

Étymologie des noms des divinités : Allāh et Allāt (1)

Michel NICOLAS

Mis en ligne de 31 octobre 2019

Cet article reprend en la développant la communication faite par Michel Nicolas « Sur l'étymologie de *Allāh* » lors de la séance de la SELEFA du jeudi 17 décembre 2018. Il revient notamment sur la signification et l'origine d'*al-Raḥmān*, abordée dans la communication de Sakhr Belhassine intitulée « *Al-Raḥmān*, adjectif ou nom propre ? » sur laquelle il apporte ses propres commentaires et précisions. Il insère d'autre part cet article dans un texte plus complet consacré aux noms des divinités arabes dont ce texte est la 1^{ère} partie, la seconde, dédiée à *al-ʿUzzā* et *Manāt* étant prévue pour le numéro 9 de notre *LETTRE*.

Du mot <'l> à <'lh>

Que ce soit en hébreu, araméen, arabe ou sud-arabique ou encore antérieurement, le terme <'lh> serait une forme tardive de $\bar{i}l$ ou $\bar{e}l$. L'apparition du son [h] à la fin peut être due à la chute de la voyelle longue au début ou favorisée par cette chute, transformant la syllabe $\bar{i}/\bar{e}l$ en simple attaque vocalique et, par conséquent, transformant $\bar{i}/\bar{e}l$ en <'l>. Le cas peut être inversé : l'apparition du son [h] à la fin aurait rendu courte la voyelle longue au début : un ton-voyelle raccourci au début, entraîne un rallongement de ton-voyelle à la fin, dans un bilitère devenant trilitère. Dans les deux cas qui sont en fait un, nous retraçons le parcours de la sorte : $\bar{i}/\bar{e}l \rightarrow <'l> \rightarrow <'lh>$. Autrement dit, il y a, certes, un lien direct entre l'ajout du son [h] à la fin, et la voyelle rendue courte au début. Preuves :

1. le /h/ n'apparaissant pas avant la disparition de la voyelle $\bar{i}/\bar{e}l$ au début (il n'y a nulle part une forme < $\bar{i}lh$ > / < $\bar{e}lh$ >, elle est la conséquence de cette disparition.
2. en hébreu, l'attaque vocalique dans le nom de la divinité, qui est prononcée longue c'est-à-dire comme si elle est suivie d'une voyelle de la sorte : $\bar{e}l$ même si la voyelle n'est pas écrite : /' + voyelle + //, devient courte, le $\bar{e}l$ devient el en raison de l'ajout du son [h] à la fin, que ce soit sous forme de *eloah* (sing.) ou de *elohīm* (plur.).

On peut en déduire que c'est le plur. *elohīm* et non le sing., qui a ajouté le /h/ afin que le suffixe du plur. $-\bar{i}m$ ait un support sur un « 3^e radical » dans la tendance fréquente à transformer le bilitère en trilitère des noms divins (voir plus loin), plutôt que sur un bilitère, et que de *elohīm* on a tiré le sing. **eloh* devenu par la suite *eloah*. Car, en ougaritique, le /h/ fait son apparition dans seuls le pluriel *'lhm* (à côté du pluriel ancien *'lm*) et le féminin *'lht* (à côté du pluriel ancien *'lt*)¹. Le singulier ne l'avait pas encore reçu. C'est du fait que dans le pluriel et le féminin, il y a l'ajout de suffixes, et que ces suffixes, une fois ajoutés, ont entraîné le raccourcissement de la voyelle du début : $\bar{i}- / \bar{e}-$ devient $i- / e-$. Cette voyelle, une fois raccourcie, entraîne l'ajout du /h/ plus loin. Que le /h/ apparaisse en premier dans le plur. ou dans le sing., sa présence est due au rallongement de l'accent final provoqué comme nous l'avons dit, par le raccourcissement de l'accent du début (chute du \bar{i}/\bar{e}). Toutes ces modifications sont phonétiques sans lien

¹ BRON, François, *Dictionnaire ougaritique*, non édité, voir Bibliothèque d'assyriologie et d'études ouest-sémitiques, Paris : 1999, 13.

avec genre ou nombre : **ēlīm* > **elīm* > **elhīm* > *elohīm*. Cf. le syriaque *šma*, « nom, personne », plur. *šmāhē* et *šmāhāta* ; *āba*, « père », plur. *abāhē* et *abahāta* ; *emma*, « mère » plur. *emmāhē*, *emhē* et *emhāta* ; l'arabe *umm*, « mère » plur. *ummahāt*. Nous voyons dans ces exemples que le /h/ a servi à un rallongement d'un sing. court « exigé » et « nécessité » par un plur. et un fém.

