V. 1991. *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOTSup 121, Sheffield.
- 2011. Saul as a Young Hero, in J.-M. Durand, T. Römer & M. Langlois (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, OBO 250, Fribourg, 161-183.
- Engnell I. 1945. *Gamla Testamentet: En traditionshistorisk inledning*, Stockholm.
- Erll A. 2011. *Memory in Culture*, trans. S. B. Young, Palgrave Macmillan Memory Studies, Basingstoke.
- Erll A. & Rigney A. (eds). 2010. *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, Media and cultural memory 10, Berlin.
- Fentress J. & Wickham C. 1992. *Social Memory*, New Perspectives on the Past, Oxford.
- Fine E. C. & Speer, J. H. (eds). 1992. *Performance, Culture, and Identity*, London.
- Finkelstein I. 2002. The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective, *Journal for the Study of the Old Testament* 27, 131-167.
- Finnegan R. 1988. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Oxford.
- Fokkelman J. P. 1986. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. II. The Crossing Fates*, Assen.
- Frolov S. & Wright A. 2011. Homeric and Ancient Near Eastern Intertextuality in 1 Samuel 17, *Journal of Biblical Literature* 130/3, 451-471.
- Garsiel M. 2009. The Valley of Elah Battle and the Duel of David with Goliath: Between History and Artistic Theological Historiography, in G. Galil, M. Geller & A. Millard (eds), *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, VTSup 130, Leiden, 391-426.

- George M. K. 1999. Constructing Identity in 1 Samuel 17, *Biblical Interpretation* 7/4, 389-412.
- Gooding, D. W. 1986. An Approach to the Literary and Textual Problems in the David-Goliath Story: 1 Sam 16–18, in D. Barthélémy, D. W. Gooding, J. Lust & E. Tov (eds), *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73, Göttingen, 55-86.
- Griffin B. 2006. Moving Tales: Narrative Drift in Oral Culture and Scripted Theater, *New Literary History* 37.4, 725-738.
- Gunkel H. 1901. *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen.  
— 1917. *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen.
- Halpern B. 2001. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids.
- Hobson R. 2012. *Transforming Literature into Scripture: Texts as Cult Objects at Nineveh and Qumran*, BibleWorld, Sheffield.
- Honeyman A. M. 1948. The Evidence for Regnal Names among the Hebrews, *Journal of Biblical Literature* 67, 13-25.
- Honko L. (ed.). 2000. *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, Studia Fenica Folkloristica 7, Helsinki.
- Jason H. 1979. The Story of David and Goliath: A Folk Epic?, *Biblica* 60/1, 36-70.
- Irvin D. 1978. *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn.
- Isbell C. D. 2006. A Biblical Midrash on David and Goliath, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20/2, 259-263.
- Isser S. 2003. *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature*, SBLStBL 6, Atlanta.
- Johnson B. J. M. 2015. *Reading David and Goliath in Greek and Hebrew*, FAT II 82, Tübingen.
- Kelly A. 2012. The Cretan Slinger at War – A Weighty Exchange, *Annual of the British School at Athens* 107, 273-311.
- Kirkpatrick P. G. 1988. *The Old Testament and Folklore Study*, JSOTSup 62, Sheffield.
- Klein R. W. 1983. *I Samuel*, WBC 10, Waco.
- Klement H. H. 1996. Structure, Context and Meaning in the Samuel Conclusion (2 SA. 21–24), *Tyndale Bulletin* 47/2, 367-370.
- Knight D. A. 1973. *Rediscovering the Traditions of Israel: The Development of the Tradition-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, SBLDS 9, Missoula.
- Korfmann M. O. 1973. The Sling as a Weapon, *Scientific American* 229.4, 35-42.  
— 2006. *Troia. Archäologie eines Siedlungshügels und seiner Landschaft*, Mainz.
- Krinetzki L. 1973. Ein Beitrag zur Analyse der Goliathperikope, *Biblica* 54, 187-236.
- Lemaire A. 1981. *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel*, OBO 39, Fribourg.
- L'Heureux C. 1976. The *y<sup>e</sup>lídē hārāpā'* – A Cultic Association of Warriors, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 221, 83-85.
- Lust J. 1986. The Story of David and Goliath in Hebrew and in Greek, in D. Barthélémy, D. W. Gooding, J. Lust and E. Tov (eds), *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73, Göttingen, 5-18.
- Mackie C. J. (ed.). 2004. *Orality and literacy in Ancient Greece. Vol. 5: Oral Performance and Its Context*, Mnemosyne Supplementum 248, Leiden.

- McCarter P. K. 1980. *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB 8, Garden City.
- 1984. *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB 9, New York.
- Miller R. D. III. 2012. Orality and Performance in Ancient Israel, *Revue des Sciences Religieuses* 86/2, 183-194.
- Miscall P. 1983. *I Samuel. A Literary Reading*, Bloomington.
- Niditch S. 1996. *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, LAI, Louisville.
- 2010. Hebrew Bible and Oral Literature: Misconceptions and New Directions, in A. Weissenrieder & R. B. Coote (eds), *The Interface of Orality and Writing: Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, WUNT 260, Tübingen, 3-18.
- Nielsen E. 1954. *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction*, Studies in Biblical Theology 11, London.
- Nyberg H. S. 1935. *Studien zum Hoseabuche*, Uppsala.
- Olrik A. 1909. Epische Gesetz der Volksdichtung, *Zeitschrift für Deutsches Altertum* 51, 1-12.
- Ong W. J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New Accents, London.
- Pákozdy L. M. von. 1956. 'Elhanan – der frühere Name Davids, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 68, 257-259.
- Pentikäinen J. 1978. Oral Transmission of Knowledge, in R. Dorsen (ed.), *Folklore in the Modern World*, Paris, 237-252.
- Pioske D. D. 2015. Retracing a Remembered Past: Methodological Remarks on Memory, History, and the Hebrew Bible, *Biblical Interpretation* 23/3, 291-315.
- 2018. *Memory in a Time of Prose: Studies in Epistemology, Hebrew Scribalism, and the Biblical Past*, New York – Oxford.
- Pisano S. 1984. *Additions or Omissions in the Books of Samuel*, OBO 57, Freiburg.
- Propp V. 1968 (1958). *Morphology of the Folktale*, 2<sup>nd</sup> ed. rev. and edited with preface by L. Wagner and new introduction by A. Dundes, American Folklore Society Bibliographical and Special Series 9, Austin.
- Rofé A. 1987. The Battle of David and Goliath. Folklore, Theology, Eschatology, in J. Neusner, B. Levine & E. S. Frerichs (eds), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia, 117-151.
- Rouillard H. 1999. Rephaim rp'ym, in *Dictionary of Deities and Demons*<sup>2</sup>, Leiden, 692-700.
- Rückl, J. 2017. Jonathan, Son of Shimeai, in *Encyclopedia of Biblical Reception*, vol. 17, Berlin, 608-609.
- Schniedewind W. M. 2005. *How the Bible Became a Book*, Cambridge.
- Sellers O. R. 1939. Sling Stones of Biblical Times, *Biblical Archaeologist* 2/4, 41-44.
- Silverman J. M. 2012. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, LHBOTS 558, London.
- Simon L. T. 2000. *Identity and Identification: An Exegetical and Theological Study of 2Sam 21–24*, TGST 64, Rome.
- Skaftymov A. P. 1970 (1924). *Poëтика i genezis bylin: Ocherki [Poetics and Origin of Russian Epic Songs]*, Slavistic printings and reprintings 207, The Hague.
- Smith H. P. 1899. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC 9, Edinburgh.
- Soisalon-Soininen I. 1965. *Die Infinitive in der Septuaginta*, AASF B 132/1, Helsinki.

- Sollamo R. 1979. *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, AASF, Dissertationes Humanarum Litterarum 19, Helsinki.
- Stoebe H. J. 1956. Der Goliathperikope und die Textform der LXX, *Vetus Testamentum* 6, 397-413.
- 1973. *Das erste Buch Samuelis*, KAT 8/1, Gutersloh.
- Toorn K. van der. 2007. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge.
- Tov E. 1986. The Nature of the Differences between MT and the LXX in 1 Sam. 17-18, in D. Barthélémy, D. W. Gooding, J. Lust & E. Tov (eds), *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73, Göttingen, 19-46.
- 2001. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2<sup>nd</sup> revised ed., Minneapolis.
- Ulrich E. 2015. *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, VTSup 169, Leiden.
- Van Seters J. 2009. *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake.
- Vaux R. de. 1949. Les combats singulières dans l'Ancien Testament, *Biblica* 40, 495-508.
- Vutriopoulos N. 1991. The Sling in the Aegean Bronze Age, *Antiquity* 65, 279-286.
- West M. L. 1997. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- Whybray R. N. 1974. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin.
- Willisen F. 1958. The Philistine Corps of the Scimitar from Gath, *Journal of Semitic Studies* 3, 327-335.
- Yadin A. 2004. Goliath's Armor and Israelite Collective Memory, *Vetus Testamentum* 54/3, 373-395.
- Zerubavel E. 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago.

## ORAL AND WRITTEN ASPECTS IN THE TRANSMISSION OF THE BOOKS OF SAMUEL AND KINGS

Jan RÜCKL  
(Charles University)

In recent research on the Hebrew Bible, there has been a renewed interest in oral tradition.<sup>1</sup> Unlike the *Formgeschichte*, which concentrated on the preliterary (pre-written) phase of textual transmission, more recent research has rather emphasized the interplay of the written and oral, contending, among other things, that orality and memory also played important roles in the transmission of the biblical texts that have (already) been written and handed down by scribes.

S. Niditch, for instance, put great stress on the oral context of the composition and transmission of biblical texts. In traditional cultures, the oral interplays with the written, as the oral culture persists even after the spread of literacy, and traits typical of oral compositions can appear in written works (Niditch 1997, 4, and *passim*; 2010). This, according to Niditch, holds true for texts of the Hebrew Bible: “While biblical works cannot be proven in any instance to have been orally composed, the written works of the Hebrew Bible evidence traits typically associated with ascertainably orally composed works. They belong somewhere in an ‘oral register’” (Niditch 1997, 10). This “oral register” is characterized by, among others, frequent use of repetitions, formulas, epithets, or patterns of content (*ibid.*, 8-38). Nevertheless, despite her careful formulations, Niditch apparently does believe that substantial parts of Hebrew Bible were indeed originally composed and transmitted orally. For instance, she surmises that stories now contained in the Pentateuch and the historical books crystallized through many oral performances over centuries, perhaps by the Levites, and it was only at a very late stage of these traditions’ formation that they were written down by a scribe who “like most Israelites [knew] how the stories go” (*ibid.*, 120-125, quotation from p. 120). With statements like this, Niditch comes fairly close to the traditional *Formgeschichte*. However, she also surmises that the multiformity of the written traditions of the Hebrew Bible

<sup>1</sup> This study is a result of research supported by the Charles University through the program PRIMUS/20/HUM/010 “Textuality in Second Temple Judaism: Composition, Function, and Transmission of Texts.” I am grateful to John Will Rice for improving its English. All remaining mistakes are mine.

in the Second Temple period (as attested particularly in Qumran scrolls) reflects the oral context or “oral register” of the transmission (*ibid.*, 74-77; similarly Niditch 2010, 15-16).

The interplay of the oral and written in the work of ancient scribes has been highlighted by D. M. Carr. In his view, “*longue durée*” texts such as the Hebrew Bible were primarily used in the education and enculturation of literati, with the final goal of the education being not the capacity to read and copy a certain text, but rather to memorize and interiorize it. In other words, the transmission of texts “from mind to mind” was more important than the transmission from scroll to scroll. Writing, memory, and oral performance of texts all served the ultimate purpose of the preservation of tradition (Carr 2005, 3-14, and *passim*; cf. also Rhoads 2017, 285-286). Consequently, the transmission of texts now found in the Hebrew Bible was characterized by some of the traits that were thought to be typical for oral transmission, as, perhaps most importantly, a certain fluidity of the transmitted text. In this vein, R. F. Person has maintained in a series of publications that scribes in ancient Israel copied texts with an “oral mindset,” and he has compared their work to improvised performances of the bards of Bosnian oral epic.<sup>2</sup>

On the one hand, the emphasis on the transmission “from mind to mind” may give the impression that this current of research tends to construe biblical texts primarily as a discourse defined and shaped especially by a certain function (namely the preservation of tradition) and not necessarily bound to a certain medium. On the other hand, recent research on the oral-written character of texts collected in the Hebrew Bible has in practice mainly emphasized those aspects of the transmission that were, either traditionally or in the work of these scholars, linked to oral transmission, oral context or “oral register” of these texts, or “oral mindset” of their authors and tradents (i.e., textual fluidity, importance of memory, etc.). So, for Niditch, for instance, the multiformity of tradition reflects the oral context or “oral register” of the transmission.

It is especially D. M. Carr who has emphasized the concrete, practical role of memory in the textual transmission of biblical texts by scribes. As observed by Carr, textual witnesses of the books of the Hebrew Bible contain numerous “nonsignificant” variants constituted by (more or less) synonymous words or phrases. These variants cannot be construed as a result

<sup>2</sup> Person 1998; 2002, 88-97; 2010, 43-50; 2015. For the idea of biblical texts as “remnants of what were once living performances,” characterized, e.g., by textual fluidity, see Rhoads 2017. The recourse to Bosnian oral epic in search of explanation for the composition and transmission of ancient texts is the legacy of M. Parry and A. Lord’s groundbreaking studies of Homeric texts. See especially Parry’s works collected in Parry 1971 and Lord 2000<sup>2</sup>. For a succinct yet useful overview of Hebrew Bible scholarship inspired by the Parry-Lord school of oral tradition, see Miller 2015, 175-178.

of copyists' misunderstanding of the graphic form of their *Vorlage* (such as confusing the letters or skipping text because of homoioteleuton), and Carr believes that these and other sorts of variants, such as the large-scale harmonizations of parallel Pentateuchal passages in the so-called pre-Samaritan Qumran mss, were most likely caused by scribes having worked, at least in part, from memory.<sup>3</sup> Carr is aware that Qumran biblical mss do also contain variants caused by visual errors, yet he ascribes them to a later phase of transmission than the supposed memory variants (Carr 2005, 229). Carr (2011, 58-61) also notes a high number of "memory variants" in the parallel passages of Samuel-Kings and Chronicles.

With this broad theoretical background, Person (2010, 82-129; cf. also Person 2015) undertook an analysis of synoptic texts in the books of Samuel-Kings and Chronicles, concluding that the textual differences between Samuel-Kings and Chronicles in these passages were not due to ideological revision in either of the two traditions. If a scribe who copied a text was aware of the meaning of the tradition and at the same time presupposed that the manuscript he was copying represented the tradition faithfully, he would read and copy the text in accordance with his understanding of that tradition. Consequently, the new manuscript would, from our point of view, contain variants caused by the scribe's interpretation of the *Vorlage*, yet from the scribe's own perspective, the new text would be a continuation of the tradition represented in the *Vorlage*. Person admits that scribes active in the transmission of Samuel, Kings, and Chronicles could have produced texts containing ideologically motivated variants, yet he deems it difficult to show that a particular text really underwent such a redaction. He prefers to think that the texts of these books were subject to series of changes, and we are unable to isolate the work of one particular scribe – as, for instance, the author of Chronicles – or even of a specific scribal school.

These attempts to overcome the idea of a "great divide" between orality and writing in the process of composition and transmission of biblical texts and to stress their "oral" aspects are interesting and important. Nevertheless, it seems to me that scholars working in this direction may have overemphasized some of their claims, and I would like to reexamine the question of the interplay of writing, orality, and memory in the transmission and composition of biblical texts by taking a closer look at a few texts from Samuel and (to a much lesser degree) Kings. In doing so, I try to point to a few aspects of the transmission and composition of these texts that seem directly linked to the medium of writing, i.e., the visual shape of the text.

<sup>3</sup> Carr 2005, 126, 159-160, 229-230, 236, 291-292; 2011, esp. 13-101. See also Carr's assessment of similar phenomena in other texts in 2005, 41-44, 280-282 and 2011, 41-42, 50-55. For pre-Samaritan scrolls, see Tov 2012, 74-93 (with further references).

I approach the issue from two different angles. The first is text-critical, since, as we have seen, it is usually believed that the study of textual differences present in various witnesses can suggest manners of a text's transmission. Hence, I take a section of text from Samuel, namely 2 Sam 7, and count the various types of textual differences as well as various agreements and disagreements among the witnesses. Since a parallel text to 2 Sam 7 appears in 1 Chr 17, it is also possible to test Person's thesis that parallel texts in Samuel and Chronicles diverged through a series of gradual changes, which supposedly prevents us from isolating the work of one scribe responsible for them.

In the second part of this study, I try to identify a few examples of phenomena in the transmission process of Samuel and Kings that may suggest at least some scribes' consciousness of the visual aspect of the transmitted text, i.e., of the elements of the transmission or the very text that point to the materiality of a specific written text.

## 1. A Statistical Study of the Text of 2 Samuel 7<sup>4</sup>

Table 1 indicates numbers of various patterns of agreement and disagreement among the witnesses of 2 Sam 7. Unfortunately, 4QSam<sup>a</sup> in this chapter is so fragmentary that it seems better to exclude it from a statistical study. To represent the relationship between textual witnesses, I do not use the common abbreviations of biblical books, but merely S (which means SMT and SLXX), C, SMT, SLXX, etc.