Postérieurement à l'ougaritique, en hébreu, dans aussi bien le sing. *eloah* que le plur. *elohīm*, il y a un raccourcissement de l'accent du début *e-* au lieu de *ē-* et rallongement de l'accent final en conséquence, et il est plus long dans le plur. en raison du suffixe *-īm*. C'est pour cela que le dissimilant entre // et /h/, deux consonnes, est plus court dans le plur. /o/ que dans le sing. /oa/² la «nécessité» de voyelle entre deux consonnes étant plus importante dans le sing. en raison de l'absence de suffixe, voire absence d'un rallongement qui suit, que dans le plur. Un dissimilant, qu'il soit écrit ou non, est prononcé au même endroit entre [l] et [h] dans l'arabe et l'araméen : il s'agit d'un /a/ long : arabe *ilāh*, *allāh* ; araméen *e/alāha*, dissimilant long dû au raccourcissement de la voyelle «a» du début.

L'existence en cananéen et ougaritique du terme au masc., fém., sing. et plur. sans /h/ ajouté montre que celui-ci a vu le jour tardivement, que l'attaque vocalique était munie ou suivie d'une voyelle longue *īl* / *ēl* (plur. *īlīm* / *ēlīm*) et que l'ajout du /h/ final allait de pair avec la chute de la voyelle longue du début. Les trois «faits» phonétiques s'effectuent «ensemble». Mais le plur. masc. sans «h» n'a pas totalement disparu dans des textes tardifs, car nous le retrouvons dans la *Bible*, « Psaume » XXIX, 1. Dans un arabe parlé d'Orient, le même processus se produit pour le verbe arabe classique au sens d'« appeler » à la 3^{ème} forme : *nādā*, inacc. *yunādī* ; il y est prononcé [nadaḥ], inacc. [yindah], où le /h/ final est provoqué par la disparition de la voyelle longue /ā/ qui précède, et favorisé par la voyelle finale à laquelle il se substitue (voir plus loin). Si l'arabe parlé [nadaḥ] et [yindah], viennent de la 1^{ère} forme *nadā* et *yandū* rarement employée en arabe classique, le /h/ serait le substitut des voyelles /ā/ dans l'acc. et /ū/ dans l'inacc. (voir plus loin sur l'interférence entre voyelle et /h/). Mais il est plus probable que ce soit la 3^{ème} forme, usuelle, qui a donné ce parler. En akkadien, l'absence d'un /h/ final traduit donc une prononciation munie d'une longue voyelle après l'attaque vocalique. Même écrit avec un seul signe cunéiforme, il est certain qu'une transcription fidèle à la prononciation quelle qu'en soit l'écriture, n'est pas *i/el-lu*, mais *ī/ē-lu* où le /ī/ ou /ē/ est syllabe à part entière. Ceci dit, quoique le dictionnaire transcrive *ilu* et *elu*, la prononciation en était *īlu* et *ēlu* ; une attaque vocalique suivie d'une longue voyelle comme on le trouve dans les autres langues sémitiques. Le correspondant araméen ancien qui était *īla* (avec sa terminaison en /a/ propre au nom araméen à l'état dit « emphatique » (voir plus loin), son /ī/ est bien écrit *long*³ dans l'écriture, alphabétique, quant à elle, laquelle, sauf en dernier, ne marque que rarement la voyelle longue. *ī/ēla* a donné *i/elā* et ultérieurement *i/elah* et ce dernier reçoit sa terminaison en /a/ du nom araméen devenant *i/elāha*. Dans l'ostrakon araméen d'Assur, nous le trouvons tantôt avec tantôt, sans cette /a/⁴.

² Un autre facteur contribue à la présence de ce double dissimilant entre deux consonnes spécifiquement : quand la seconde consonne est laryngale, comme *yodēa^c*, « connaissant, sachant », *rūah*, « esprit », *zroa^c*, « bras », *šalūah*, « étendu », *maštah*, « oint », *šaltah*, « émissaire ». En raison d'une suffixation, le fém. a son dissimilant plus court (voir plus haut). Ex. *yodē^cah*, *šalūhah*, etc. (une voyelle au lieu de deux).

³ Voir à titre d'exemple, STARCKY, Jean, « Une tablette de l'an 34 de Nabuchodonosor », dans *Syria*, 37, fasc. 1-2, Paris, 1960, 101, fig. de l'inscription, et 100 sa réécriture ; 106, n. 2. Voir aussi MARAQTEN, Mohammed, *Die semitischen Personennamen in den alt-und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien*, Zürich-New York : G. Olms, 1988, 45.

⁴ DUPONT-SOMMER, André, dans *Syria*, 24, Paris, 1944-1945, « glossaire », 59.

D'après les ostraca, le /h/ apparaît entre le IX^e et le VIII^e siècle av. J.-C., mais l'usage sans /h/ est attesté bien plus tardivement dans des noms composés : *Ela-gabal* est une divinité vénérée à Émèse à l'époque romaine⁵ fin du I^{er} siècle av. J.-C.

Nous observons en sémitique qu'un terme, qu'il soit nom, verbe ou particule, s'il débute par un accent court, l'accent qui suit est long, et vice versa : l'accent /a/ médian dans l'akkadien *amaru*, « voir » et *kašadu*, « prendre », à titre d'exemple, est long, soit /ā/⁶ : *amāru*, *kašādu*, du fait qu'il est précédé mais aussi suivi par deux accents courts : /a/ et /u/, et qu'en outre, ce dernier est plus bref et fermé. Dans le cananéen, l'hébreu et l'ougaritique, *amar*, « dire », le début comportant un accent court et la fin étant sans accent, doivent provoquer entre eux un accent long : *amār*. En araméen aussi, ce fait est évident : cette même racine est prononcée *emār*. Si l'on prononce le premier radical allongé /ē/, le /a/ qui suit devient court : *ēmar*. L'allongement de la voyelle brève relève strictement de la phonétique, et ne lui donne point le caractère de « radical » d'une racine. En araméen, dans le verbe à la première forme où l'accent médian est précédé et suivi d'absence d'accent, il est prononcé long : *ktāb*, « écrire », *qṭāl*, « tuer »... Par contre, dans le sud-sémitique, en raison d'un accent à la fois présent au début et à la fin et qui est de même nature : /a/, l'accent médian n'a pas tendance à s'allonger. Exemples : *kataba*, « écrire », *fariḥa*, « être joyeux », *kabura*, « être grand », en arabe.

L'arabe *allāh* vient de l'araméen *alāha*, mais dans l'araméen ancien, nous trouvons *elāha*⁷ et celui-ci correspond à l'hébreu *eloah*. De ces deux derniers ou de l'un d'eux, vient l'arabe *ilāh*. Dans la forme araméenne *alāha* ou celle qui l'a donnée, les deux /a/ (le dernier est la marque du nom en général) ont transformé l'accent de l'attaque vocalique /i/e/ en /a/. De plus, le redoublement du // (arabe) contribue à l'accentuation en /a/ plutôt qu'en /i/ ou /e/ : il est plus aisé de prononcer, quant à l'arabe, *allāh*⁸ que *iellāh* alors que sans redoubler le //, l'accent qui précède ne se transforme pas en /a/ comme nous le trouvons dans *ilāh*. C'est pourquoi aussi nous avons en amorite *Allat* et en akkadien *Allatu*, nom d'une déesse (voir *infra*).

La voyelle de *ēl* (ou son accentuation) raccourcie devait accentuer le // ⁹ c'est-à-dire prolonger celle-ci d'un son, une voyelle qui serait le « précurseur » du /h/. Il y a maint exemple sur le lien

⁵ DUPONT-SOMMER, André, *Les Araméens*, Paris : A. Maisonneuve, 1949, 113. L'auteur le cite en Elagabal et propose sa traduction par « le dieu de la montagne » avec point d'interrogation. La racine sémitique √G/ĜBL a d'autres sens que « montagne ». Elle renvoie à « création, œuvre, formation, nature, élévation », et il pourrait y avoir un attribut lié à ces renvois ; un substantif adjectivé ou un substantif-nom propre. Ce serait une divinité d'origine cananéenne, d'après la forme *Gabal*. En outre, *gabal* serait un verbe au sens de « créer... » avec *ila* comme sujet : « le dieu a créé » ou « *ila* (si c'est un nom propre) a créé ». Autre hypothèse : *ila-gabal* serait le nom du « dieu de <gbl> » c'est-à-dire de la cité phénicienne de Byblos dont le nom sémitique <gbl> apparaît sous différentes formes et dont Philon de Byblos attribue la « fondation » au dieu ʾil/ʾēl. Il n'est pas rare de lier une divinité à une cité en raison d'une relation « particulière » entre les deux, comme « Ištār d'Arbèles » et « Ištār de Ninive » chez les Assyriens, même si la divinité est très vénérée ailleurs également. Voir THOMPSON, Reginald Campbell, *The Prism of Esarhaddon and Ashurbanipal*, London : British Museum, 1931, tab. 2, col., n° 59. Asarhaddon y invoque les deux Ištār avec d'autres divinités. Le /a/ dans *ila* qui semble être dissimilant dans cette expression, rappelle la forme amorite (voir *infra*, p. 7-8) *il(l)a* quoique le /a/ n'y soit pas dissimilant.

⁶ Quand l'accent est suivi d'un redoublement, il n'est pas allongé. Nous trouvons en akkadien *kāru* et *karru*, tous deux au sens de « quai, port ». Car le redoublement comporte deux sons dont le premier est sans accent : *kar-ru*. Un « stop » ou non-accent empêche l'accent ou la voyelle qui le précède de s'allonger. Comme en arabe *raʿā*, « il a vu » devient *raʿat* « elle a vu » : l'absence d'accent sur le /t/ rend courte la voyelle qui le précède : le /ā/ devient /a/.

⁷ Voir à titre d'exemple dans l'araméen biblique.

⁸ Il est possible que la similitude entre ce début <ʾ/> avec l'article arabe ait contribué, sous l'influence de cet article, à transformer le début *el* en *al*.

⁹ C'est cette même « accentuation » qui a redoublé le // dans l'arabe *allāh*.