There are 143 variation units in 2 Sam 7 // 1 Chr 17, and the most common pattern of agreement in the chapter is S ≠ C with 40 occurrences. Moreover, as I have argued in detail elsewhere (Rückl 2016, 114–116), there are many textual differences in 2 Sam 7 // 1 Chr 17 that formally belong to a different pattern but may be understood in the passages in question as forming an analogue of the pattern S ≠ C. For instance, all occurrences of the pattern S CLXX ≠ CMT probably represent a variation of the pattern S ≠ C. This pattern occurs in 2 Sam 7 eleven times, while in ten of them, the Greek form of 2 Sam 7 is identical to the Greek text in 1 Chr 17. This indicates that the difference between CMT and CLXX in these sections need not be due to a different Hebrew *Vorlage* of CLXX, but rather an inner-Greek assimilation of CLXX towards SLXX. In the remaining (eleventh) instance of the pattern S CLXX ≠ CMT, the assimilation may have happened already

<sup>4</sup> In the first part of this subchapter, I mostly summarize my statistical analysis of the text of 2 Sam 7 that I have presented in my book on the dynastic promise to David in Samuel and Kings (Rückl 2016, 111–122). The interested reader will find the complete argumentation there. In the second part of this section, however, I try to take the argumentation somewhat further in respect to the theme of the present book.

in the *Vorlage* of 1 Chr 17LXX.<sup>5</sup> All in all, I believe that out of the total of 143 variation units in 2 Sam 7, up to 71 may be subsumed under the pattern S ≠ C in the larger sense.

Table 1

Pattern	Number in 2 Sam 7 // 1 Chr 17
S ≠ C	40
SMT ≠ SLXX C	22
SMT ≠ SLXX ≠ C	18
SMT C ≠ SLXX	9
S CLXX ≠ CMT	11
S CMT ≠ CLXX	11
SMT CMT ≠ SLXX CLXX	1
S ≠ CMT ≠ CLXX	10
SMT CMT ≠ SLXX ≠ CLXX	6
SLXX CMT ≠ SMT ≠ CLXX	1
SMT CLXX ≠ SLXX CMT	1
SMT ≠ SLXX ≠ CMT ≠ CLXX	5
SMT ≠ CMT (Greek texts cannot be evaluated)	8

Total variation units: 143

The second-most common pattern in the chapter is SMT ≠ SLXX C, with 22 (or rather 23)<sup>6</sup> occurrences. This corresponds to the well-known fact that the Chronicler's text of the book of Samuel was closer to the *Vorlage* of the Septuagint of Samuel than to MT. Nevertheless, the most common pattern in 2 Sam 7 is clearly S ≠ C, which suggests that MT and LXX of Samuel are still closer to each other than LXX of Samuel is to Chronicles.

Since we are interested in the modes of the text's transmission, it may be useful not only to count the occurrences of patterns of agreements, but also to classify the differences according to their probable causes and then count the occurrences of the different categories inside the patterns. In practice,

<sup>5</sup> The final case mentioned here appears in 2 Sam 7:4: MT דָבְרִי־הָנָה; LXX ῥῆμα κυρίου; 1 Chr 17:3MT דָבְרִי־אֱלֹהִים; LXX λόγος κυρίου. For more on the ten cases of inner-Greek assimilation, see Rückl 2016, 115–116. For the question of the assimilation in the parallel texts of Reigns and Paralipomena in general, see especially Allen (1974, 26–31, 175–218, with further references).

<sup>6</sup> One textual difference formally belonging to the pattern SMT ≠ SLXX ≠ C belongs here as well, since the reading of C is merely a slight modification of SLXX. See Rückl 2016, 116, for details.

however, this task may prove somewhat more difficult to accomplish than expected. While it is feasible to describe possible causes of textual variation and illustrate them with relatively probable examples,<sup>7</sup> it may prove more complicated to classify all differences among the witnesses of a given text unequivocally into fixed categories.

In my previous attempt at a classification of textual differences among the main witnesses of 2 Sam 7 // 1 Chr 17, I distinguished between three types of origins of the variants: 1) variant readings that were created *non-intentionally* in the process of textual transmission (abbreviation: “n”); 2) variant readings created for ideological reasons, thus reflecting a specific *tendency* of the scribe responsible for them (“t”); 3) variant readings created *intentionally* by a scribe, but not for specific ideological reasons (“i”). I understood this last category of readings as resulting simply from a scribe’s not-too-literal approach to the text he was copying.

However, this terminology now seems problematic to me in its orientation exclusively towards the supposed state of the scribe’s consciousness. It is preferable to describe the first category (n) as reserved for differences created *non-intentionally because of the graphic or phonetic form of the text*. In practice, this category will cover primarily the differences caused by graphic similarity of letters and group of letters, phonetic similarity of consonants, metathesis, haplography and dittography, alternative word divisions, and parablepsis through homoioteleuton or homoioarcton. In turn, the third category (formerly “i”) should be construed as comprising “synonymous” variants in a very large sense of the word (for this reason, the abbreviation used here will be “s”). This label will therefore include not only “synonymous” readings in the narrower sense (2 Sam 7:24 וְתִכּוֹן – 1 Chr 17:23 עֲתָה), but also differences in word order, contextual adaptations, and pluses/minuses that do not appear to be ideologically motivated or clearly linked to the text’s graphic or phonetic form. The label “synonymous” is preferable to “intentional” since in many individual instances, it is impossible to say whether the “synonymous” difference was created intentionally or unintentionally. However, if we were able to attribute an unusually high number of these differences to a particular scribe, we could at least suppose that he *consciously* copied his exemplar with relative liberty.

I suppose that such a classification of textual variants is in general more objective than the decision about determining which reading is the most ancient. On the other hand, the classification does entail some measure of subjectivity and, indeed, is sometimes more or less based on my understanding of the genetic relationship between the preserved readings. Moreover, with some variants, the classification may be more certain than with others,

<sup>7</sup> As excellently done by Tov 2012, 219–262.

and in some cases, more causes of the variation could be imagined. Despite these caveats, I believe that counting occurrences of types of textual differences has an indicative weight. At any rate, I have indicated my evaluation of each kind of textual difference in my older textual commentary of 2 Sam 7, and the reader may check and assess my classification in each case there.<sup>8</sup>

As we have seen, there are 143 variation units in 2 Sam 7, and up to 71 of them may be subsumed under the pattern S ≠ C in the larger sense. It is striking that in the vast majority of these places (up to 57), the difference between S and C is synonymous, according to the broad definition of the term.<sup>9</sup> Before drawing any conclusions from this fact, I evaluate the data collected in Table 1 with two methods, the results of which may be more easily tested to determine their statistical significance.

The first one is the analysis of “binary correlations” developed by A. Hadraová and P. Hadrava (Hadraová & Hadrava 2001-2002, 109-114). According to this method, all binary correlations (i.e., agreements between two particular witnesses in variation units, irrespective of whether there are other witnesses containing the same readings or not) in a given text are counted for all possible pairs of the witnesses and then compared, as here in Table 2; the final line of the table shows the total number of agreements of individual witnesses with any other witnesses.

<sup>8</sup> Rückl 2016, 19-92. See the following note for a few cases of reclassification, due partly to a slightly different description of categories “n” and “s” (formerly “i”).

<sup>9</sup> In Rückl 2016, 19, 112-113, I distinguished between the cases that fall under a given category with a high degree of probability and more uncertain cases, which appear with a question mark in the textual commentary. Out of the 57 differences referred to above, I consider 54 to be very probable and 3 to be more uncertain. In comparison to the treatment of the problem in Rückl 2016, I reclassified the following differences (referenced according to lemmata taken from 2 Sam 7MT; for textual commentary, see Rückl 2016, ad loc.): V. 12 מִמְצָרָה, 1 Chr 17:11MT מִמְצָרָה, 1 Chr 17:11LXX ἐκ τῆς κοιλίας σου (= 2 Sam 7LXX); pattern S CLXX ≠ CMT, yet the case falls under S ≠ C in broader sense. The former classification of the difference as “i” was just a mistake; it should appear under “t,” as it is most likely due to the attempts of 1 Chr 17 to ascribe the divine sonship and the promise of a firm rule only to Solomon. V. 22 בַּקְשָׁתִי, missing in 1 Chr 17:20; pattern S ≠ C; formerly “n,” now “s.” The omission is a result of contextual adaptation, even if it may have been provoked by a scribal mistake in the previous text (אֶת כָּל הַגְּדֹלוֹת > עַל כָּן גְּדֹלָת). V. 27 אֲנָתִילְבָּתִי, missing in 1 Chr 17:25; pattern S ≠ C; formerly “ni?” (i.e., possibly non-intentional and possibly intentional), now “s.” This classification is more correct, since – as already observed in the textual commentary – the longer reading is preferable, and there is no obvious reason for parablepsis. V. 29 בְּרִכְתָּךְ יְבָרֵךְ, וּמִבְּרִכְתָּךְ יְבָרֵךְ, 4QSam<sup>a</sup> [בְּרִכְתָּךְ], LXX καὶ ἀπὸ τῆς ἐνδογίας σου (> LXX<sup>B</sup>) εὐλογηθήσεται, 1 Chr 17:27MT בְּרִכְתָּךְ, 1 Chr 17:27LXX καὶ εὐλόγησον; pattern SMT (4QSam<sup>a</sup>) SLXX ≠ CMT ≠ CLXX, yet falling under S ≠ C in broader sense. Formerly, I described the difference between S and C as “ni?”; now, I count it as “n.” It seems that the Chronicler was shortening the text at the end of the chapter, yet there are good conditions for parablepsis in 1 Chr 17, hence the classification “n” seems more correct methodologically. V. 29 בְּרִכְתָּךְ יְבָרֵךְ, missing in 1 Chr 17:27; pattern S ≠ C; formerly “ni?”, now “n.” Again, although it seems that the Chronicler was shortening the text at the end of the chapter, there are good conditions for a parablepsis due to homoioteleuton, so that the classification “n” seems more correct methodologically.

Table 2

	SMT	SLXX	CMT	CLXX
SMT		72	27	21
SLXX	72		35	34
CMT	27	35		89
CLXX	21	34	89	
Total	120	141	151	144

The numbers of binary correlations obviously confirm the proximity of CMT and CLXX, on the one hand, and SMT and SLXX, on the other (the statistical significance of the numbers has been tested by the  $\chi^2$ -test; see Rückl 2016, 118).

The second method compares the numbers of all possible groups of witnesses in variation units, as here in Table 3.<sup>10</sup>

Table 3

<b>Single readings</b>	
SMT	46
SLXX	38
CMT	26
CLXX	33
<b>Groups of two</b>	
SMT SLXX	50
SMT CMT	7
SMT CLXX	1
SLXX CMT	2
SLXX CLXX	1
CMT CLXX	58
<b>Groups of three</b>	
SMT SLXX CMT	11
SMT SLXX CLXX	11
SMT CMT CLXX	9
SLXX CMT CLXX	22

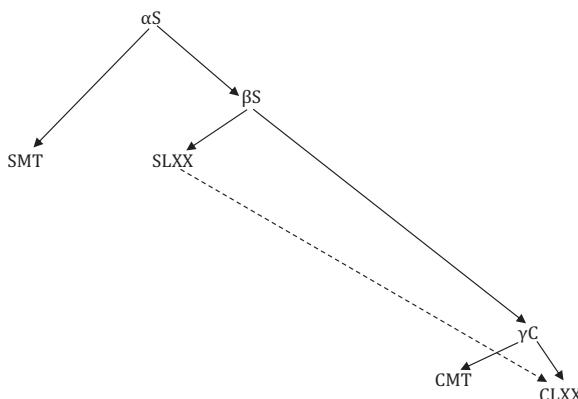
Again, this table confirms a special proximity between SMT and SLXX, and between CMT and CLXX. As to the groups of three witnesses, the group SLXX CMT CLXX is distinctly more frequent than the other combinations, which indicates a level of proximity of these three witnesses to each other.<sup>11</sup> Nevertheless, it should be stressed again in this respect that SLXX is closer to SMT than to CMT and CLXX, and also that SMT is not marked by a conspicuously high number of singular readings.

<sup>10</sup> For this method, see Vidmanová 1979 and Hadrovová & Hadrava 2001-2002, 111-113.

<sup>11</sup> The difference is statistically significant (Rückl 2016, 120).

The analyses of binary correlations and groups of witnesses only indicate the degree of proximity of the witnesses, not the direction of the textual development. For the definition of the latter, we must also consider the evaluation of individual variants. Nevertheless, it is quite clear that all observations adduced in the previous paragraph are easy to understand if SMT together with SLXX occupy a position in the higher part of the stemma, and Chronicles follows with the branch of the textual tradition of Samuel on which SLXX is based as well. This basic idea of the stemma is confirmed by those variation units in which the most ancient reading is contained in SMT, while Chronicles contains a secondary reading that is at the same time present in SLXX.<sup>12</sup> For instance, while 2 Sam 7:5bMT is formulated as a rhetorical question (**הָאַתָּה תִּבְנֶה לִי בֵּית לְשֹׁבֶת**), LXX reads a simple negative sentence (οὐ σὺ οἰκοδομήσεις μοι οἴκον τοῦ κατοικῆσαι με), in agreement with 1 Chr 17:4b (**אֲאַתָּה תִּבְנֶה לִי הַבָּתָם לְשֹׁבֶת**).<sup>13</sup> Despite a few dissenting voices, most scholars consider the reading of 2 Sam 7:5MT to be older. Indeed, vv. 6-7 indicate that David's plan to build a temple where Yhwh may reside is rejected in vv. 5-7. The simple negative sentence in 2 Sam 7:5LXX conflicts with this meaning of vv. 6-7, since in v. 5bLXX it seems as though David's plan was devoid of problems of any kind, except that it would not be *him* who will actually build the temple. Therefore, a rhetorical question in v. 5bMT is a better fit in the first part of Nathan's oracle. A shift towards **לֹא אַתָּה** could be an attempt to soften (or in fact remove) the critique of David's plan, which is thus only postponed.<sup>14</sup>

All previous observations may be summarized in the following basic stemma (the forms of the text preceded by a Greek letter are not attested):



<sup>12</sup> This, of course, does not at all exclude that in other cases, it is SLXX and C that contain the older readings. Neither is it excluded that in some places, C may be the only witness for the original reading of S.

<sup>13</sup> 1 Chr 17:4LXX contains a few variants that need not detain us here; see Rückl 2016, 27-28.

<sup>14</sup> For a detailed discussion with further references, see Rückl 2016, 27, 92-107.

Of course, this stemma is rather sketchy and does not bring much that is new. Nevertheless, the given statistical data and the basic stemma based on them can tell us something important regarding the relationship between the synoptic texts of Samuel and Chronicles and their modes of transmission. The numbers of the binary correlations as well as those of the groups of witnesses in 2 Sam 7 // 1 Chr 17 prove that there is an especially close relationship between the two forms of the text of Samuel, on the one hand, and between the two forms of Chronicles, on the other. At the same time, we saw that in 2 Sam 7 // 1 Chr 17, the pattern  $S \neq C$  clearly represented the most numerous configuration of the main textual witnesses. As already mentioned, there are 143 variation units in this text, and up to 71 of them may be subsumed under the pattern  $S \neq C$  in the larger sense. In the vast majority of these places (up to 57), the difference between S and C is synonymous, according to the broad definition of the term.<sup>15</sup>

The most natural explanation for this situation is that the vast majority of *these differences* between 2 Sam 7 and 1 Chr 17 resulted from activity in 1 Chr 17. I conclude that even in the synoptic passages, the textual witnesses of Samuel and Chronicles do not form a continuum, and – contrary to Person's idea – the diversification of Samuel and Chronicles most likely is not a result of gradual development; the evidence rather suggests that the major differentiation between the traditions of Samuel and Chronicles occurred at the moment of the composition of Chronicles.

It is important to recall at this point that the Chronicler's text of the book of Samuel is generally considered to be closer to the *Vorlage* of the Septuagint of Samuel than to MT. As regards 2 Sam 7, this situation was confirmed by, among other things, the distinctively high frequency of the group SLXX CMT CLXX among the groups of three witnesses. The copying of biblical books in the Second Temple period always entailed some variation (as manuscript copying usually does), and this led to the progressive differentiation of the textual tradition attested in our sources. Now, if – in the synoptic passages – 1 Chronicles were considered as a full-blown witness of Samuel and we were to presuppose a continuous, more or less even distribution of scribal changes across the process of transmission, we would expect 2 Sam 7LXX to be closer to 1 Chr 17 than to 2 Sam 7MT, since the process of diversification of SLXX and C started later than that of the differentiation of SMT and SLXX. However, all methods of analysis have brought results that do not correspond to this expectation, with, on the contrary, 2 Sam 7LXX being much closer to 2 Sam 7MT than to 1 Chr 17.

<sup>15</sup> This is in agreement with Carr's observation (2011, 59) that the parallel sections of Samuel-Kings and Chronicles in MT evince "a far higher proportion of memory variants than variants best explainable through graphic or aural dynamics." However, I prefer to speak in a more neutral way of "synonymous variants."

Of course, when individual occurrences of the pattern  $S \neq C$  are approached case by case, it is impossible to prove that the variant in 1 Chr 17 originated with the Chronicler (or a later scribe active in Chronicles).<sup>16</sup> Nevertheless, since (even in the synoptic text 2 Sam 7 // 1 Chr 17) the main divide obviously occurred between the witnesses of the two books, our statistical study suggests that it was ultimately one concrete scribe, namely the Chronicler, who created a large number of the synonymous differences between Samuel and Chronicles. Apparently, the Chronicler's approach to his source was freer than that of the scribes whose main task was to *copy* the book of Samuel or Chronicles.