étroit entre la consonne aspirante faible /h/ et la voyelle. En arabe, les verbes *‘amiha*, « perdre la tête », et *‘amiya*, « être aveugle » ont une même origine, de même les verbes syriaques *šamah* et *šamī*, « nommer, qualifier, célébrer... ». Entre le /h/ et la voyelle, l’un pourrait se substituer à l’autre ou le générer¹⁰. Nous trouvons le verbe araméen <yhb>, « donner », prononcé [yāb] et en araméen de Palmyre écrit *yāb* (alif à la place de /h/)¹¹. Le troisième son ajouté à <’l> serait donc une voyelle devenue /h/ : *ēl* > **el* > **el* + voyelle > *el* + *h*. La tendance à transformer le bilitère en trilitère est évidente dans les langues sémitiques. En sud-sémitique, tous les verbes dont l’origine était bilitère, sont devenus trilitères soit par une « synthèse » entre deux bilitères, ou par le redoublement du 2^e radical, ou encore par la répétition de celui-ci¹². Ces transformations sont suscitées par l’accentuation du dernier radical (le second du bilitère) en /a/, contrairement au nord-sémitique. En arabe, à titre d’exemple, l’ancien bilitère *mad* a donné **mada* qui devient *madda*, « étendre ». Par ailleurs, en raison de leur renvoi à des choses abstraites ou très importantes, des noms d’origine bilitère sont allongés, comme l’arabe *samā’* et *mā’* ; en hébreu et araméen à travers un emploi toujours au pluriel, comme *šamaīm* et *maīm* (hébreu) et *šmayya* et *mayya* (araméen), qui veulent dire « ciel » et « eau ».

Il y a tendance pour le bilitère, terme divin <’l>, ancien *’il*, à devenir un véritable trilitère, comme d’autres noms divins : en akkadien, le nom du dieu *Anū*, trilitère avec voyelle longue à la fin, vient du bilitère sumérien AN. Il est important de noter que la transformation du bilitère <’l> en trilitère <’lh> a permis d’en dériver des verbes : <’lh> et des adjectifs : <’lhī> en arabe et en hébreu ; en araméen *’lhaīa*, ce qui n’était pas possible avec le bilitère ; en syriaque, c’est la transformation du bilitère <šm> « nom » en trilitère <šmī/h> susmentionné, qui a permis de créer le verbe. Le /h/ ne s’ajoute donc au nom divin objet de cette étude qu’après qu’il est ou qu’il est devenu bilitère : <’l>, dépourvu du /ī/ē/, pour le rendre trilitère. En revanche, dans les noms propres composés avec ce nom, où cette voyelle est préservée, comme dans *Gabrī’ēl*, *Miqa’ēl*..., le /h/ ne s’ajoute pas. Ce même /h/ s’ajoute à un terme « trop court » pour l’allonger et y introduire un « support », une consonne finale qui permet une vocalisation ou déclinaison « normale ». Nous la trouvons en arabe : le mot *fū*¹³, « bouche », (une syllabe), reçoit le /h/ à cette fin : au plur. *afwāh* et *afhāh* ; *fawha(t)* et *fūha(t)* : « bouche, orifice » ; pour faire un verbe : *fāha*, « prononcer un mot, un discours », en formes dérivées : *tafawwaha* : même sens, *fāwaha*, « s’entretenir avec »... <’lh> et <’lt> ne seraient pas « variantes possibles de *lāh* et *lāt* », contrairement à ce qu’avance Christian Robin¹⁴. C’est l’inverse : *lāh* et *lāt* ne sont pas « dépourvus d’articles » comme le propose cet auteur, mais ont subi une « aphérèse » dans la disparition de

¹⁰ À titre d’exemple, dans l’araméen biblique figurent de nombreux cas : dans Dan., II, 11, le mot *malka*, « roi » qui est mentionné deux fois, son /a/ final est rendue dans l’un par *alep^h* et dans l’autre par *hē* ; *tlāta*, « trois » est écrit en IV, 11 avec *-hē*, et en VI, 13 avec *alep^h* en finale. Ce « lien » est perceptible même entre laryngale (car proche de /h/) et voyelle. En araméen, le verbe *šra*, « commencer » a son correspondant *šara‘a* en arabe. Le nom akkadien *šēru*, « chant, cantique » (du sumérien ŠIR), en araméen *šīra*, en hébreu *šīr*, donne en arabe *šīr*. Ne point estimer la forme avec /‘/ plus ancienne que celles avec voyelle. Voir mon ouvrage *Les sources du muwaššah andalou & traité sur le zağal : du chant mésopotamien antique au chant « arabo-andalou »*, Paris : Publibook, 2010, 70.

¹¹ Voir mon ouvrage sur l’onomastique, *De l’araméen à l’arabe : l’étymologie de Ziryāb & survivances onomastiques*, Paris : Publibook, 2014, 51.

¹² Parfois aussi par la répétition des deux radicaux, ou par l’insertion d’autres consonnes..., ce qui donne un quadrilitère.

¹³ Il n’est employé qu’avec un pronom-suffixe. Le /ū/ devient /m/ autrement : *fam*. En syriaque, le /m/ s’introduit aussi, mais le /ū/ est conservée : *fpūma*.

¹⁴ Voir son article « Les filles de Dieu... », in *Semitica* n° 50 (2000), 152. La thèse de la présence de l’article *al-* dans Allah et Allat a été avancée bien avant. Voir entre autres, Régis Blachère dans sa traduction du *Coran*, sa transcription par *al-Lāt* (Sourate LIII, 19).

l'attaque vocalique. Cette disparition s'est, sans doute, produite dans le parler avant de se traduire dans l'écrit et dans peu de cas¹⁵. La chute de l'attaque vocalique se produit non seulement quand elle est celle de l'article arabe *al-* précédé d'un terme¹⁶. Si dans l'écriture nord-arabique, l'attaque vocalique, même muette, est écrite sous forme de alif : كَلَامُ اللَّهِ *kalāmu-llāhi*, إِلَى اللَّهِ *ila-llāhi*, etc., dans les inscriptions en sud-arabique, elle n'est pas toujours écrite. (Il y a un cas, en l'écriture nord-arabique, où le alif-hamza n'est pas écrit : quand l'article *al-* est précédé de la préposition لِ *li*, « à » : لِ اللَّهِ *li-llāhi*, « à *Allāh* »). Dans les inscriptions sud-arabiques, les deux termes اللَّهُ et إِلَهٌ sont écrits de la même façon : <'lh>. Et cette confusion entre <'l> du nom lui-même avec le <'l> de l'article en estimant que celui-ci y est ajouté, a contribué au redoublement du // comme le cas du // de l'article assimilé avec le //, la lettre solaire qui commence un nom : *al-lawḥ*, « la planche, le tableau », prononcé [allawḥ].

Allāh, Allāt* et le supposé article arabe *al-

Prononcer redoublé, le //¹⁷ ne veut pas dire qu'il est question de l'article *al-* dont le // s'est assimilé à l'autre // qui fait partie du nom et débute celui-ci. Ce redoublement du // a fait croire en la présence de deux // : celui de l'article et celui du nom lui-même, et que, par conséquent, l'attaque vocalique est celle de l'article. Ce qui donne l'impression que les noms divins sont *lāh* et *lāt* auxquels l'article est attaché : *al-lāh* et *al-lāt*. Cette confusion-altération s'est produite dans le nord-arabique où *al-* est l'article défini, avant de passer dans les langues sud-arabiques par influence, langues dans lesquelles l'article n'est pas *al-*. Par conséquent, le supposé article *al-* nord-arabique a été « traduit » par l'article sud-arabique sabéen qui est le suffixe *-an*, et par le préfixe *ha-*, article dans d'autres langues arabes¹⁸, raison pour laquelle, nous trouvons <lt> (*lāt-an*), et hlt (*ha-lat*) dans des inscriptions¹⁹. Le redoublement du // pourrait être produit ultérieurement à une prononciation, en arabe, d'un // non redoublé à la manière de l'hébreu et de l'araméen. C'est ce début en <'l> qui a donné l'impression de l'article arabe, un <'l> prononcé comme l'article et figuré spontanément comme étant l'article dans *allāh* et *allāt* ; le redoublement naît automatiquement et « nécessairement » pour donner l'impression en l'existence d'un nom auquel l'article *al-* est attaché. C'est de cette arabisation que vient le redoublement du //. Or, ni *lāh* ni *lāt* n'existent comme noms de divinités ; aucune trace dans le monde sémitique et non-sémitique. Cette même confusion entre <'l> de l'article et <'l> du nom divin, nous la trouvons en arabe dans le substantif qui en dérive : *al-lāhūt*, « la nature divine » et par extension « la théologie ». Dans la mystique musulmane soufie, le quiproquo va plus loin et jusqu'à créer

¹⁵ Comme le fait remarquer Christian Robin : « de manière sporadique », dans des inscriptions safaitiques.

¹⁶ Et non seulement quand elle est précédée d'« une particule monolittère (préposition ou conjonction) », comme le signale Christian Robin, *ibid.* Cette chute se produit aussi avec un verbe : *qāla-llāhu*, « Allah a dit », avec un nom : *klāmu-llāhi*, « la parole d'Allah »... Sur la chute de l'attaque vocalique au début d'un nom propre, voir mon ouvrage, *De l'araméen à l'arabe*, *op. cit.*, 63-64, sur le nom *šrbl* devenu *šrbil* (Šarbil).

¹⁷ Par souci de vénération du nom du dieu unique, le // ne reste pas simplement redoublé et devient de prononciation emphatique.

¹⁸ En lihyanite, l'article est *han-* (préfixe). Tardivement, il devient parfois *hal-*, annonçant l'article arabe *al-*. L'article est également préfixe en thamoudéen et en safaitique, sous la forme *ha-*, et dans cette dernière langue également *al-*, mais rarement. Il est probable que la voyelle /a/ de l'article suffixé en sabéen a été longue.