This leads to another caveat. While the multiformity of "biblical" texts including Samuel was a norm during the Second Temple period, Person may be wrong in his attempt to illustrate the ways of transmission of these books by comparing synoptic passages of two different literary works. As far as 2 Sam 7 // 1 Chr 17 is concerned, it seems that the Chronicler's very free approach to the older tradition does not necessarily correspond to the usual way that scribes worked when they copied the books of Samuel or Chronicles. Apparently, scribes were able to distinguish between, e.g., accurate copying, revising, and rewriting a text in the frame of a new composition.

For this reason, I now turn to the frequency analysis of probable causes of textual differences between only SMT and SLXX in 2 Sam 7, summarized in Table 4.<sup>17</sup> The first figure (without parentheses) gives the number of the cases that, in my opinion, fall under this category with a high degree of probability. The second figure in the parentheses includes both the probable and the more uncertain cases.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 4QSam<sup>a</sup> is unfortunately very fragmentary in 2 Sam 7. It is possible that in some sections in which the text of 4QSam<sup>a</sup> is missing, the scroll agreed with 1 Chr 17 in a reading which is not otherwise attested in Samuel. Yet we may assume that even a more thorough knowledge of the text of 4QSam<sup>a</sup> in 2 Sam 7 would not alter the image significantly. Outside 2 Sam 7, the pattern 4QSam<sup>a</sup> C ≠ SMT SLXX is sporadically attested (see Ulrich 1978, 151-164, 202-207; Ulrich counted 3 occurrences in 2 Sam 6 and 6 occurrences elsewhere). Usually, however, when 4QSam<sup>a</sup> agrees with C against SMT, the reading of SLXX agrees with 4QSam<sup>a</sup> and C (Ulrich 1978, 160-161, 163-164).

<sup>17</sup> It might seem that the number of occurrences of the pattern SMT ≠ SLXX in this table does not correspond to the numbers given in Table 1. However, this is because sometimes, what is counted as one difference in Table 4, when only SMT and SLXX are compared, must be fragmented into several differences when other witnesses are taken into consideration in Table 1. For instance, there is a long minus in SLXX in vv. 26f.; this is considered as one difference in the Table 4, while Table 1 also counts the disagreements occurring between the witnesses reading the long text. For discussion of this passage, see Rückl 2016, 83-88, 114.

<sup>18</sup> The data are based on the textual commentary in Rückl 2016, 19-92, yet all classifications have been newly checked and evaluated according to the corrected criteria given above. This has led to the following reclassifications (in most cases, the reassessment only makes the earlier classification more unequivocal): V. 1 מִשְׁבַּב נָפְלָאֵנִי; LXX κύκλῳ ἀπὸ πάντων τῶν

Table 4

Pattern	Total	n	s	t
SMT ≠ SLXX	59	11 (18)	33 (40)	5 (12)

The cause of the nonintentional differences is:

- graphic in 7 (14) cases;
- phonetic in 3 cases;
- unable to be evaluated in 1 case.

As the numbers of these nonintentional differences are not exceedingly high and they may be particularly interesting for our topic, it is worth taking a closer look at them. For the full text-critical evaluation of the differences, see the textual commentary in Rückl 2016. In the context of the present paper, it is not always necessary to attempt to decide which reading is more ancient. On the other hand, a description of my understanding of the emergence of the textual difference will sometimes be useful for the discussion of the difference's classification.

ἐχθρῶν αὐτοῦ τῶν κύκλων: formerly “ni?,” now only “s.” V. 6 οὐταρְבָנִי שְׁרָאָל מַמְצָעֵן אָתָה; LXX ἔξι Αἰγύπτου τοὺς νίοὺς Ισραὴλ: formerly “ni?,” now “s.” V. 10 ἀληֹתְבָנִי אָתָה; LXX καὶ οὐ προσθήσει (LXX<sup>B</sup> οὐκέτι) νίός ἀδικίας: formerly “i?,” now “s” (the reassessment only concerns the difference in number, not the plus in LXX<sup>B</sup>, whose classification is retained as given in Rückl 2016, 37). V. 11 MT נְלָטָל; LXX ἀπό: formerly “it?,” now “s” (for the discussion, see Rückl 2016, 37-39). V. 12 MT אֲזָז; LXX ἔσται: formerly “it?,” now “s” (the former classification was simply a mistake). V. 13 MT תְּקַבְּלָה מִתְּפַכְּת אֶתְתָּאָתָה; LXX τὸν θρόνον αὐτοῦ: formerly “t?,” now “t.” V. 18 MT מִתְּפַכְּתָה יְהִי־בָּהּ; LXX ἡγάπηκάς με ἔως τούτων: formerly “ni?,” now “n.” V. 22 MT תְּקַבְּלָה קְבֻּלָּה עַל; LXX ἐνεκεν τοῦ μεγαλύναι σε: formerly “i?,” now “s.” V. 23 MT תְּשַׁעַלְתִּי; LXX τοῦ πουῆσαι: formerly “n,” now “s.” V. 23 MT תְּשַׁעַלְתִּי; LXX μεγαλώσυνην: formerly “n,” now “s.” V. 23 MT תְּוֹאַרְנָגָן; LXX καὶ ἐπιφάνειαν: formerly “n,” now “s.” V. 26 MT תְּלַבְּגָן; LXX<sup>B</sup> μεγαλωνθεῖτ: formerly “nt?,” now “st” (as explained in Rückl 2016, 82-83, the shorter secondary reading in LXX<sup>B</sup> [presumably corresponding to OG] is linked to the secondary variant καὶ νῦν in the last part of the previous verse; still, the omission of the conjunction does not itself meet the narrow criteria for the category “n” set in the present study). – It may also be worth noting here again that the given numbers cannot aspire to absolute precision. I believe they have *indicative* value, although the suggested classification suffers from some flaws. First, the definition of the categories is not entirely coherent. As noted above, the definition of the categories “n” and “t” is mainly based on the supposed state of a scribe’s consciousness. With the synonymous variants (s), however, it is often impossible to say whether they were created intentionally or unintentionally. In practice, all variants that cannot be easily explained as due to a graphic or phonetic error, or ascribed to an ideological tendency, fall under the category “s”; it may also be partly because of this that the number of differences belonging to this category is so high. Second, sometimes it is simply difficult to assign a textual difference to a category. And third, a textual difference may sometimes have several aspects or perhaps even several diachronic “layers” that may be assigned to different categories. Observe, e.g., the difference in v. 11 MT הַנָּהָרָה שְׁמַעַן: LXX οἰκοδομήσεις αὐτῷ. As explained below, LXX’s reading is most likely secondary, with the difference in the grammatical form of the verb being either “n” or “t,” and the omission of the Tetragram being necessary after the change of the verb’s person. However, the lexical difference between the verbs **הַשְׁמַע** and **בָנָה** should be considered synonymous. That is why, in Table 4, this difference is counted twice – once as “nt?” and once as “s”.

### *Textual Changes Caused by the Text's Graphic Form*

#### *Highly Probable Cases:*

V. 1 MT **הַנְחִילָוּ**; LXX κατεκληρονόμησεν αὐτὸν (= **הַנְחִילָוּ**).

V. 16 MT **לִפְנֵי כָסָאָר**; LXX ἐνώπιον ἔμοιν καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ (= **לִפְנֵי כָסָאָר**). Only the pronoun attached to the preposition and the beginning of the following word belong here.

V. 18 MT **אֶהֱבָתַנִי עַד הַלֶמֶ**; LXX ἡγάπηκάς με ἕως τούτων (= **אֶהֱבָתַנִי**).

MT's reading **הַבִיאתַנִי** is more ancient. Verse 18b corresponds to the summary in vv. 8-9, 11aβ of the ways that Yhwh has helped David. The transitive verb of movement “you have brought me” in v. 18 agrees with vv. 8-9, 11aβ, which portray Yhwh as having “taken” David from his flock in a meadow (**לִקְחָתִיךְ** – v. 8) and accompanying him everywhere that he “went” (**הַלְכָת** – v. 9).

As there is no clear intent behind the shift to **אֶהֱבָתַנִי** and it happened through a metathesis and omission of a *yod*, it is probably a result of a scribal error. On the other hand, the shift of a letter from a fourth position in a word to its beginning is not entirely common. It is also imaginable that the new reading was consciously created by a scribe who *interpreted the MT reading as a result of a mistake by metathesis*. Even so, the difference would belong in this category for being linked to the signifying, primarily graphic aspect of the text.

V. 21 MT **בְעֹבוֹר דָבָר וְכֹל בָּרָךְ עֲשִׂיתָ**; LXX διὰ τὸν δούλον σου πεποίηκας καὶ κατὰ τὴν καρδίαν σου ἐποίησας (= **בְעֹבוֹר עֲבָדָךְ עֲשִׂית וְכֹל בָּרָךְ**).

The LXX reading is often considered problematic, and scholars have suggested that OG originally read here only διὰ τὸν λόγον σου πεποίηκας (which, however, is not attested). Driver (1913, 277) noted that πεποίηκας has no object and thus considered καὶ κατὰ τὴν καρδίαν σου ἐποίησας to be a later addition (cf. Wellhausen 1871, 173). However, the postulated short text **בְעֹבוֹר עֲבָדָךְ עֲשִׂית** need not be older than MT, since it may have originated with the omission of **וְכֹל בָּרָךְ** due to homoioteleuton (analogically in Greek as well).

As far as **דָבָר** or **עֲבָדָךְ** is concerned, Wellhausen (1871, 173) had already noticed that if **וְכֹל בָּרָךְ** were original, then its presence would be an argument for **דָבָר**. The reading **עֲבָדָךְ** might have appeared here secondarily under the influence of other occurrences of the word in this and the previous verse, as well as in David's prayer in general. On the other hand, the shift towards **עֲבָדָךְ** may also have been influenced by the graphic similarity to the preceding **(בְעֹבוֹר)** (Murray 1998, 79).

In summary, the difference between the text of LXX<sup>B</sup> and MT may be the result of a more complex development, yet one in which the text's graphic form probably played some role.

V. 23 MT **דָּחָא**; LXX ἀλλο (= **אָחָר**).

V. 23 MT **לֹא־רָצֶק**; LXX τοῦ ἐκβαλεῖν σε (= **לֹגְשֶׁךָ**).

V. 23 MT **וְאַלְמִיּוֹת**; LXX καὶ σκηνώματα (= **וְאַהֲלִים**).

The classification “nonintentional” only holds true for the lexical difference between “gods” and “tents.” No matter the direction of the development, the addition or suppression of the suffix is linked to the difference **לֹא־רָצֶק** : τοῦ ἐκβαλεῖν σε in the preceding part of the verse (Rückl 2016, 72-73).

#### *Further Possible Cases:*

V. 8 MT **לְהַיּוֹת נָנִיד**; LXX τοῦ εἶναί σε εἰς ἥγούμενον.

The LXX reading might perhaps be an assimilation with **לִקְחָתֵיךְ** / ἔλαβόν σε appearing previously in the same verse. At an earlier time, we might perhaps also imagine the emergence of the suffix from the following *nun*, through a combination of dittography and confusion of letters.<sup>19</sup>

V. 11 MT **יְהֹוָה יָבֹעַת־עַשְׂיוֹן**; LXX οἰκοδομήσεις αὐτῷ.

The inclusion of this textual difference here requires some justification. In general, the meaning of 2 Sam 7:1-17 is fairly different in MT and LXX<sup>B</sup>, especially because of the difference in v. 11b. While, according to MT, Yhwh will make a house (i.e., a dynasty) for David, according to LXX<sup>B</sup> (probably corresponding to OG in this respect), David will build a house (i.e., a temple) for the Lord. The MT reading is preferable, especially because in MT, v. 11 forms a perfectly coherent message with v. 5MT, whereas v. 11LXX stands in blatant contradiction to v. 5 (especially to its form in LXX). Moreover, both Masoretic and Septuagintal forms of David’s prayer in vv. 18-29 indicate that in the original version of the text, David reacts to the promise of the eternity of his dynasty (vv. 18-19, 25, 26[MT only], 27, 29).<sup>20</sup>

However, the causes for the emergence of the reading in v. 11LXX are not entirely clear. The difference between either of the verbs (**בָּנָה** or **עָשָׂה**) may be considered synonymous, but the difference in the form of the verb and the following pronoun may be a result of a nonintentional development. If the reading οἰκοδομήσεις αὐτῷ is based on a *Vorlage* different from MT, it may have read **לְ(בָנָה)**. The *taw* may have resulted from the dittography of the final consonant of the preceding word **בֵּית**, and the *yod* of the original prefix could then be understood as a *mater lectionis*. As to the difference

<sup>19</sup> See the shapes of the letters in Papyrus Luparensis in Cross 2003, 7.

<sup>20</sup> For a detailed discussion, see Rückl 2016, 92-110, with further references therein; in the main, I have retained my position concerning this textual difference, despite Schenker 2017, 486-488.

between לְ and וָתֵּה (= לוֹ), the shift from the 2<sup>nd</sup> person pronoun to the 3<sup>rd</sup> person pronoun may be a scribal error, resulting from confusion of final *kaph* and *waw* (both these explanations were suggested by Kasari 2009, 21).

Alternatively, the reading in LXX (or rather already its *Vorlage*) may be a result of a tendentious intrusion, aimed at removing from the text any reference to the Davidic dynasty (Rückl 2016, 107-110; cf. Schniedewind 1994). At any rate, the omission of יהוה in LXX is necessary after the change of the person of the verb.

V. 20 MT אַת־עָבֹד־ךְ יִדְעַת; LXX σὺ οἶδας τὸν δοῦλόν σου; LXX<sup>L</sup> τὸν δοῦλόν σου οἶδας (= אַת־עָבֹד יִדְעַת); 1 Chr 17:18 אַת־עָבֹד יִדְעַת.

The agreement of LXX<sup>L</sup> and 1 Chr 17:18 might indicate that LXX<sup>L</sup> is based on a Hebrew *Vorlage*, and that in the text of Samuel available to the Chronicler, the verb followed after the object. The evaluation of the LXX<sup>L</sup> reading partly depends on the understanding of this witness in general. According to de Lagarde's principles, the LXX<sup>L</sup> reading should be considered as OG, especially if it is supported by the reading in Chronicles.

The usual word order is that of 2 Sam 7:20MT (cf. Gen 30:26, 29, etc.), and for this reason, Murray (1998, 79) prefers the reading of LXX<sup>L</sup> and 1 Chr 17:18 as *lectio difficilior* with greater rhetorical force. However, the inverse development seems plausible as well, and it might be due to a scribal mistake. In the manuscript that would be at the origin of the text's corruption, the verb could have been written *plene* דִּעֲתָה. This manner of writing the 2<sup>nd</sup> p. sg. m. is very common in Qumran and well attested in epigraphic Hebrew of the 7<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries BCE.<sup>21</sup> The forms of the 2<sup>nd</sup> p. sg. m. with a final -תָה also appear in MT of Samuel, with the form גִּלְיָתָה appearing in 2 Sam 7:27 (1 Chr 17:25 reads a more common form גִּלְיָת);<sup>22</sup> the specific form דִּעֲתָה is found in 2 Sam 2:26. The scribe copying the text could have omitted the word דִּעֲתָה due to homoioteleuton with the preceding word; the sentence would then lack a predicate, which becomes obvious after the words אַת־עָבֹד; thus, the scribe would have here added the verb at the last moment. The likelihood that this parablepsis occurred would be even greater if the verb were immediately preceded by וְעַתָּה instead of וְאַתָּה (cf. the LXX reading: καὶ νῦν σὺ).<sup>23</sup>

However, other reasons for the shift from the word order in 2 Sam 7:20MT + LXX rell to the order attested in 2 Sam 7:20LXX<sup>L</sup> and 1 Chr 17:18 seem

<sup>21</sup> The 2<sup>nd</sup> m. sg. perfect of the qal with -t suffix in the epigraphic Hebrew from before the Persian period "is only slightly more common than those forms with -th suffix" (Gogel 1998, 83). The form דִּעֲתָה appears in Lachish 2.6; Lachish 3.8 and Arad 40.9.

<sup>22</sup> For other attestations of this kind of variation between Samuel-Kings and Chronicles, see Gogel 1998, 86-87.

<sup>23</sup> For the latter textual difference, see Rückl 2016, 59. For an alternative, yet less likely, case of parablepsis leading to the difference discussed here, see *ibid.*, 61.

plausible as well. In Hebrew, the former text *theoretically* permitted the reading of the divine title at the end of the verse in apposition to the word עֲבָדָךְ, and perhaps a scribe judged a text that *could* be read this way as clumsy. Finally, the difference may be a result of a simple unconscious change of word order.

V. 23 MT כְּעַמֵּךְ יִשְׂרָאֵל; LXX ὁς δ λαός σου Ισραὴλ (= Chr agrees with LXX).

Since the preceding word ends with a *kaph*, the preposition before יִשְׂרָאֵל could have appeared due to dittography or, on the contrary, could have been easily omitted. On the other hand, 2 Sam 7 // 1 Chr 17 contains several cases of this kind of variation in which the preposition is repeated before the word standing in apposition in some of the witnesses, while in others, it is not (see vv. 5, 7, 8bis, 10). Since these other differences cannot be explained as results of dittography or haplography, this explanation is not guaranteed for the difference in v. 23, either.

V. 25 MT עד־עוֹלָם; LXX<sup>B</sup> adds after these words κύριε παντοκράτωρ θεὸς τοῦ Ισραὴλ; it is omitted in LXX<sup>AMNL</sup>.