¹⁹ Parfois, sans l'article : <lt> (*lāt*). Le nom d'une autre déesse nord-arabique *al-uzzā* qui porte effectivement l'article *al-*, est passé en sud-arabique sabéen avec la « traduction » de son article, en *ʿzyn* (*ʿuzzāy-an*). Cette « traduction » entre les deux articles : sabéen *-an* (suffixé) et nord-arabique *al-* (préfixé), figure aussi dans le nom du dieu *Rahmān*. Avec l'article, il est *Rahmanan* en sud-arabique sabéen, et **al-Rahmān** (*al-* prononcé [ar] dans l'assimilation de // dans /r/) en nord-arabique.

le terme *hūt* en estimant que *allāhūt* est composé de trois éléments : l'article *al-* + *lā*, particule de négation, + *hūt*, un nom donné à l'une des « sphères supérieures », ainsi que *hūt al-hūt* comme le nom d'une autre de ces « sphères ». Si *hūt* désigne une de ces « sphères », *lā hūt* désignerait l'absence de cette sphère. Or, il n'y a ni l'article *al-* ni la négation *lā*. En fait, l'arabe *allāhūt* est un seul mot qui vient de l'araméen *alahūta*, « divinité, caractère divin », substantif formé à partir de *alāha*. Nous constatons ici comment le // qui n'est pas redoublé dans le terme initial araméen, devient redoublé en arabe, par arabisation, sous l'influence de l'article arabe supposé et qui est exclu. Nous constatons aussi que ce même redoublement né également sous l'influence de l'article arabe imaginé, a créé la même confusion dans *Allāh* et *Allāt*. Même si *Allāt* n'est pas le féminin de *Allāh*, même si le redoublement de son // est indépendant de celui du // dans *Allāh*, il y a dans les deux l'impression de la présence de l'article arabe *al-* qui provoque le redoublement d'une lettre solaire qui suit. C'est dans ce même processus que le // devient redoublé dans ces deux termes, créant l'illusion de l'existence de l'article dont le // s'est assimilé avec un // qui commence ces noms, et que ces derniers seraient *lāh* et *lāt*. Par conséquent, il convient d'exclure l'article *al-* des deux noms de divinités *Allāh* et *Allāt* lesquels s'ils figurent sous forme dépourvue de l'attaque vocalique du début, il ne faut pas induire qu'il y a omission de l'article, mais que c'est la liaison avec le terme qui précède l'attaque vocalique, qui a fait chuter celle-ci. Il n'y a pas en arabe un autre nom qui commence par une attaque vocalique, auquel si on ajoute l'article *al-*, il subit la chute de ce par quoi il commence, et le redoublement de la consonne qui suit. Autrement dit, l'ajout de cet article au terme *ilāh* ne peut générer la chute de l'attaque vocalique et le redoublement du // qui suit celle-ci, pour donner *allāh*. Voici des exemples où l'article «al» s'ajoute à des noms commençant par une attaque vocalique suivie d'un //, sans subir ni chute de la première ni redoublement de la seconde : *al-alam*, « la douleur », *al-ilhām*, « l'inspiration », *al-alb*, « la vivacité », *al-ilb*, « espèce d'arbre vénéneux », *al-alt*, « la fausse accusation », *al-als*, « la perfidie », *al-alf*, « les mille »... L'existence donc de *ilāh* auquel si on ajoute l'article donne *al-ilāh*, montre que l'attaque vocalique dans *allāh* n'est pas celle de l'article. Si on ajoute l'article à *ilāh*, deux attaques vocaliques se produiront : *'al-'ilāh*, et rien n'indique que *allāh* est forme contractée de *al-ilāh* comme le pensent certains²⁰, vue l'absence d'un autre cas de ce genre.

En somme, *ilāh* et *allāh* pourraient être deux variantes d'un même terme qui correspond à l'hébreu *eloah* et à l'araméen *e/alāha*, et dont l'entrée en Arabie quelques siècles avant notre ère serait due à des Juifs ou à des Araméophones ou encore à des Arabes ayant séjourné au Croissant Fertile. L'influence araméenne en Arabie s'est accrue après l'apparition du christianisme. L'influence hébraïque est manifeste dans le terme *'illiyyūn* (*Coran*, LXXXIII, 18-21) qui vient de l'hébreu (voir plus loin), de même que dans le terme *allahumma*. La présence de /m/, cas totalement unique dans la langue arabe, n'a jamais été explicitée correctement par les grammairiens. Certains l'estiment comme remplaçant *yā*, un cas vocatif, du fait qu'elle n'est jamais accompagnée de la particule vocative *yā*, autrement ce ferait l'erreur, selon eux, de deux particules vocatives réunies. Mais si *yā* ne l'accompagne jamais, cela veut dire qu'à l'origine le /m/ n'était pas vocatif. Je pense qu'il y a une forme emphatique calquée sur l'hébreu *elohīm*, un pluriel devenu en hébreu terme emphatique se référant au Dieu unique, mais forme polythéiste survivante au monothéisme renvoyant à un ensemble d'entités célestes concordantes qui ont reçu un caractère d'unicité et auxquelles, par conséquent, les accords grammaticaux (verbe,

²⁰ Voir entre autres, ROBIN, Christian, *op. cit.*, 151.