The plus is secondary; the presence of two addresses in one verbal clause sounds very unusual in David's prayer in vv. 18-29. McCarter (1984, 235; similarly Pisano 1984, 279) considers these words to be a "remnant of a misplaced correction of that MT's long haplography in vv. 26-27." However, the following secondary variant in LXX<sup>B</sup> καὶ νῦν (= ועתה, against MT's ועתה) seems to be linked to the presence of this interpolated address. The shift from ועתה to ועתה is easier to imagine if, as in LXX<sup>B</sup>, this word was distanced from the previous verb due to the insertion of יהוה צבאות אלהי יִשְׂרָאֵל (and all the more if this preceding verb was not a 2<sup>nd</sup> p. sg. imperative [cf. MT's מְקֻהָה], but a 3<sup>rd</sup> p. sg. jussive [so 1 Chr 17:23MT; this reading was also present in the *Vorlage* of 2 Reigns, or at least in an ancestral manuscript of it])<sup>24</sup>. Therefore, this insertion was most likely present in OG and even its *Vorlage*.<sup>25</sup>

However, the trigger for the insertion of this lengthy address is unclear. Normally, in our classification, nonsignificant additions of this type should fall under the "synonymous" differences. Below, I mention the rather hypothetical possibility that the minus in vv. 26-27LXX<sup>B</sup> (and together with it, perhaps also the preservation of a variant of v. 26aβMT [יהוה צבאות אלהים על יִשְׂרָאֵל in the LXX<sup>B</sup> plus in v. 25] is the result of a "tendentious" change in LXX's *Vorlage*. Finally, following McCarter and Pisano, this plus in OG's *Vorlage*

<sup>24</sup> For this, see Rückl 2016, 80-81.

<sup>25</sup> For the inner-Greek developments in vv. 25-27, see Rückl 2016, 84-86.

may be considered a misplaced remnant of an attempt at correcting the omission in vv. 26-27. In the latter case, the entry of the address in the incorrect (or just *new*) place would probably be a result of a graphically confusing location of the correction in the exemplar, and the difference could thus fall into this category.

This textual difference illustrates well the difficulties faced when trying to classify all textual differences according to their origins. With this difference, each of our three types of origin for the variants seem plausible (although perhaps not to equal degrees).

#### V. 25 MT פָּשַׁעַן; LXX<sup>B</sup> (= OG) καὶ νῦν (הַעֲתָה).

This difference is very likely the result of a scribal mistake. Nevertheless, I have put it among the uncertain cases because a “tendentious” change may be theoretically entertained as well.

Owing to the combined effect of this difference and one other at the beginning of the next verse (יְמִינֵךְ : μεγαλυνθείη), the meaning of vv. 25b-26aa is significantly different in MT (וְעַשֵּׂה כִּאָשֶׁר דִּבְרָתָה: וַיֹּגְדַּל שְׁמֵךְ עַד־עוֹלָם) – “and do as you have spoken [concerning David’s house]. And your name will be magnified forever”) and LXX<sup>B</sup> (καὶ νῦν καθὼς ἐλάλησας μεγαλυνθείη τὸ ὄνομά σου ἔως αἰῶνος – “and now, as you have spoken, let your name be magnified forever”; the rest of the verse is absent in LXX<sup>B</sup>, for which see the following note). Therefore, MT’s idea that Yhwh’s name will be magnified by his keeping of the promise is absent from LXX, in which God is simply petitioned to magnify his name as he promised.

Quite clearly, the basic meaning of MT makes much more sense in the given context and should be preferred. Now, if καὶ νῦν (הַעֲתָה) is indeed a scribal mistake, the shift from יְמִינֵךְ to μεγαλυνθείη (יְמִינֵךְ) was simply necessitated by that mistake. However, if we take into account some other differences between MT and LXX in the chapter (such as the disappearance of the dynastic promise in v. 11LXX), it is also imaginable that both small changes in vv. 25b-26aaLXX constitute a deliberate change to the text’s meaning, with as little intrusion into the consonantal text as possible,<sup>26</sup> by a scribe who knew that the Davidic dynasty had lost its power.

#### V. 26-27: MT לֹא מֵרַיְהוּ אֱבָאֹות אֶלְהִים עַל־יִשְׂרָאֵל וּבֵית עַבְדָּךְ דָּוד יְהִי נְכֹזֵן פְּנֵיךְ: בְּיִ-אָתָּה. This text is missing in LXX<sup>B</sup> and is supplemented in LXX<sup>LO</sup>. 4QSam<sup>a</sup> is very fragmentary here, but it is clear that the scroll contained the long reading; the scroll’s editors in DJD reconstruct the text as identical with MT (Cross, Parry, Saley & Ulrich 2005, 130-132).

<sup>26</sup> For this phenomenon, see Hutzli 2010, 236; Gonzalez & Rückl 2014, and *infra* the second section of this paper.

The long text is usually considered to be the more logical reading.<sup>27</sup> In LXX<sup>B</sup>, the beginning of v. 27 with the extended address and the following verbal form in the 2<sup>nd</sup> person (κύριε παντοκράτωρ θεὸς Ἰσραὴλ ἀπεκάλυψας = יְהוָה צָבָאֹת אֱלֹהִי יִשְׂרָאֵל גַּלְּתָה seems clumsy, while MT with the preceding כִּי אַתָּה is smoother and more in accord with the rhetoric of the verse.

The text attested in LXX<sup>B</sup> is very likely the result of an omission of the longer text present in MT. According to E. Dhorme (1910, 332), the paralepsis occurred due to homoioteleuton at יְהוָה צָבָאֹת, which seems plausible since θεὸς Ἰσραὴλ in v. 27LXX<sup>B</sup> corresponds to אֱלֹהִי יִשְׂרָאֵל in v. 27aMT, not to אֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל in v. 26MT. However, as noted by S. Pisano (1984, 278–279), the emergence of LXX<sup>B</sup> cannot be explained by mere paralepsis if we take MT as a starting point, because LXX<sup>B</sup> lacks any reflex of לֹאמֶר. In Pisano's view, לֹאמֶר may have been deliberately omitted in the *Vorlage* of LXX, but on that occasion, more of the text than the scribe intended was omitted due to paralepsis.

The omission attested in LXX<sup>B</sup> would, indeed, be easier to explain if we could suppose that a text belonging to the developmental line that led to the *Vorlage* of LXX lacked לֹאמֶר in v. 26. Such a reading is not attested in any of the major witnesses that provide the longer text, yet the omission of this word is well imaginable, whether it occurred during the translation or earlier. The vocatives κύριε κύριε in 1 Chr 17:24LXX show that the entire phrase κύριε κύριε παντοκράτωρ θεὸς Ἰσραὴλ was probably understood by the translator as an address, not a nominal sentence, as is the case in 2 Sam 7:26MT. Reading 2 Sam 7:26aβ-γ as an address would, of course, invite the omission of the preceding לֹאמֶר (even if this did not happen in 1 Chr 17:24LXX).

Second, the omission in a text behind LXX's *Vorlage* would be even more likely to happen if אֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל were in v. 26aγ rather than אֱלֹהִים לִיְשָׁרָאֵל or אֱלֹהִים לִיְשָׁרָאֵל. This seems possible, since אֱלֹהִים לִיְשָׁרָאֵל seems to be behind 1 Chr 17:24LXX's θεὸς Ἰσραὴλ and is one of the readings attested in MT's double reading of this verse (אֱלֹהִים לִיְשָׁרָאֵל אֱלֹהִים לִיְשָׁרָאֵל). The omission of the preposition could have been facilitated by the shift in understanding of these words from a nominal sentence to an address to Yhwh. Both elements can be observed in 1 Chr 17:24LXX (κύριε κύριε παντοκράτωρ θεὸς Ἰσραὴλ).

In this connection, it is perhaps worth noting that paralepsis may occur even if the textual conditions for it are not perfect. These kinds of slips of pen are dependent not only on the actual shape of the text in the exemplar,

<sup>27</sup> Dhorme 1910, 332; McCarter 1984, 235; Pisano 1984, 277–281; Murray 1998, 83. The short text of LXX<sup>B</sup> is preferred by Budde 1902, 237.

but also on the image of it that the scribe has in his mind as he (or perhaps occasionally she) moves between the exemplar and the copy. In the present case, one may, for instance, imagine that a scribe writing a stretch of text ending with **עד עלים** in v. 26a already knew that in the following text (something like) **יהוה צבאות אלהים על ישראל** would be present (from his long-term memory or, more probably, just because before copying the current stretch of text, his eye also caught a glimpse of what followed). He may have understood this following text as an address and thus may have forgotten about the intervening **לאמר**. Then, as he moved back to the exemplar to find this address, he found **יהוה צבאות אלהי ישראל** in v. 27.

In summary, even if the exact mechanics are not entirely clear, it seems very probable that this textual difference between MT and LXX<sup>B</sup> is a result of parablepsis. However, rather hypothetically, one might again entertain the idea that the minus in LXX<sup>B</sup> is a result of deliberate tendentious change.

As we have seen, v. 11b in LXX<sup>B</sup> (which probably corresponds to OG in this respect and is presumably based on a Hebrew *Vorlage*) is not Yhwh's promise to build a dynasty for David, but a concession to David's plan to build a house for Yhwh. If this reading in LXX<sup>B</sup> were a result of deliberate change, it could be linked to some other secondary readings in the LXX text of the chapter; there is perhaps a chance that the minus in vv. 26-27LXX<sup>B</sup> is also part of this reworking, since v. 26bMT is the only part of the prayer where the "house of your servant" is unambiguously the house of David. This interpretation is all the more tempting because v. 26bMT is actually the only text missing in OG, as the variant of v. 26a $\beta$ MT appears in OG in v. 25. On the other hand, it would be difficult to comprehend why a supposed redactor reworking the LXX *Vorlage* in this direction would not simply omit just the word **דְוִי** in v. 26. Furthermore, it would be very peculiar if this redactor, while removing the idea of the dynastic promise to David, were to leave untouched a quotation of Yhwh's statement **in בית אבנה לך** in v. 27a $\beta$ . All in all, the explanation of the minus in vv. 26-27LXX<sup>B</sup> as a result of parablepsis seems more convincing.

*Textual Changes Caused by the Text's Phonetic Form (All Highly Probable):*

V. 19 MT **אָל**; LXX **ὑπὲρ** (= **על**).

V. 20 MT **עַתָּה נָאכַת**; LXX **καὶ νῦν σὺ** (= **עתה אתה**).

Although the mechanism that led to the emergence of the difference is not entirely clear, it seems to belong in this category.

V. 28 MT **אָל**; LXX **ὑπὲρ** (= **על**).

*Textual Change Caused by Either the Graphic or Phonetic Form of the Text*

V. 15 וְאַתָּה עֹתָהּ; LXX καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἡ ἀδικία αὐτοῦ (=בָּא עֹתָהּ).<sup>28</sup>

What can we conclude from these numbers concerning the differences between MT and LXX in 2 Sam 7? Interestingly, even here, the “synonymous” differences are the most frequent type. In the framework of Carr’s approach, the high number of these differences could be interpreted as a witness to the role of memory in the text’s transmission. However, we can also see that a relatively high number of differences between MT and LXX in 2 Sam 7 were probably caused by the graphic shape of the text, which does not support the idea of transmission from memory. At the very least, the scribes responsible for the visual errors probably did not write the text primarily from memory. Carr observes that a similar mixture of variants also exists in Qumran biblical scrolls. As already mentioned, he explains this situation by saying that nonsignificant synonymous variants, but also, for example, large-scale harmonizations of parallel texts in pre-Samaritan Pentateuchal manuscripts, might have emerged in an earlier period in which memory played an important role in the texts’ transmission, while the variants caused by visual errors were created later (Carr 2005, 229; for the pre-Samaritan mss, see Tov 2012, 74–93).

However, given that the frequency of visually conditioned changes in the “biblical” texts attested from the latter part of the Second Temple period does not support the idea of a significant role of memory in their transmission, it seems to me methodologically problematic to eschew this evidence by situating their memorial transmission into periods for which we have no material evidence of these (or similar) Hebrew texts at all.

It is, of course, possible that in some cases, the explanations suggested by the defendants of an essential role of memory and orality in the transmission of biblical texts hold true. A scribe could have known by heart parts of the text he was copying, especially if it repeatedly played some role in his religious life or if its memorization was part of his education. In such cases, he might have relied on his memory when writing such a passage into his copy, and this could have led to the emergence of “synonymous” readings (similarly Vroom 2018). However, given that a significant number of the textual differences in our sample do not bear witness to the transmission from more or less accurate memory, other explanations of the synonymous differences should be sought as well.

First, many differences of the synonymous type may be well explained by the (imperfect) functioning of *short-term* memory. When copying a

<sup>28</sup> McCarter 1984, 194.

scroll, the scribe must read a section in an exemplar, remember it, and then transfer his gaze to his copy, recall the text that he read, and write it.<sup>29</sup> Typically, insignificant differences in the order of words may be caused by an imprecise recall of the copied text from a scribe's short-term memory. Above, I have discussed at some length the difference in word order in 2 Sam 7:20 (MT דָּעַת אֶת־עֲבֹדָךְ; LXX<sup>L</sup> τὸν δοῦλόν σου οἶδας [= אֶת עֲבֹדָךְ דָּעַת, corresponding also to 1 Chr 17:18]), trying to show that the emergence of this difference could have been first triggered by a mistake caused by the text's graphic shape; on the other hand, the change of the word order, no matter the direction, could also have been caused here by the imprecision of a scribe's short-term memory.<sup>30</sup>

Second, some synonymous variants may be due to interference of short-term memory with long-term memory. However, long-term memory does not have to entail only verbatim records of entire books but also a stock of frequently used formulae, motifs, and phrases acquired through repeated exposure to these texts through reading, writing, and listening to them (and perhaps memorizing parts of them). For instance, in 2 Sam 7:1, MT reads מִסְבֵּב מִפְלָאָבָיו, while LXX has κύκλῳ ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ τῶν κύκλῳ. The LXX reading is a doublet. No matter whether the doublet existed in the *Vorlage* of LXX or appeared only later in the Greek text, the longer text probably presupposes a variant in which מִסְבֵּב was merely at the end of the verse, while the former member of the doublet is an approximation to proto-MT. Similar to the difference referenced in the previous paragraph, the change of word order in v. 1 (in whichever direction) could be due to a scribal short-term memory lapse. On the other hand, it should perhaps be taken into account that this phrase also appears elsewhere in the so-called "Dtr" texts, and in the other cases where מִסְבֵּב and מִכְלָאָבָים + נוֹחַ follow hiph. (Deut 12:10; 25:19; Josh 23:1), the order is the reverse of 2 Sam 7:1MT. It is therefore also possible to speculate that in 2 Sam 7:1, the oldest (retrievable) text corresponded to MT, and then a scribe who knew the usual form of this phrase from memory unconsciously changed it in an ancestral manuscript of LXX.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> For a description of cognitive processes involved in scribal copying, see Vroom 2016.

<sup>30</sup> "Memory variants," including differences in word order, are discussed in the subchapter dedicated to short-term memory in Miller 2019. However, I have the impression that he does not see the emergence of the variants through the workings of short-term memory in a similar fashion as I do here.

<sup>31</sup> An interesting case of probable interference of short-term and long-term memories in 11QT<sup>a</sup> 25:13 was described by Vroom (2018, 267–270). 11QT<sup>a</sup> 25:12–15 reworks prescriptions for Yom Kippur sacrifices in Num 29:8–11. While in the instructions for the sacrifices during the calendar festivals in the priestly texts of the Pentateuch the grain and drink offerings only accompany the burnt offerings, in the Temple Scroll they must also accompany all sin offerings. Therefore, the TS mentions the sin offering immediately after the burnt offerings, upon which

Third, some “synonymous” variants may be a result of a conscious attempt to improve the text in some manner.

Inspired by the expression “good variant readings” used in an influential article by M. Parry (1930, 75–76), Carr (2015, esp. 164–167; see also Carr 2011, 17–18) introduced into Hebrew Bible studies a distinction between “good” and “bad” variants, and this terminology was adopted also by Miller (2019, 252, 259). In this perspective, “bad variants” are errors created in written texts in the process of transmission either through visual or oral/aural (by dictation) copying; according to Carr, when textual difference emerges in this way, the secondary reading is often easily identifiable. On the contrary, “good variants” are “substitutions, reorderings, minor insertions or deletions, etc.” (Carr 2015, 167). These variants are due to a scribe writing from memory, and thus they make good sense in their context and are grammatically correct; in such cases, it is, still in Carr’s view, difficult to evaluate text-critically which one of the variant readings is more ancient than the other(s) (for Miller, if I understand him correctly, to attempt such evaluation is even senseless – see, e.g., p. 2–11, and *passim*).

However, in view of our previous discussion, distinguishing between good and bad variants and assigning them to different modes of transmission is not so clear, because:

- a) “*bad*” variants are often good. Of course, manuscripts may contain completely wrong readings; for instance, forms that are clearly grammatically incorrect in their context. In MT, some obvious errors of this kind were

follows the requirement of their grain and drink offerings. Presumably in order not to interrupt the sequence of burnt and sin offerings, the TS systematically – except for 11QT<sup>a</sup> 17:14 – omits the requirement that the burnt offerings must be blemish-free. In 11QT<sup>a</sup> 25:13, after the mention of “seven one-year-old lambs” for the burnt offering, a scribe wrote the word **תמים**, and then erased it. In Vroom’s opinion, the scribe wrote this word because he knew from memory that in Num 29:8 the “seven one-year-old lambs” were followed by the sentence **ת.מ.מ.ם הַז לְכֶם**. Vroom believes that the scribe set out to write the whole clause in accordance with Num 29:8 yet realized his mistake after the first word and erased it in order to make the text conform to his exemplar of TS. However, the fact that the scribe only wrote the word **תמים** (instead of the whole sentence) may indicate that he was not influenced specifically by his knowledge of Num 29:8, but rather in general by the many passages in Leviticus and Numbers in which a number of one-year-old lambs required for a sacrifice is followed by their characterization as “blemish-free,” (**תמים**) (Lev 9:3; 23:12, 18; Num 6:14; 28:3, 9, 11, 19; 29:2, 8, 13, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 36; Ezek 46:13; cf. also Lev 14:10). Except for Num 28:19; 29:8, 13, where **תמים** is a predicate in a copular sentence, in all these passages (**תמים**) has the function of an attribute. Now, if **תמים** alone would be added at the given place in 11QT<sup>a</sup> 25:13, it would have the function of an attribute as well, unlike Num 29:8. Therefore, 11QT<sup>a</sup> 25:13 may, again, be a case of interference of the scribe’s short-term memory of the copied text with his long-term memory of sacrificial phraseology used in Leviticus and Numbers, rather than a case of interference with his memory of Num 29:8 specifically. At any rate, it is noteworthy that the scribe understood the inclusion of the word **תמים**, which would bring the text closer to the Torah text, as an undesirable departure from his exemplar.

“canonized” and consciously transmitted because of the sacredness of this text in rabbinic Judaism (for a few examples, see Tov 2012, 10-11). On the other hand, however, “bad” secondary readings easily appear mainly when they produce a meaningful, “good” text. For instance, the difference in 2 Sam 7:23 (MT לְגַרְשֵׁךְ; LXX τοῦ ἐκβαλεῖν σε [=לְגַרְשֵׁךְ] is evidently conditioned by the graphic form of the text, yet both readings make sense in their contexts, and their diachronic assessment is not easy at all.<sup>32</sup> The same holds true for the difference in 1 Kgs 19:19 // Isa 37:20, which is adduced by Carr (2015, 165) as an example of a “bad” variant based on aural confusion. In 1 Kgs 19:19, MT reads עַזְתָּה, in agreement with LXX’s καὶ νῦν; in Isa 37:20, MT agrees with 1 Kgs 19:19, yet LXX has σὺ δέ (= אַתָּה). Together with Person (1997, 67) and others, the latter reading should be considered secondary and based on phonetic confusion, yet it is not by accident that this variant appears in a sentence with an imperative of the 2<sup>nd</sup> p. sg., and is thus also a “good” reading (see also a similar difference in 2 Sam 7:20, where the text-critical evaluation is not so simple).<sup>33</sup> Even parablepses are especially likely to happen in places where the resultant short reading is meaningful. If the omission would lead to a meaningless text, the scribe would have more chances to recognize his mistake instantly and correct it (see, e.g., the difference in 1 Sam 2:27: MT בְּחִזּוּתָם בְּמִצְרָיִם עֲבָדִים לְבֵית [פֶּרֹעָה]; LXX ὄντων αὐτῶν ἐν γῇ Αἴγυπτῳ δούλων τῷ οἰκῷ Φαραώ; MT is probably a result of parablepsis through homoioteleuton [Hutzli 2007, 119, with further references]).<sup>34</sup> At any rate, it may be surmised that before the idea of absolute immutability of proto-MT asserted itself in rabbinic Judaism, only “good” variants entered the stream of the tradition, since an obviously meaningless text present in an exemplar would be normally improved by a scribe in his copy. Similarly, the translation into Greek (or any other language) would smoothen obviously incorrect readings. In the earlier period, only “good” variants, no matter their origin, were transmitted from scroll to scroll.

b) “good” variants may be of similarly bad origin as “bad” variants. As we have seen, Carr emphasized the distinction of “good” “memory variants” from “bad” errors caused by the visual copying or dictation.

<sup>32</sup> See Rückl 2016, 67-79, for a detailed discussion and further references.

<sup>33</sup> Actually, Carr (2015, 167) does admit that his types of variation are not always distinct, since the graphic and aural changes are more likely to happen when they lead to meaningful texts.

<sup>34</sup> As a matter of fact, text-critical evaluation of differences that might have been caused by parablepsis is not always unanimous, either. In Samuel, several short readings in MT (vis-à-vis LXX and 4Sam<sup>a</sup>) that some scholars considered to be results of parablepsis in MT were described as expansions using a *Wiederaufnahme* in LXX and 4QSam<sup>a</sup> by Pisano (1984, 157-242).

Nevertheless, in view of the previous discussion of the role of short-term memory in the copying of manuscript texts, it may be argued that many variants of all three types may have been precipitated by the *psycho-physical processes of scribal copying*. Some variants are errors precipitated by the text's graphic form. Other differences were caused by aural confusion, but this does not necessarily indicate the use of real dictation in the transmission, as these changes may also appear when a scribe internally dictates the text to himself from short-term memory (with Tov 2004, 11; as far as our sample from Samuel is concerned, the scarcity of this kind of difference witnesses against a massive use of dictation in its transmission).<sup>35</sup> Finally, at least *some* synonymous readings (in the larger sense of the term) are probably due to slips of short-term memory as the scribe moved between the exemplar and the copy.

These reflections may also be of some importance for our understanding of the multiformity of textual tradition during the Second Temple period. As mentioned above, for R. F. Person (1998; 2002, 88-97; 2010; cf. also Person 2015), for instance, it is precisely the presence of synonymous variants that indicates that ancient Hebrew scribes produced written texts with an “oral mindset” and therefore understood textual variation in a way different from us, as people influenced by print culture.<sup>36</sup> The aim of the scribes was not to produce a slavish copy of the exemplar, but rather to transmit the text's meaning to communities in which they themselves were members. Thus, Person suggests seeing Israelite scribes in parallel with bards of Bosnian oral epic as performers who, in the scrolls they produced, always created an individual representation of tradition for a certain “audience” without being able to represent the tradition in its entirety (Person 2010, 67; 2015, 202-203, 207, 211-212). Person even goes as far as to see the differences between Samuel-Kings and Chronicles as a result of diverse performances of the same tradition; moreover, as already mentioned, these differences, in his view, were probably not created by one particular scribe or a specific scribal school, but rather appeared as a result of series of changes through series of “performances” (2010, 100-101).<sup>37</sup>

<sup>35</sup> In this respect, it may be worth noting that graphically and phonetically conditioned interchanges are mentioned together in Sifre 36 and b. Shabb. 103b.

<sup>36</sup> In a similar context, Niditch (2010, 7-8, 15) speaks of “oral world mentality.” Note that in his response to Evans (2017), Person (“Response to Evans,” 5-7) writes that he stopped using the term “oral mindset” in his more recent publications, since he considers it problematic.

<sup>37</sup> In his more recent article on the subject, Person (2015, 211) uses an even more radical terminology when he says that the common source behind 2 Sam 12:26-31MT and 1 Chr 20:1b-3 “should not be imagined as a single text but as a mental text preserved in the collective memory of the community that was also recorded in a multiplicity of written texts that (at least from our modern view) differed widely one from the other because they selectively represented various elements of the tradition and did so in ways that were more or less elaborate, analogous to how oral bards perform oral traditions.” A bit surprisingly, at the end of the same paragraph (p. 212)

I leave aside the fact that this portrayal does not correspond to the idea of transmission of biblical texts present in various passages of rabbinic literature (for these texts, see Tov 2004, 259-262, and *passim*; Schiffman 2014), nor to the attested evidence of the transmission of proto-MT in the frame of rabbinic Judaism and even earlier (as mentioned by Tov 2004, 11, the transmission of proto-Masoretic type of texts is evidenced since 250 BCE). However, my small case study of 2 Sam 7 // 1 Chr 17 indicates that Person's generalizations are problematic even for more ancient times. As we have seen, the statistical study of the agreements among the main textual witnesses of these synoptic passages suggests that the major differentiation between Samuel and Chronicles was not a result of a gradual development, but rather the work of the author of Chroniclers. At the same time, the presence of bigger differences between Samuel and Chronicles (in comparison with smaller differences between MT and LXX of these individual books) cannot be explained by an early date of the separation of the tradition of Chronicles from the tradition of Samuel (and Kings), since MT and LXX of Samuel separated before Chronicles were written. The Chronicler's free handling of the material of Samuel is thus not linked to his unconscious "oral mindset," but rather the approach of an expert scribe masterfully reworking older sources for his new composition. As witnessed by the much more precise transmission of Samuel before the Chronicler and of Chronicles after him, his free approach constituted one possibility among others. Of course, when we take synonymous differences between Samuel and Chronicles separately, we may not be able to say whether each one of them was created intentionally or not, but the Chronicler's free approach to his sources may, in general terms, be considered intentional.

The books of Chronicles are usually dated to the fourth century BCE (e.g., Abadie 2009). If the textual traditions of MT and LXX of Samuel separated before the creation of Chronicles, a relatively precise transmission of Samuel is attested since at least the fourth century BCE.<sup>38</sup>

Person nevertheless mentions the "Samuel *Vorlage(n)* of Chronicles," which, in his opinion, had the short reading corresponding (at least as to the length of text) to that of 1 Chr 20:1b-3. – I consider this kind of argumentation very problematic. On the one hand, Person's position is not supported by any specific features of the studied texts, unless we are to believe that any difference in traditions attested in more than one source can be explained in this way. On the other hand, this explanation confidently works with realities of whose existence we do not, or practically even cannot, know anything. The existence of "multiplicity of written texts" that would be embodiments (one widely differing from the other) of the common mental source behind Samuel-Kings and Chronicles is a pure postulate, without being based on any evidence. Still less can we know about the collective memory of the community that would preserve these putative texts. As a matter of fact, we do not even know much about the first readerships of the books of Samuel-Kings and Chronicles in their current literary shape.

<sup>38</sup> Admittedly, the absolute chronology of my reflections would need to be revised if I. Finkelstein's dating of Chronicles to the Hasmonean period were to be accepted (see, e.g., Finkelstein 2011; 2012). Note, however, that Finkelstein, although describing several texts

Moreover, this good evidence of a long-term development of the Samuel text suggests that a distinction should be made between the reality of textual multiformity in the Second Temple period and the scribes' perception of this multiformity. On the one hand, the scribes and the readers (including "listeners") of the biblical texts were certainly conscious, at least to some extent, of some variance in the manuscript tradition and accepted it. This was not due to their putative "oral mindset" or "oral world mentality" about which we can know nothing and which seem to be contradictory to conclusions based on anthropological fieldwork (Evans 2017, esp. 759-761, with further references), but rather because the scribes, as well as many other literate persons, would have known well that the very chirographic transmission of longer texts introduces changes into them, for reasons bad or good. Occasionally, the scribes may even have been aware of specific divergencies in different manuscripts of the same text.

On the other hand, the amount of variation observable in the preserved witnesses may be distorting for our understanding of the scribes' work. As regards biblical (and extrabiblical Hebrew) manuscripts from the Second Temple period, there are practically no cases of surviving exemplars and direct copies, or several cognate copies of one exemplar (see Tov 2004, 27, for a few possible exceptions). Coming back to our comparison of MT and LXX of Samuel, it should be remembered that these witnesses are preserved in copies that are very distant from the supposed separation of their ancestral lines, meaning that their differences developed through a series of copies in each of the two lines. Of course, even here, one scribe may be responsible for more changes than another, yet in principle any scribe active in the ancestral lines of MT and LXX (and of the Qumran mss) of Samuel would create only a small number of the differences existing between these witnesses. Therefore, objectively, these scribes worked much more precisely than we can see in the variety of preserved witnesses, and they themselves would have probably also seen their work as faithful copying, even if they sometimes chose to introduce important changes into the text (in Samuel, the most striking differences between MT and LXX appear in the narrative of David and Goliath, for which see, e.g., D. Edelman's contribution in this volume). Moreover, in the Second Temple period, most readers and even scribes, while reading or copying a manuscript, would have normally had no access to additional manuscripts of the same text, or they would have not made use of such access (according to Tov 2004, 211-212, there is no evidence in Qumran biblical mss for corrections on the basis of mss other than those used for the original copy), so that they were probably not as

in Chronicles as written in Hasmonean times, does not necessarily conclude that the whole book is from this period (2011, 106-107).

aware of the extent of variety in the textual traditions existing in their times as we are.<sup>39</sup>

While these observations are not meant to downplay the actual diversity in the textual tradition, they, in my opinion, indicate the problematic character of applying the terms “performance” to individual manuscripts or textual witnesses (such as MT or LXX) of Samuel and Chronicles, and “performers” on scribes responsible for these manuscripts or witnesses.<sup>40</sup> Nothing suggests that scribes participating in the transmission of these books would have valued variance for being variant, presupposing the knowledge of these texts by their intended readerships or audiences as a foil for their own versions, “see[ing] the rewriting as enhancing the traditional text by giving it life in the present, by making it ‘more real.’”<sup>41</sup> If the term “performance” in the study of textual transmission is supposed to have any heuristic value, it should, in my opinion, entail this aspect of valued situational actualization being part of a series of such embodiments of a largely shared tradition. The reception of Samuel (and Kings) in Chronicles, no doubt, represents a significant reworking of an older tradition for the needs of a new literary composition, but this fact alone does not make the Chronicler a “performer.”

## 2. Scribal Consciousness of the Written Dimension of Transmission

Besides belittling the importance of written texts’ role in the transmission process of the books of the Hebrew Bible, recent research emphasizing orality, memory, and performance has also noticeably downplayed the significance of the written text in the mental world of authors, tradents, and first recipients of these works. Various scholars argue that texts of the Hebrew Bible were composed and first transmitted in a culture which was primarily oral, and therefore the texts were perceived as existing primarily in the

<sup>39</sup> In his excellent book, Wakelin (2014, 44-53) observes similarly on the variance and correct copying in late-medieval English manuscripts. However, his corpus permitted him to measure the variances introduced by individual scribes by comparing exemplars with direct copies as well as cognate copies.

<sup>40</sup> Pace Person (2015, 197). He observes that, on the one hand, Parry and Lord considered multiformity to be typical for oral tradition, with every performance different from another, and on the other hand, that “the biblical text existed in a multiplicity of text-types.” In Person’s opinion, “[w]hen these insights are combined we may conclude that ancient Israelite scribes were performers in ways analogous to oral bards.” To my mind, the existence of multiformity in a textual tradition does not necessarily warrant Parry and Lord’s insights on oral tradition being directly applied to it.

<sup>41</sup> Doane (1994, 34), speaking of Anglo-Saxon scribes, copying vernacular texts, especially poetic ones. Doane’s use of the terms “performers” and “performances” for his description of these scribes’ work seems to me appropriate, although I am not able to judge the pertinence of his description.

minds, i.e., memories, while manuscripts served as aids for memory and oral performance (e.g., Carr 2005, 3-14, and *passim*; 2015; Rhoads 2017). As a matter of fact, any text in any cultural context must reach a human mind in order to be part of interpersonal communication, yet I take for granted that scholars who emphasize the ancillary function of written texts in antiquity mean something more specific, since otherwise there would be no need to describe the function of ancient manuscripts as different in that respect from, e.g., the function of books in modern print culture. Sometimes this auxiliary function of manuscripts vis-à-vis the text's presence in memory and embodiment in performance is compared with the function of musical score (in European classical tradition) as an aid for memorization and performance (Carr 2015, 169; Rhoads 2017, 282).

Curiously, some of the scholars emphasizing the ancillary function and (perceived) value of writing in ancient Israel also point to the numinous aura that writing can have in cultures with limited literacy. In this respect, both Niditch (1996, 79-83) and Carr (2005, 121) refer, for example, to portrayals of God's writing in the Pentateuch (e.g., Exod 31:18; 32:16) or to the ritual for ascertaining whether a woman accused of adultery is guilty, during which curses are washed off from a **טְבַדֵּל** into water that the woman is then obliged to drink, so that she would be stricken by them if guilty (Num 5:11-31). It seems unclear why, precisely in the milieu in which writing is latently endowed with this supernatural quality, it should suddenly be perceived as subservient regarding its function to transmit *longue-durée* texts, especially when some of these texts present themselves as being somehow contiguous with the divine texts depicted in them.

Indeed, the supposed notion of written texts as subservient to memory and oral performance, according to Carr (2015, 169) lasting at least until the end of the Second Temple period, could be questioned by appealing to biblical passages that explicitly refer to the authority of, e.g., written Torah (cf. Niditch 1996, 95-98). Nevertheless, instead of doing this, I conclude this paper with a few notes concerning features of transmission processes that may pinpoint the scribal consciousness of the specifically visual aspect of written texts.