pronom, adjectif) se font au singulier²¹ sans perdre totalement la trace d'un accord au pluriel²² et sans le /h/ : <'lm>²³ (*īlīm*). Cette forme singularisée est synonyme de « divinité, principe divin », dans des inscriptions phéniciennes. Le terme pluriel aussi *adonāī* « mes seigneurs » devait être un qualificatif de ces *elohīm*, avant de renvoyer au Dieu unique dans la tradition juive. *Šaddāī* est un autre pluriel muni aussi du pronom-suffixe de la I^{ère} pers. du sing. Ce serait un adjectif substantivé, de la racine sémitique bien connue √SD(D) liée à la puissance, et à comprendre par « mes Puissants » ; héritage, comme *adonāī* cananéen et attribut d'un « groupe » d'êtres divins²⁴, ou renvoyant aux dieux en général. Dans la *Torah*, le terme est lié aussi au Dieu unique qu'il soit nommé Êl ou Yahvé, comme un qualificatif de lui, et traduit souvent par « puissant ». En arabe, l'emploi de *elohīm* sous forme de *allahumma*, avant de devenir vocatif, a dû être invocatif, employé dans l'invocation du fait de son caractère emphatique. Dans Gen. VI, 2,4, le caractère pluriel du terme apparaît. Il y est question des fils des Elohīm (*bnēi ha-elohīm*) qui ont épousé des filles humaines et sont devenus *nep^hīlīm* (déchus). Alors que verset 3, c'est Yahvé qui prend la parole. Bien que les attributs *adonāī*, « seigneurs » et *šaddāī*, « puissants » des *elohīm*, soient donnés indistinctement aux Elohīm et à Yahvé, il y a une nette distinction entre ces deux noms qui interdit de les traduire par le même terme : « Dieu ». L'article *ha-* pousse à traduire *Elohīm* par « dieux » au plur. Il y a dans Gen., VI, 2,4, une mise par écrit ou copie d'une phrase notoire, antérieure au monothéisme juif.

Les divinités *Alla* et *Allatu*

Dans la tradition amorite remontant au moins au II^e millénaire av. J.-C., figure le terme divin <'l(l) '>²⁵ tantôt comme nom propre d'un dieu, tantôt en tant que nom commun : « dieu », de

²¹ Ce regroupement d'éléments à effets si concordants au point d'en former une « unité », n'est pas rare dans les langues quoique l'accord se fasse le plus souvent au plur. (cf. le français « les lieux » et « les temps » employés dans un sens de sing.). À titre d'ex., en arabe des termes comme *awān*, « temps », et *bilād*, « pays », qui étaient pluriels de *ān* et de *balad*, sont devenus des singuliers avec l'accord au singulier. En anglais, c'est le cas de *news*, « nouvelle(s) » et de *means*, « moyen(s) » entre autres, avec l'accord au singulier.

²² Voir Gen.I, 26 : « *Elohīm* a dit : faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance ». À moins d'y voir, comme dans Gen. XI, 7, où c'est Yahvé qui parle : « Descendons, et là brouillons leur langage », où il s'agit du pluriel à la première pers. à l'exclusion des autres pers., usage que l'on trouve ailleurs : dans le *Coran*, Allah « s'exprime » par *Nous* au lieu de *Je*. Cet usage est courant à notre époque quand il s'agit d'une entreprise où le *nous* remplace le *je* (en excluant le vouvoiement de respect car absent dans le monde sémitique). Ex. : « À notre avis ; notre travail... », pour « à mon avis, mon travail... », usage généralement connu. Dans le cas de « *Elohīm* a dit : faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance », la thèse de la survivance susmentionnée, est plus probable, même si le verbe dire est au sing. : « il dit (*yomer*) », car il y a contradiction par rapport au concept monothéiste qui exclut une « image » ou « ressemblance » au Dieu unique, alors, comme les statues le montrent, l'image d'un dieu, dans le polythéisme et celle de l'homme sont souvent une même image. Le verset de Gen. I, 26 « faisons l'homme etc. » serait répétition d'une « parole divine créatrice » notoire, prononcée par le groupe des *elohīm* et remontant plus loin que le monothéisme juif. Cette survivance est encore plus évidente dans Gen., III, 22 : « Voilà que l'homme est l'un de nous ». Ainsi, nous trouvons la trace de « créateurs » au plur. dans les deux récits élohiste et yahviste.

²³ LIPÍŃSKI, E., « La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart », in *Actes de la XVII^{ème} Rencontre Assyriologique Internationale*, Université Libre de Bruxelles, 1970, 32 et ss.

²⁴ Sans rapport avec l'akkadien *šēdu*, « dieu protecteur », l'hébreu *šēd* employé seulement au plur. *šēdīm*, « démons, idoles », l'araméen *šēda*, « démon, génie », termes à 2^e radical voyelle longue et dont la racine arabe √SYD au sens d'« élever très haut », serait liée. Y rattacher le verbe arabe *sāda*, « être maître », quoiqu'à l'inaccompli, la voyelle soit /w/.