The importance of the written text's form in post-Talmudic times is obvious from the Masorah. The purpose of the Masorah is to preserve unchanged many aspects of the biblical text, including the vocalization, accentuation, and various paratextual elements. However, the majority of the Masoretic notes concern the spelling, i.e., whether a word in a given place is to be written *plene* or *defectively* (Yeivin 1980, 68-69). In other words, these notes aim at fixing the graphic form of the text, since the words in question are pronounced in the same way with a *mater lectionis* or without it. A similar understanding of the consonantal text is attested

already in the Talmudic period, when, for instance, Rabbi Yishmael warns Rabbi Meir to be careful in his job as a scribe, since it “is the work of heaven. Should you omit a single letter or add a single letter, you are found to be destroying the whole world” (b. Sotah 20a; b. Eruvin 13a). Already according to the Mishna (m. Yadayim 3:5), an erased scroll in which at least 85 letters remain, such as is the number of letters in the short *pisqah* in Num 10:35-36, renders hands unclean. Again, this presupposes an idea of the text that is also stabilized regarding the presence or absence of *matres lectionis*, and in general the idea of the biblical text as an assemblage of letters.<sup>42</sup>

Is this appreciation of the written/graphic form of the biblical text an absolute novelty of rabbinic Judaism? The importance of the text’s visual form in rabbinic Judaism is also reflected in the fact that methods of writing and physical production of biblical texts are subjects of *halakha* contained in various passages of the Talmuds (e.g., y. Megillah 1.71b-72a) and the later tractate *Soferim*. Comparisons of scribal practices reflected in the biblical texts from the Dead Sea with the rabbinic requirements show partial continuity between the two, yet also certain differences, with proto-MT texts from the Judean desert being closer to the rabbinic prescriptions than other biblical Dead Sea scrolls (Tov 2004, 259-262, and *passim*; Schiffman 2014). It seems difficult to say, however, to what extent this partial continuity of practices also presupposes ideological continuity in perceiving the value of the written text, although the relatively conservative (i.e., defective) orthography of most books in (proto-)MT suggests that its tradents attached some importance to its visual form.

Perhaps a bit surprisingly, an esteem for the text’s written or visual form in relatively early times is reflected in certain intentional changes made to the text. When studying the textual differences in the book of Samuel, one can observe that scribes sometimes did not hesitate to change the meaning of the text for ideological reasons, yet they at the same time did so with as little intrusion into the consonantal text as possible (Hutzli 2010, 236; for an example outside Samuel, see Gonzalez & Rückl 2014). An interesting instance of this phenomenon appears in 2 Sam 6:2. The readings preserved in the most important witnesses are as follows:

MT

וַיָּקֹם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אָתָה מִבְּعָלָיו יְהוָה לְהַעֲלֹת מֵשֶׁם אֶת אָרוֹן הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר־נִקְרָא שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרָבִים עַל־:

<sup>42</sup> These and other relevant texts are briefly presented by G. Stemberger in Dohmen & Stemberger (1996, 79).

4QSam<sup>a</sup>

[וכול העם אשר] אָתָה בַּעַלְהָ הִיא קָרֵיְתְּ יִצְרָאִים אֲשֶׁר [לִיהוָה לְהֻלּוֹת] שֵׁם אֶת אַרְון  
הַאֲ[לוֹהִים] אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם יְהוָה יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים] מֵעַל [יו]

LXX

καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυιδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδὰ ἐν ἀναβάσει τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ ἐφ· ἦν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβίν ἐπ' αὐτῆς

1 Chr 13:6MT

וַיַּעֲלֵל דָּוִיד וְכָל־יִשְׂרָאֵל בַּעֲלַתָּה אֶל־קָרִית יְהוָה לְהֻלּוֹת מִשֵּׁם אָתָּה רָאֵן  
הַאֲלֹהִים | יְהוָה יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים אֲשֶׁר־גָּנָּא שֵׁם

1 Chr 13:6LXX<sup>B</sup>

καὶ ἀνήγαγεν αὐτὴν Δαυιδ καὶ πᾶς Ισραὴλ ἀνέβη εἰς πόλιν Δαυιδ ἥ τίν τοῦ Ιουδὰ τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ κυρίου καθημένου ἐπὶ χερουβίμιν οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ

1 Chr 13:6LXX<sup>L</sup>

καὶ ἀνέβη Δαυιδ καὶ πᾶς ἀνὴρ Ισραὴλ ἀνέβη εἰς Καριαθιαριμ ἥ ἔστι τοῦ Ιουδὰ τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ κυρίου τοῦ καθημένου ἐπὶ χερουβίμιν οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ

These witnesses present several textual differences that cannot be treated here.<sup>43</sup> However, what seems particularly interesting is the treatment of the word that contains the name of the deity Baal. The original *meaning* of the first half-verse probably was more or less the one preserved in 4QSam<sup>a</sup> and 1 Chr 13:6MT, i.e., that David and all Israel went to the village called Baalah of Judah (*בעלַת יהודָה*) in order to bring from there the ark of Yhwh (Wellhausen 1871, 166-167; Driver 1913, 265-266; Ulrich 1978, 198-199; Rezetko 2007, 91-98; Hutzli 2010, 230-233; Himbaza 2016). This corresponds to the fact that Kiriath-jearim, where the ark was placed in 1 Sam 7:1-2, is identified with Baalah (*בעלַת*) in Josh 15:9 and with Kiriath-Baal (*קָרִית בָּעֵל*) in Josh 15:60; 18:14. According to Josh 15:29, Baalah belongs to Judah.

In 2 Sam 6:2MT, the expression *מִבְּעָלֵי יְהוּדָה* means “from the noblemen of Judah” or “from the citizens of Judah” (cf. LXX ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα; Vg *de viris Iuda*; Syr *מִבְּעָלֵי יְהוּדָה*).<sup>44</sup> W. Zwickel (1994,

<sup>43</sup> For a more detailed discussion and further references, see especially the studies by Rezetko, Hutzli, and Himbaza mentioned below.

<sup>44</sup> Caquot & de Robert (1994, 409, 414) understand the expression *מִבְּעָלֵי יְהוּדָה* as “from Baale-Yehuda,” considering Baale-Yehuda still another name of the place. However, as argued by Hutzli (2010, 231), it seems strange that we do not learn in the foregoing text that David and his men came to this place. Zwickel (1994, 88) and Himbaza (2016, 441) observe

86-90) considers this reading original, yet this is problematic in view of the word **משם** in the latter half of the verse, as this expression must refer to an aforementioned place (Hutzli 2010, 231; Himbaza 2016, 442). It has been suggested that the *yod* in **בעל** first appeared through mistake (hence dittography with the beginning of the following word), and the *mem* was then added to make sense of this (Driver 1913, 266). However, such dittography would be here a conspicuously felicitous error, which suggests that **בעלי יהודה** is rather a result of intentional revision. A scribe probably changed the *he* of the name **בעל** into *yod* and added the *mem* in order to suppress a toponym referring to the divinity Baal, thereby transforming the name into a common noun meaning “noblemen” or “citizens.” The change might have been felt as particularly urgent because of the association of the original toponym with the ark of Yhwh (Hutzli 2010, 233-235; Himbaza 2016, 443; another explication of the revision was suggested by Rezetko 2007, 93-98). The scribe thus quite radically changed the meaning of the text while endeavoring to alter as little as possible the consonantal text, as if this reading of the text would not be a “real” change but an interpretation of the written text.<sup>45</sup> At the very least, this procedure suggests some idea of the transmitted tradition as (consonantal) written text.

Can we go even further back in time to inquire about the role of writing in the composition of our texts? Performance criticism assumes that the central medium of many biblical texts may originally have been (various kinds of) performances, while the written texts represent “remnants of what were once living performances,” no matter whether the texts were composed on the basis of performances or in order to be performed (Rhoads 2017, 282). In this perspective, the written text alone is deficient in comparison to the fuller possibilities of meaning expressed in the performance. However, there may also be texts that cannot simply represent an oral text, since part of their meaning is linked to their written (visual) form. In European literature, examples *par excellence* of this kind of texts are, e.g., Guillaume Apollinaire’s calligrams.

that the usage of the preposition **וילך** after **מן** and **ויקם** is uncommon. Finally, the Hebrew Bible contains many toponyms formed from the divine name Baal, but none containing the form **בעל** (Zwickel 1994, 88). Curiously, P. Porzig (2009, 164) feels that “there must have been a toponym” in the verse, yet its identity must, in his view, remain unclear, so that he ultimately prefers to retain MT. For another defense of MT, see Pisano 1984, 101-104.

<sup>45</sup> It may even be argued that the Greek translator proceeded in a similar way. LXX’s reading ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν ἀναβάσει probably is a doublet, with ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα corresponding to MT’s **הוּא בֶּן יְהוָה**, and ἐν ἀναβάσει probably rendering **בעל** or a similar word. OG probably originally had only the latter element, perhaps with the gentilic (ἐν ἀναβάσει Ιουδα), and the addition of the former element is an approximation to proto-MT (Ulrich 1978, 198-199; Himbaza 2016, 449). However, the supposed reading of OG ἐν ἀναβάσει (Ιουδα) seems clumsy, which may again indicate that it is a result of an effort to avoid the toponym linked to Baal (similarly Pisano 1984, 103-104; Hutzli 2010, 231-232; Himbaza 2016, 450).

Similar procedures were also largely used by Mesopotamian scribes of Akkadian who took advantage of complex possibilities of combining logographic and syllabic writing. P. Michalowski (1990) observed that this kind of pun was frequent in *Enūma Eliš* and concluded on a scriptural character for this text. Occasionally, polyvalent readings of cuneiform signs may appear in omens (Noegel 2010, 150-151). Consider, e.g., the following simple example in a dream omen, which seems to be based on polysemy of the sumerogram Ā that may be read as either *id* or *á* in Akkadian (adopted from Noegel with slight modifications):

If a man dreams that he is travelling to Idran<sup>46</sup> (*id-ra-an*); he will free himself from a crime (*á-ra-an-šū*).  
K. 2582 rev. ii, x + 21

“Etymographic” explanations frequently appear in Babylonian and Assyrian text commentaries composed and transmitted from the early first millennium until the second century BCE. In these texts, the commentators sometimes “explain” the lemmata by breaking them into individual signs and giving other meanings of these signs (Frahm 2010, 95-98).

Obviously, Hebrew script is not as suitable for this kind of graphic pun as is cuneiform, yet the procedure of accretion of meaning through graphic encoding may be observed in 1 Kgs 11:29-39. In this text, the prophet Ahijah of Shiloh meets Jeroboam and proclaims to him an oracle, according to which Yhwh will divest Solomon of the larger part of the kingdom and give it to Jeroboam. These future events are prefigured by a symbolic act in which the prophet tears his garment into twelve pieces and invites Jeroboam to take ten of them. As noted by H. Weippert (1983, 349-350), this symbolic act makes use of a pun concerning the “garment” (*שִׁלְמָה*) and Solomon’s name (*שִׁלְמָה*). This is particularly clear in vv. 30f., where Ahijah’s *tearing* (*יִקְרַעַת*) of the garment (*שִׁלְמָה*) into twelve pieces and Jeroboam’s taking of the ten pieces is explained as *Yhwh’s tearing* (*עֲרֵך*) of the kingdom from Solomon’s (*שִׁלְמָה*) hand. The pun is no doubt intended – note that in the whole of Sam-Kgs, this is the only passage in which a prophet’s garment is designated by the word *שִׁלְמָה*. In 1 Sam 2:19; 15:27; 28:14, Samuel always wears a *מִצְלָה*, while Elijah and Elisha after him wear an *אֶדְרָת* in 1 Kgs 19:13, 19; 2 Kgs 2:8, 13f. (see also Zech 13:4). Before inheriting Elijah’s *אֶדְרָת*, Elisha wears unmarked *בְּגָדִים* in 2 Kgs 2:12.

Now, most importantly for our discussion, the pun described above is mainly graphic, since it functions perfectly only when perceived visually;

<sup>46</sup> In the parallel text Babylon 36383, the name of the town is *Id-da-an* (for both texts, see Oppenheim 1956, 268-269, 313). The variant “Iddan” may be correct, and the city is thus identifiable with Hiddan / Iddan / Hindanu, for which see Hiddan in Ziegler & Langlois 2017, *ad loc.*). This would confirm that the pun was originally more graphic than phonetic.

when pronounced, the two words differ not only in vowels, but also in the first consonant, as one word has *šin*, and the other, *šin* (and it should be kept in mind that the pronunciation distinction between *šin* and *šin* is ancient, perhaps even proto-Semitic [Moscati, Spitaler, Ullendorf & von Soden 1980, 33-36; Blau 2010, 73-75]). In other words, the pun in Ahijah's oracle fully functions only in the written text, while it wanes when the text is read aloud and heard without visual perception. The pun is thus of scribal origin, and it may indicate that this narrative in 1 Kgs 11 was written from the outset with an eye to its visual perception. As I have argued elsewhere, this text was part of the first composition of Samuel-Kings in the exilic or early Persian period (Rückl 2016, esp. 279-290, 319-326, with further references).

### 3. Conclusions

Scholars emphasizing the role of orality and memory in the composition and transmission of Hebrew Bible texts have frequently spoken out in rejection of the idea of a “great divide” separating oral and written cultures, showing that elements typical of oral cultures may remain present in a society long after the introduction of writing. In a recent article, P. S. Evans (2017) has argued that this current in research posits another new “great divide” that exoticizes ancient Hebrew literates (authors, tradents, and readers) by exaggerating the differences between ancient and modern functions of texts as well as “mindsets” of ancient and modern literates. This critique seems to me quite pertinent. As a matter of fact, it may sometimes seem that the divide has simply been shifted to separate print culture from anything that preceded it (see, e.g., Rhoads’ assertion [2017, 281]: “biblical performance criticism seeks to change the paradigm for biblical studies from a print mentality to that of a predominantly oral culture”). However, specific features of manuscript transmission are not necessarily best explained by assimilating these texts into a paradigm of oral composition and transmission, although studies of orality may (and have proven to) be methodologically enlightening for the study of manuscript texts. Most importantly, many aspects of manuscript transmission may vary significantly according to cultures, genres, functions of the specific texts, etc., including in regard to the interface of the writing with orality and memory.

My study of the agreements among the textual witnesses of 2 Sam 7 // 1 Chr 17 casts doubt upon some assertions about the transmission of Samuel-Kings and Chronicles inspired by orality studies. The synonymous differences are not distributed in an even manner across the range of witnesses, which indicates that even in synoptic passages, the scribes participating in the transmission of these books perceived a difference between a text’s copy and its adaptation for inclusion in a new literary work. The study of differences between

MT and LXX of 2 Sam 7 confirms Carr's conclusion that in the witnesses of the Hebrew Bible, synonymous differences outnumber the other kinds of variants (2015, 169). However, it is a question whether these differences here may simply be considered "memory variants." The relatively high number of variants due to the text's graphic form makes problematic the assumption that scribes active in copying this text largely worked from memory.

We have also seen that the reality of textual multiformity is not necessarily in tension with scribal perception of a specific value of the written text. Indeed, in relatively ancient times, certain scribes may have been attentive to the faithful transmission of the written consonantal text even when they decided to change its meaning in their copy. This is not surprising, since – as suggested by the portrayal of Ahijah's oracle – already the authors of writings now collected in the Hebrew Bible could have created texts that fully functioned only when perceived in their graphic form.

## Bibliography

- Abadie P. 2009. 1-2 Chroniques, in T. Römer, J.-D. Macchi & C. Nihan (eds), *Introduction à l'Ancien Testament*, MdB 49, Genève, 714-723.
- Allen L. C. 1974. *The Greek Chronicles: The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text: Part I: The Translator's Craft*, SVT 25, Leiden.
- Blau J. 2010. *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction*, Winona Lake.
- Budde K. 1902. *Die Bücher Samuel*, KHAT 8, Tübingen – Leipzig.
- Caquot A. & de Robert P. 1994. *Les Livres de Samuel*, CAT 6, Genève.
- Carr D. M. 2005. *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford.
- 2011. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford.
- 2015. Orality, Textuality, and Memory: The State of Biblical Studies, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, 161-173.
- Cross F. M. 2003. The Development of the Jewish Scripts, in F. M. Cross, *Leaves from an Epigrapher's Notebook: Collected Papers in Hebrew and West Semitic Palaeography and Epigraphy*, HSS 51, Winona Lake, 1-43.
- Cross, F. M., Parry, D. W., Saley, R. J. & Ulrich E. 2005. *Qumran Cave 4: XII: 1-2 Samuel*, DJD 17, Oxford.
- Dhorme E. 1910. *Les livres de Samuel*, Études bibliques, Paris.
- Doane A. N. 1994. The Ethnography of Scribal Writing and Anglo-Saxon Poetry: Scribe as Performer, *Oral Tradition* 9, 420-439.
- Dohmen C. & Stemberger G. 1996. *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Studienbücher Theologie, Stuttgart.
- Driver S. R. 1913<sup>2</sup>. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford.
- Evans P. S. 2017. Creating a New "Great Divide:" The Exoticization of Ancient Culture in Some Recent Applications of Orality Studies to the Bible, *Journal of Biblical Literature* 136, 749-764.

- Finkelstein I. 2011. Rehoboam's Fortified Cities (II Chr 11,5-12). A Hasmonean Reality?, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123, 92-107.
- 2012. The Historical Reality behind the Genealogical Lists in 1 Chronicles, *Journal of Biblical Literature* 131, 65-83.
- Frahm E. 2010. Reading the Tablet, the Exta, and the Body: The Hermeneutics of Cuneiform Signs in Babylonian and Assyrian Text Commentaries and Divinatory Texts, in A. Annus (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, OIS 6, Chicago, 93-41.
- Gogel S. L. 1998. *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, RBS 32, Atlanta.
- Gonzalez H. & Rückl J. 2014. *Lectio difficilior potior ? Zacharie 11,7a.11b dans le texte massorétique et la Septante*, in T. Römer & M. Langlois (eds), *Épigraphie, archéologie et histoire textuelle de la Bible hébraïque*, Semitica 56, Paris, 333-357.
- Hadravová A. & Hadrava P. 2001-2002. Matematické metody v ediční praxi, in I. Radová, K. Václavková-Petrovičová & J. Bednáříková (eds), *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, N, Řada klasická = Graeco-Latina Brunensia, vol. 50-51/N6-7, 105-114.
- Himbaia I. 2016. Critique textuelle et critique littéraire en 2 Samuel 6,2: une généalogie des témoins textuels, *Biblica* 97, 440-453.
- Hutzli J. 2007. *Die Erzählung von Hanna und Samuel: Textkritische- und literarische Analyse von 1. Samuel 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes*, ATANT 89, Zürich.
- 2010. Theologische Textänderungen im Massoretischen Text und in der Septuaginta von 1-2 Sam, in P. Hugo & A. Schenker (eds), *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History*, VTSup 132, Leiden – Boston, 213-236.
- Kasari P. 2009. *Nathan's Promise in 2 Samuel 7 and Related Texts*, SESJ 97, Helsinki.
- Lord A. B. 2000<sup>2</sup>. *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature 24, Cambridge – London.
- McCarter P. K. jr. 1984. *II Samuel*, AB 9, New York.
- Michałowski, P. 1990. Presence at the Creation, in I. Tzvi Abusch, J. Huehnergard, W. L. Moran & P. Steinkeller, *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, HSS 37, Atlanta, 381-396.
- Miller R. D. II 2015. The Performance of Oral Tradition in Ancient Israel, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, 175-196.
- Miller S. 2019. *Dead Sea Media: Orality, Textuality, and Memory in the Scrolls from the Judean Desert*, STDJ 129, Leiden – Boston.
- Moscati S., Spitaler A., Ullendorf E. & von Soden W. 1980. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, PLO, Wiesbaden.
- Murray, D. F. 1998. *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5,17-7,29)*, JSOTS 264, Sheffield.
- Noegel S. B. 2010. Sign, Sign, Everywhere a Sign: Script, Power, and Interpretation in the Ancient Near East, in A. Annus (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, OIS 6, Chicago, 143-162.
- Niditch S. 1997. *Oral World and Written World: Ancient Israelite Literature*, LAI, London.
- 2010. Hebrew Bible and Oral Literature: Misconceptions and New Directions, in A. Weissenrieder & R. B. Coote (eds), *The Interface of Orality and Writing*:

- Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres*, WUNT 260, Tübingen, 3-18.
- Oppenheim A. L. 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book*, TAPS 46, Philadelphia.
- Parry M. 1930. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style, *Harvard Studies in Classical Philology* 41, 73-147.
- 1971. *The Making of Homeric Verse*, Oxford.
- Person R. F. 1997. *The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions*, BZAW 252, Berlin.
- 1998. The Ancient Israelite Scribe as Performer, *Journal of Biblical Literature* 117, 601-609.
- 2002. *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature*, StBL 2, Atlanta.
- 2010. *The Deuteronomic History and the Book of Chronicles: Scribal Works in an Oral World*, AIL 6, Atlanta.
- 2015. Text Criticism as a Lens for Understanding the Transmission of Ancient Texts in Their Oral Environments, in B. B. Schmidt (ed.), *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, AIL 22, Atlanta, 197-215.
- Texts Performed—not Read—by Illiterate Scribes? A Response to Evans, accessed 2.8.2021 from [https://www.academia.edu/37570643/TEXTS\\_PERFORMED\\_NOT\\_READ\\_BY\\_ILLITERATE\\_SCRIBES\\_A\\_RESPONSE\\_TO\\_EVANS](https://www.academia.edu/37570643/TEXTS_PERFORMED_NOT_READ_BY_ILLITERATE_SCRIBES_A_RESPONSE_TO_EVANS)
- Pisano S. 1984. *Additions or Omissions in the Books of Samuel: The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts*, OBO 57, Freiburg – Göttingen.
- Porzig P. 2009. *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397, Berlin – New York.
- Rezetko R. 2007. *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark: Text, Language and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15-16*, LHBOTS 470, New York – London.
- Rhoads D. 2017. Performance Criticism (Biblical), in T. Thatcher, C. Keith, R. F. Person & E. R. Stern (eds), *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*, London, 281-289.
- Rückl J. 2016. *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, OBO 281, Fribourg – Göttingen.
- Schenker A. 2017. Texte massorétique et grec ancien en 2 S 7,11.16; 1 Ch 17,10.14. À propos d'une étude récente de critique textuelle, *Revue biblique* 124, 481-489.
- Schiffman L. H. 2014. Jerusalem Talmud Megillah 1 (71b-72a) – “Of the Making of Books”: Rabbinic Scribal Arts in Light of the Dead Sea Scrolls, in S. Fine & A. Koller (eds), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 73, Boston – Berlin, 97-109.
- Schniedewind W. M. 1994. Textual Criticism and Theological Interpretation: The Pro-Temple Tendenz in the Greek Text of Samuel-Kings, *Harvard Theological Review* 87, 107-116.
- Tov E. 2004. *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, STDJ 54, Leiden.
- 2012<sup>3</sup>. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis.
- Ulrich E. C. 1978. *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, HSM 19, Missoula.

- Vidmanová A. 1979. À propos de la classification des variantes, in J. Irigoin & G. P. Zarri (eds), *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes. Actes du colloque de Paris, 29-31 mars 1978*, Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 579, Paris, 61-70.
- Vroom J. 2016. A Cognitive Approach to Copying Errors: Haplography and Textual Transmission of the Hebrew Bible, *Journal for the Study of the Old Testament* 40, 259-279.
- 2018. The Role of Memory in Vorlage-based Transmission: Evidence from Erasures and Corrections, *Textus* 27, 258-273.
- Yeivin I. 1980. *Introduction to the Tiberian Masorah*, Mass 5, Missoula.
- Wakelin D. 2014. *Scribal Correction and Literary Craft: English Manuscripts 1375-1510*, Cambridge Studies in Medieval Literature, Cambridge.
- Weippert H. 1983. Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshauses (I Reg 11, 29-40), *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95, 344-375.
- Wellhausen J. 1871. *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen.
- Ziegler N. & Langlois A.-I. 2017. *Les Toponymes paléo-babyloniens de la Haute-Mésopotamie*, Institut des civilisations, Paris (accessed from <https://books.openedition.org/cdf/4716>).
- Zwickel W. 1994. Historische Gestalt und idealisiertes Vorbild. Überlegungen zu Entstehung und Theologie von 2 Sam 6, *Journal of Northwest Semitic Languages* 20, 79-123.



## ABSTRACTS

Jean Louis SKA

Theories on Oral Tradition from the End of the 19<sup>th</sup> Century to the Present

Orality and literacy are two well-known sisters in folklore, classical, ancient Near Eastern and biblical studies. Their relationship, however, is sometimes peaceful and sometimes tempestuous. This short article intends to identify some of the turning points in the recent history of research in this field. Already Richard Simon (1638-1712) resorted to orality to explain the transmission of biblical traditions and certain features of biblical literature. The role of oral traditions in the world of biblical narratives, often associated with the name Hermann Gunkel and the Scandinavian school, is equally important in the world of jurisprudence and biblical law (F. C. von Savigny, A. Alt). Dialogue and exchange between biblical scholarship, classical studies on Homer (M. Parry, A. B. Lord) and studies on folklore (R. Finnegan, J. Foley), the comparison of biblical texts with ancient Near Eastern, especially with Mesopotamian and Ugaritic, literature has been quite fruitful. Today, specialists insist more than ever on the interaction between orality and literacy (S. Niditch) but they are also more aware of how problematic it is to reach the lost world of ancient orality.

Paul DELNERO

Texts before Texts: Orality, Writing, and the Transmission of Sumerian Laments

Considerations of the relationship between oral and written textual transmission very frequently assume that there is an unbridgeable divide between the oral and written versions of Mesopotamian texts and that the oral versions of texts that are known only from written copies are essentially unknowable. This study challenges this assumption by providing evidence and examples of how the written sources containing Sumerian cultic laments might not only reflect the oral versions of these compositions, but may have also been compiled for the purpose of aiding in the oral performance of the laments they contain.

Jean KELLENS

Avesta, or When the Written is a Late Mask for the Oral

The Avesta, a collection of ritual texts in use from their remote origins to the present, constitutes a peculiar case of the relationship between oral and written compositions. The writing of the texts, which could not have taken place before the sixth century CE, was a learned and concerted effort to preserve them. However, the long oral tradition that led to the manuscripts had already fixed the texts in a definitive way at a very early date. This article is devoted to describing this paradoxical history.

Dominique CHARPIN

From Legend to History: The Case of the Kings of Akkad

The deeds of the kings of Akkad are known to us mainly through three types of texts: contemporary inscriptions, later copies of lost inscriptions and the so-called “historical-literary” texts. The school copies of Nippur are true facsimiles, while those discovered at Ur are quite different: apprentices had to modernize the text in order to demonstrate their understanding of its content. It is the status of the “historical-literary” texts that poses the most problems. One might assume that the scribes would have elaborated legendary texts that had, over time, less and less to do with the events initially described. If this is not the case, it is because the authors of the “historical-literary” texts had before them some of the originals, of which we only have copies. Thus, each was able to forge their own narrative, without depending on another, and even less on an oral tradition. Reconstructing the environment that gave rise to such narratives is not easy: subject to criticism here is the idea that the *Great Revolt against Naram-Sin* was crafted at the time of Sumu-la-El of Babylon, who would have identified himself with Naram-Sin, projecting onto Sargon the figure of his father Sumu-abum. The case of Mari, on the other hand, makes it possible to reconstruct the circumstances from the time of Samsi-Addu that gave rise to the writing of the local version of the *Great Revolt against Naram-Sin*.

Lionel MARTI

Telling, Writing, Transmitting: The Editing Processes of Assyrian Royal Inscriptions. The Case of Sennacherib’s First Campaign

The present study analyses editorial processes that have led to different versions of the account of the Assyrian king Sennacherib’s first campaign. Since this campaign was the first to be recounted in the sovereign’s inscriptions, its most ancient version was flourishing with details absent from subsequent versions, which were necessarily briefer in order to leave space for the accounts of other campaigns. The present analysis deals with techniques used for reducing the length of the account, the implications that these techniques have for historical analysis of these texts, and the role of orality in this process. Redactional variants of certain episodes are subjected to more in-depth analysis, since their development evinces signs of updating linked to their own historical context, which in turn permits the reassessment of certain episodes of Sennacherib’s reign. Finally, the study also addresses the place that these texts had in local culture.

Herbert NIEHR

Messages from Beyond the Grave in Syria Between Orality and Writing (1<sup>st</sup> Millennium BCE)

Messages from beyond the grave are attested in several Syrian inscriptions from the 1<sup>st</sup> millennium BCE. This phenomenon is known already from the Late

Bronze Age and was brought to the Aramaeans by the Luwians. This article analyzes the Luwian inscription of Queen Kupapiyas from Sheizar, the Katumuwa inscription from Sam'al, and the two tomb inscriptions from Neirab, drawing conclusions for the genre of messages from beyond the grave.

Israel FINKELSTEIN & Benjamin SASS

The Exceptional Concentration of Inscriptions at Iron IIA Gath and Rehob and the Nature of the Alphabet in the Ninth Century BCE

We focus on the remarkable number of stratified alphabetic inscriptions found at Tell es-Şafi (Gath) and Tel Rehov (location of Rehob) in the late Iron IIA/1 (the first two-thirds of the ninth century, until the destruction of the two cities) and on a new proposal for the nature of their alphabets. The ratio of the Gath and Rehob finds – 88% of all the stratified West Semitic inscriptions from that period – is extraordinary; does this reflect the prominence of the two as the largest city-states in the ninth-century southern Levant? Moreover, does such a ratio indicate that Samaria, Damascus, Sidon and Tyre, with no contemporary inscriptions at all, used the alphabet significantly less, or does this archaeological void have another explanation? And how are we to understand the apparent mix at Gath and Rehob of Hebrew-like letterforms on the one hand and Aramaic- or Phoenician-like forms on the other? The paper addresses these outstanding phenomena and, further, attempts to trace the route of the hieratic signs for numerals and measures from the alphabet in the Late Bronze Age to the Hebrew alphabet-variant in the eighth century.

André LEMAIRE

Royal Scribe and the Transition from the Oral to the Written Word: Ugarit, Deir ‘Alla and the Elisha Cycle

Ugaritic alphabetic literature has rightly been described as “oral literature” and our knowledge of the Ugaritic royal scribe Ilmilku shows how and why an oral tradition could be set down to writing in the Levant during the second part of the 13<sup>th</sup> century BCE. It also helps to understand the birth of the Hebrew Elisha cycle some four hundred years later, transmitted in 1 Kgs 19:19–2 Kgs 13:21. In particular, 2 Kgs 8:1-6 probably indicates that the early Elisha cycle was set down to writing in Samaria at the court of king J(eh)oash in ca. 800 BCE, in connection with the political and cultural revival of Israel. Furthermore, the Aramaic Deir ‘Alla group I (“Text/Book of Balaam son of Beor, the Man Seeing God(s)”) may have indirectly influenced the writing down of the early Elisha cycle and suggests that it might have been entitled: “Text/Book of Elisha son of Shaphat, the Man of God(s)”.

David M. CARR

Scribal Dynamics at the Beginning of the Bible: The Case of Genesis 1–4

This essay uses three case studies from Genesis 1–4 to examine how Israelite writings were developed in interaction with both Israelite (oral) and non-Israelite

(written) traditions. The treatment of Cain, Abel and Cain's descendants in Gen 4:1-24 elaborates an earlier, likely oral, Judean tradition about the origins of Kenites. The Garden of Eden story in Gen 2:4b–3:24 seems partially modelled on elements of that oral tradition, but it also shows a fluid engagement with themes of human maturation and mortality found across a range of non-biblical, Mesopotamian written traditions. The account of God's creation of the cosmos in Gen 1:1–2:3 more specifically engages a particular Mesopotamian writing, the Enuma Elish epic, polemically countering the claims of that epic for Marduk's ultimate supremacy. These examples show Israelite scribes claiming and sometimes countering the cultural prestige of surrounding cultures through mimicking the use of writing in those cultures and engaging elements of their written literature in diverse ways.

Jaeyoung JEON

Orality in Late Pentateuchal Texts: Cases of “Performance Redaction”

Redactions of biblical texts, especially in late stages of their formation, have typically been regarded as purely “literary” works. The Mosaic Torah, however, was likely to have been read publicly even before its present form was completed, meaning that its latest redactors were possibly the scribes who recited it. These scribe-performers thus stood at the intersection of the oral and written spheres. This essay takes two biblical texts, Gen 7 and Num 16–17, as test cases to examine whether the scribes' performance, or their performative mindset, influenced their literary activity and whether these influences are visible in the present forms of the texts.

Thomas RÖMER

The Origins of the Oral Torah in the Pentateuch

This contribution addresses the origins of the “Oral Torah,” which plays a major role in Rabbinic Judaism, and the possibility that a nascent conception of Oral Torah can already be found in the Pentateuch. Several texts are directed towards questions of actualizing or completing the Law revealed at Mount Sinai. The first section of this chapter analyzes the emergence of the “book” in Gen 5:1; Exod 17:8-16 and 24:3-7. The second section focuses on the composition of Numbers, which reflects the necessity of an ongoing interpretation of the (written) Law. This phenomenon can be found in Num 27 and 36, which address the daughters of Zelophehad as well as questions of whether women could inherit land and the conditions under which this was possible.

David HAMIDOVIC

The Social Process of Oralization in the Editing and Re-Editing of the Community Rule at Qumran

A process of oralization and writing would explain the simultaneous copying and conservation of multiple manuscripts related to the “Community Rule” in

a single community. Such a process seems to be social in nature, revealing the conception of authority at a specific moment in the life of the Essene community and the group or groups that transmitted it.

Diana EDELMAN

How Starting Assumptions Affect Results: The Story of David's Slaying of Goliath (1 Sam 17:1–18:5; 2 Sam 21:19) Interpreted in Terms of Orality, Scribalism, and Cultural Memory

Three theoretical lenses are used to view the longer MT version and the shorter LXX<sup>B</sup> version of the story of David's one-to-one combat with Goliath. First is folklore studies, using the genres of heroic fairy tale and romantic epic, on the assumption that oral tradition underlies both versions. The LXX<sup>B</sup> is seen to be a written abridgement of a longer oral tradition but not of the MT version. The second is scribalism, where the two versions tend to be seen as linearly related, with one older than the other and the later a derivative of the earlier or with both deriving from an older 'original.' Here, arguments can be made for the priority of either as earlier, invoking different criteria and assumptions. The third is social memory, where the two represent different received versions of a memory used to shape sub-group identity; the LXX<sup>B</sup> in the Hellenized Judean community in Alexandria and the MT in the Judean community in Yehud. No linear relationship need be presumed.

Jan RÜCKL

Oral and Written Aspects in the Transmission of the Books of Samuel and Kings

Recent research on the Hebrew Bible and oral tradition has emphasized the role of orality, memory, and performance in the transmission of biblical texts that had already been committed to a written format and handed down by scribes. Scholars have surmised that ancient Hebrew scribes transmitted the texts now collected in the Hebrew Bible, at least in part, from memory, and/or that scribes approached the copying with an "oral mindset" similar to that of performers of oral traditions. The synoptic passages of Samuel-Kings and Chronicles represent an important object of these studies. However, a statistical study of agreements and disagreements of the main textual witnesses of 2 Sam 7 // 1 Chr 17 indicates that the variance in the written tradition of these texts may generally be explained by the psycho-physical processes of scribal copying. Moreover, the distribution of the agreements and disagreements suggests that scribes distinguished between accurate copying and the rewriting of a text in the frame of a new composition. To conclude, the study describes a few examples of phenomena in the transmission process of Samuel and Kings attesting to at least some scribes' consciousness of the visual, written aspect of the transmitted text.



## INDEX DES SOURCES ANTIQUES

### **Mésopotamie**

AO 4346 : 1'-2'	40
<i>Atrahasis</i>	196, 202
Babylone 36383	324
BE 30/l 1+ : ii 3'-19'	48
BE 31/l 15 : r. v 6	40
BIN 2 26 : 1-11	48
BM 29616 : 2-4	46
BM 96680 : i 39-41	46
BM 117103	278
BT 1	66
CBS 11393+ : ii 3'-19'	48
CT 15 26-27 : 1-13	48s
CT 42 16	40
CT 42 38 : 1	40
CT 44 13 : r. 12	40
CT 58 8 : r. 10'	40
Cylindre de Gudea A	
vi 24	35
vii 24	35
xviii 18	35
xxviii 18	35
Cylindre de Gudea B	
x 16-18	35
xi 1-2	35
xv 20	35
xx 21	35
Débat entre moutons et céréales	197
<i>Enki et Nimnah</i>	196
<i>Enuma Elish</i>	196, 199-203
I 73-75	201
I 76	199
IV 14	199, 202
IV 19-26	199, 201
IV 28	199, 202
IV 137-138	199, 200
V 1-41	200
V 2-34	200
V 23-24	199
V 48-62	199, 200
V 109-110	202
V 131-136	202
V 151-152	202

VI	200
VI 2-34	201
VI 50-54	200, 201
VI 57-66	200, 202
VI 95-120	202
VI 142	193, 196-198, 209
<i>Épopée de Gilgamesh</i>	197
FM 3 1 : 3''-4''	63
<i>Grande rébellion</i>	62
<i>Grande rébellion G</i>	66, 67, 68
<i>Grande rébellion M</i>	66, 68
<i>Genèse d'Eridu</i>	196
HS 1954+	66
K. 2582 rev. ii x + 21	324
<i>Légende de Kuta</i>	67
<i>Légende de Sargon</i>	62
<i>Liste royale de Lagash</i>	197
<i>Malédiction d'Agadé</i>	62
MM 48 25+ : i 14, i 16, iii 19'	40
<i>Mythe d'Adapa</i>	196
<i>Mythe de la création</i>	
<i>du roi</i>	196
<i>Mythe d'Etana</i>	196
N 3539	67
NCBT 688	42, 43, 45
688 : 4-7	46
OECT 5 40 : r. 4	40
PBS 5	
34+	64
36+	66, 67
PRAK B 396+444	42, 43
PRAK C 52+ i 13	40
PRAK C 52+121	42, 43
RA 8 161-169	46
<i>Récit bilingue de la création</i>	196
RIME 2	
E2.1.4.10	64
RINAP 3/1	
1 : 16-19	80
1 : 54	95
1 : 60	84

1 : 26, 34	97	31 : ii 27'	40
2 : 13	95	31 : ii 29'	40
2 : 59	84	31 : ii 32'	40
3 : 6, 10	97	32 : r. viii 15'	40
3 : 12	88	38 : r. 6	40
3 : 13	95	54 : i 5'	40
3 : 18	89	74 : r. 5	40
4 : 6	97	94	40, 41, 42
4 : 7-8	91	95	40, 41, 42
4 : 10, 16	89	VS 10	
4 : 11	95	144 : 2'	40
4 : 13, 16	87	183 : trh 1	40
15 : I 1'-11'	92	YBC 4659 : 67-68	36
22 : I 23-24	98		
34 : 10-11	98		
RINAP 3/2		<b>Levant</b>	
46 : 4	98	Arad 40.9	307
149	103	CTA	
213 : 53	95	7	177
138	92s	9	177
SAA 10		KAI	
103 : r. 1'-7'	79	24	177
358 : r. 2'-4'	79	25	177
373 : r. 4-10	80	Cycle de Ba'al	176, 178
SAA 16		Deir 'Alla	185
143 : 6-11	79	KAI	
TCL 15		14	124
5 : 2'	40	214	114
5 : r. 8'	40	225	119, 121-123
8 : ii 20-31	48s	226	114, 119-121, 123
TCL 16		KTU/CAT	
75 : r. 2'	40	1.6 V 53-57	177
78	46	1.7	177
UET 1		1.9	177
77	65	1.17 VI 26-38	196
83	66	1.24	177
275	65	1.25	177
276	65	1.92	177
UET 8 13	65	Kuntillet Ajrud	183, 184s
VS 2		3.9 2-3	183
1 : r. iii 18'	40	4.1.1	183
1 : i 3	40	Lakish	
1 : i 6	40	2.6	307
2	46	3.8	307
3 : i 23'	40	Légende d'Aqhat	176, 178
3 : r. iii 5	40	VI 26-38	196
3 : r. iii 8	40	Légende de Keret/Kirta	176, 178
3 : r. iv 14'	40	PRU 5:1	177
31 : i 17'	40	RIH 98/2	177
31 : ii 24'	40	RS	
		2.(009)+5.155	177

5.180	177	3,21	208
5.194	177	3,22-24	196
5.229	177	4,1-24	203-207, 208
19.039	177	4,1-2	204
92.2016	177	4,1-8	206
94.2406	176	4,1-17	207
Stèle de Bar-Rakib	184	4,1	209
Statue d'Idrimi 102-104	113s	4,1a	204
Stèle de Katumuwa	116-119	4,1b	204
Stèle de Mésha 5-7	183s	4,1-5	207
Stèle de Sheizar	115, 116	4,2-16	298
Stèle de Tel Dan	184	4,3-5	207
Stèle de Zakkur	184	4,6-7	204
WSS 754 (Avigad & Sass 1997)	184	4,6-16	207s
		4,7a	204
		4,7b	204
		4,8	203
		4,12	205
		4,13-15	206, 208
		4,13-14	208
<b>Genèse</b>		4,14	203, 205
1-26	206	4,15	203, 204, 208
1-4	193-211	4,17a	204, 206
1,1-2,3	198-203, 209, 237	4,17b	207
1,2	201s	4,17-18	209
1,6-8	200	4,17-25	206
1,9-10	200, 201s	4,2	206
1,14	200	4,20-22	235
1,16-18	200	4,21-22	204
1,20-21	200s	4,22	206, 207
1,26	201	4,23-24	206
1,28	201, 202	4,25aa	204
1,31	202	4,25-26	209
2-3	195-198, 203-205, 207-209	5	206
2,1-3	202	5,1	232s
2,2-3	199, 201	6,5-7,24	204
2,4a	209	6-9	222-225, 227s
2,4b-4,24	209	6,19	224
2,4b-3,24	207-209	7,2	224
2,5	196	7,6-9	223-225
2,7	196	7,11	224
2,8-3,24	196	7,13-15	224
2,18-22	197	12-50	206
2,19-20	198	12,10-20	13
2,23	204	16,1-16	206
2,25	197	19,30-38	206
3	208	20,1-18	13
3,6-21	197	21,8-21	206
3,16a	204	21,8-20	13
3,16b	204	25-35	205

25,1-6	206	13,1-45	239
25,21-34	206	14,1	314
26,1-11	13	20,2	264
27	13	20,27	264
27,1-46	206	23	200
28,1	13	23,12	314
29,1-14	13	23,18	314
37-50	205	24,14	264
		24,16	264
<b>Exode</b>		24,23	264
1-15	9s	26,46	231
6,24	218	27,34	239
9,6	13		
9,19-21	13	<b>Nombres</b>	
9,25	13	1-4	238
10,25	13	1-10	236
12	239	5-9	239
12,28	13	5,1-4	239
12,29	13	5,5-10	239
12,39	13	5,11-31	320
14,7-9	13	6,14	314
17,8-16	233-235	7	239
17,14	234	7,11	239
20	237	7,89	239
20,22-23,33	236	8,1-4	239
20,24	238	9,1-14	239
24	235-239	10,35s	321
24,3-4	232, 234	11,1	13
24,3-7	235s	11,33	13
24,12	231, 236	14,1	264
25,9	201	14,45	13
25,31-39	239	15,35s	264
25,4	201	16	216-222, 227s
26,3	201	16,1	218
27,8	201	16,1-2	218
31,18	236, 320	16,4	219
32,16	320	16,5-7a	219
34,1	236	16,6-7a	218, 221
34,28	236	16,7b	219
37,17-24	239	16,8-10	219
40	239	16,8-11	217-219
40,34-35	201	16,12-14	220
		16,12-15	221
<b>Lévitique</b>		16,15	220-222
1-27	236	16,15-17	222
5,14-26	239	16,16a	221, 222
8-9	239	16,16-17	221, 222
9,3	314	16,20-22	220
10,1-7	216	16,25-34	217
11	236	16,32-34	13

16,35	217	30,1	235
17,14	13	31,9	232
21,6	13	31,9-11	215
21,14	269	31,1	8
22-24	186	31,24.26	235
25,9	13		
26	238	<b>Josué</b>	
27	240s	1,8	234
28-29	200	6,19	13
28,3	314	6,24	13
28,9	314	7,25	264
28,11	314	8,34-35	215
28,19	314	10,13	269
29,2	314	15,9	322
29,8-11	313	15,29	322
29,8	314	15,6	322
29,13	314	18,14	322
29,17	314	23,1	313
29,2	314	24	8
29,23	314		
29,26	314	<b>1 Samuel</b>	
29,29	314	2,19	324
29-32	314	2,27	315
29,36	314	7,1s	322
36	240s	9,1-10,16	271s, 283
		14-15	235
<b>Deutéronome</b>		15,27	324
1,1-5	237s	16	262s, 271
2,10s	266	16,21	277
2,20s	266	17,1-18,5	259-287
3,11	266	17,4	266, 279
4,13	236	17,6s	273
5	237	17,8	274
5,22	236	17,9s	273
9,1	236	17,12-31	262, 274
11,6	216	17,19	261
12-26	236	17,25	282
12	236, 239	17,28	282
12,1	313	17,33-41	262
12,13-14	238	17,34s	273
14	236	17,4	265, 278
16	236	17,55-58	262
21,21	264	18,1-5	259, 262, 283
25,17-19	234s	18,7-27	283
25,19	313	18,20-28	262
27	7	18,23	273
27,8	237	21,10-15	283
28,58	235	21,1	266
28,61	235	22,19	266
29,19-20,26	235	27,1	205

28,14	324	21,16-22	265
28,17-18	235	21,19	259, 263-268, 285
30,29	206	21,22	265
		23,24	264
<b>2 Samuel</b>			
1,18	269	<b>1 Rois</b>	
2,14-16	277	7,51	13
2,26	307	11,29-39	324
6	303	11,30s	324
6,2	321-323	12,18	264
7	296-303, 308, 312, 317, 325s	14,26	13
7,1-17	306	15,18	13
7,1	303-305, 313	1 R 17,1-2 R 13,25	179
7,4	297	17,18	182
7,5-7	301	17,24	182
7,5	301, 306, 308	19,13	324
7,6s	301	19,19	315, 324
7,6	304	19,19-21	179, 180
7,7	308	20	179
7,8s	305	20,34	181, 186
7,8	306, 308	<b>2 Rois</b>	
7,1	304, 308	1,9-13	182
7,11	304-307, 311	2	179
7,12	298, 304	2,8	324
7,13	304	2,12	324
7,15	312	2,13s	324
7,16	305	3,4-8,15	179
7,18-29	306, 308	3,10-20	184
7,18s	306	3,11	180
7,18	304s	4,8-37	180
7,19	311	4,38	180
7,20	307s, 311, 313, 315	5,20-25	180
7,21	305	6,15-17	180
7,22	298, 304	8,1-6	179-182
7,23	304, 306, 308, 315	9,1-13	179
7,24	298	9,4	180
7,25-27	306, 308	9,14-28	13
7,25s	309	12,19	184
7,25	308s, 311	13,14-21	179
7,26s	308-311	13,14-19	181
7,26	303s, 308	13,20-21	184
7,27	299, 307	13,25	181
7,28	311	14,14	13
7,29	299, 306	16,8	13
12,26-31	316s	18,14-16	13
21-24	266-268	18,26	185
21,15-22	265-268	20,13	13
21,15s	265s	22,8	215
21,16	206	22,11	219

23,2	215		10,35	2
24,13	13		10,37	2
<b>Ésaïe</b>			<b>1 Chroniques</b>	
10,1-2	1		6,37	218
37,2	315		9,19	218
			9,31	218
<b>Jérémie</b>			13,6	322s
8,8	1		17	296-303, 308, 317,
36,17-18	226			325
36,24	220		17,3	297
			17,4	301
<b>Ézéchiel</b>			17,11	298
6,2	225		17,18	307s, 313
6,11	225		17,2	299
16,4	264		17,23	298, 308
23,47	264		17,24	310
46,13	314		17,25	299, 307
			17,27	299
<b>Habaquq</b>			20,1-3	316s
2,2	237		20,5	259, 263, 285
			20,6	266
<b>Zacharie</b>			20,8	266
13,4	324			
<b>Psaumes</b>			<b>2 Chroniques</b>	
7	283		10,18	264
42-49	218		20,19	218
56	283		24,21	264
84	218		34,18-19	220
85	218			
87	218		<b>Siracide</b>	
88	218		50,27	15
106,6	254			
<b>Ruth</b>			<b>Judaïsme ancien</b>	
4,7	2		<b>Flavius Josèphe</b>	
			<i>Antiquités juives</i>	
			I 61	252
<b>Daniel</b>			<i>Guerre des Juifs</i>	
9,5	254		II 125	252
			II 140	248
<b>Esdras</b>			II 142	252
3,2,4	2		II 150	251
10,1	220			
<b>Néhémie</b>			<b>Philon d'Alexandrie</b>	
8	215, 218, 227, 235		<i>Quod omnis probus</i>	
8,1-9	220		liber sit 81	251
8,4-15	227			
8,15	2		<b>Document de Damas (CD)</b>	
			I	254

IX 4	251	4Q257 3a i+3b+3a ii	246
X 3	248, 249	4Q258	246, 249
XII 19.22	251	1,1	246
A XIV 3-6	249, 253	1a ii 10	250
XIV 3	251	1a iii 1	249
XX 8-9	254	1,2	246
B XX 27-33	253s	3a-d,8	248
		4a i+4b,7	253
<b>Règle de la communauté (1QS)</b>			
I-IV	246	4Q259	246
I 16-III 12	245	4Q262	247
I 25-26	254	4Q267 3,4-5	254
II 19-23	251	4Q319	246s
III 13-IV 26	246	4Q502	246
IV 11	246	fr. 16	246
V-XI	246		
V 1	246	<b>Mishna et Talmud</b>	
V 2-3	246	b. Erouvin 13a	321
V 3	253	b. Shabbat 103b	316
V 20b-24	248	b. Sota 20a	321
VI	251	j. Meguilla 1,71b-72a	321
VI 6-8a	250	m. Yadayim 3,5	321
VI 6-7	249	m. Yoma 3,8	254
VI 8a	251		
VI 8b-9a	250s	<b>Midrash</b>	
VI 9-10	249, 250, 251	Sifre Dt	253
VI 13b-23	248	Sifre Dt 36	316
VI 16	253		
VII-IX	246	<b>Nouveau Testament</b>	
VIII	252	<b>Matthieu</b>	
VIII 5	248	15,1-7	2
VIII 16b-19	248		
VIII 21b-23a	248s	<b>Marc</b>	
IX 7	253	7,1-13	2
X 5-XI 22	246		
<b>Rouleau de la guerre (1QM)</b>			
II 1.3.7	251	<b>Sources grecques et latines</b>	
III 4	251	<b>Hérodote, Histoires</b>	
		7.158	279
<b>Rouleau du Temple (11QT)</b>			
11QT <sup>a</sup> 17,14	314	<b>Homère, Iliade</b>	
11QT <sup>a</sup> 25,12-15	313s	3	280
11QT <sup>a</sup> 25,13	313s	3.38-57	280
		4.319	280
<b>Autres manuscrits de Qumrân</b>			
4Q255	246, 247	7.85-95	277
2-3	246	7.120-158	280
4Q256	246	9.145-186	282
4,1	246	11.394	277
		13.599-600	278
		16.731-854	279
		16.745	277

22.1-466	279		
Quintilien, <i>Institutio Oratoria</i>			
6.2-4-7	219		
Xénophon, <i>Anabasis</i>			
3.4.1-6	279		
3.4.14-18	279		
		<i>Avesta</i>	
		Yasht 19	56
		Yasna 1.14	57
		Yasna 1.22	58
		Yasna 19.5	57



## ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsalbung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabs Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélémy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royaume au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yechezkel Kaufmanns vernachlässiger Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Sass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stoltz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adê» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharaos als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen* 5, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Eggler J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebieterin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbigny und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgegeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altiägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyrs on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «*Kultprostitution*» im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittelmayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Œdipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros : Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Bérat P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85\* p.
- 256 Mittelmayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anbropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les digir-šà-dab<sub>(5)</sub>-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014*, 2017, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale : les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélémy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briand J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briand J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ah. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoī circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidya 3: Zur historischen Geographie von Idamarāṣ zur Zeit der Archive von Mari<sub>(2)</sub> und Šubat-enlilŠechnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidya 4: Vorbereicht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Eggler J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr., 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq'-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band V: Von Tel el-'Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.