²⁵ TALLQUIST, Knut Leonard, *Akkadische Götterepitheta [Studia orientalia 7]*, Helsinki, 1938, 259, et *Assyrian Personal Names*, Hildesheim : Olms, 1966, 251. Selon Tallqvist, il y a un lien « probable » lien avec le syriaque <'lh> (*alāha*). Mais les raisons que nous développons plus bas n'appuient pas un tel lien. Sur le dieu *Alla* (ainsi transcrit), v. aussi LABAT, René, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris : Geuthner, éd. 2011, 231, n° 560. Voir aussi MARAQTEN, Mohammed, *Die Semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien*, Zürich-New-York: Olms, 1988, 45. On trouve ce

même que son féminin <'l(l)t> comme nom propre. Ces deux divinités apparaissent dans la tradition mésopotamienne akkadienne ancienne aussi sous formes de *Alla* (parfois écrit *Alla'a*) et *Allatu*²⁶ (-u étant la terminaison akkadienne). La déesse *Allat* est vénérée chez les Cananéens ; elle l'est aussi à Édom, à Carthage et à Puteoli en Italie²⁷. À cette déesse correspond, incontestablement, le nom de la déesse arabe *Allāt*. Comment y aurait-il l'article arabe *al-* si *al* figure dans les formes amorite et akkadienne ? Le terme amorite <'l'> est transcrit *ila* par certains. D'autres le transcrivent *Alla* à la lumière de l'akkadien dont l'écriture est syllabique et où il figure sous cette forme. Mohammed Maraqtan, qui le transcrit *ila*, le rapproche de <'lh> (même rapprochement avec «probabilité» par Knut Leonad Tallquist ci-dessus). Comme il est certain de rattacher <'lh> à *ī/ēl* selon ce qui est démontré plus haut, il ne faut pas établir un lien direct entre *ila* (ou *Alla*) et <'lh> en dépit de toute « origine commune ». Car entre l'époque amorite et akkadienne d'une part, et l'apparition du /h/ de l'autre, une longue période s'était écoulée. Nous y reviendrons. Nous trouvons en akkadien, par ailleurs, le nom de la déesse *Menūtu*²⁸ (le /t/ étant la marque le fém. comme dans *Allatu*) qui correspond à celui de la déesse arabe *Manāt* (voir dans un prochain article). De plus, la déesse *Allāt* est mentionnée par Hérodote²⁹ (m. vers 425 av. J.-C.), avec le *al* comme partie intégrante du nom. On peut conclure que le nom de ces déesses a été introduit en Arabie à partir du nord, du Croissant fertile sémitique non-arabe³⁰. La confusion de sa première syllabe *al-*, de même pour Allah, avec l'article arabe *al-*, et l'apparition en Arabie du Sud de ces noms sous formes de *lah* et *lat* (pour conforter le supposé article *al-*) et *latan* en sabéen... (pour traduire le même supposé article nord-arabique (voir plus loin), montrent que l'Arabie du sud a emprunté ces deux noms divins à l'Arabie du nord dont la langue connaît l'article *al-* et où la confusion susmentionnée a eu lieu quant à ces deux noms.

Si le nom du dieu *Alla* dérive de *ī/ēl*, nous pouvons estimer que c'est le raccourcissement de la voyelle du début – ici elle est /a/ au lieu de /i/e/ – qui a entraîné le rallongement final du //l/. Mais il y a des indices qui font de *ī/ēl* (quel que fût l'accent initial /i/ ou /e/) et de <'l(l) > termes divins distincts. Serait-ce *Alla* ou *Alla'a* qui aurait donné les formes munies de /h/ ? Nous pensons qu'en dépit de similitude frappante, <'lh> ne vient pas de ces dernières formes indépendamment de *ī/ēl*, sans pour autant écarter un rôle que celui-ci aurait joué dans l'apparition de

nom de dieu aussi en hittite. V. LAROCHE, Emmanuel, *Recueil d'onomastique hittite*, Paris : Klincksieck, 1951, 82. D'après l'auteur, « il y a aussi un toponyme Ala ». En hittite aussi, existe *Allatum* selon Maurice Vieyra, voir LABAT, René, CAQUOT, André, SZNYCER, Maurice & VIEYRA, Maurice, *Les religions du Proche-Orient Asiatique*, Paris : Fayard / Denoël, 1970, 471, 501, 504 : ce serait le féminin de *Alla*. *Allatu(m)* est la forme akkadienne, et sa terminaison en /m/ montre qu'il est entré en hittite du vieil akkadien.

²⁶ Voir entre autres, TALLQUIST, Knut Leonard, *op. cit.* ; VON SODEN, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1965, vol. I, 37. Sur *Allat*, voir BOTTÉRO, Jean, « Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie », in BOTTÉRO, Jean, DAHOOD, Mitchell & CASTEL, W., *Le antiche divinità semitiche*, raccolti da Sabatino Moscati éd. Roma : Centro di Studi Semitici, 195, 1958, 56. Le fait que la présence de cette déesse dans le panthéon akkadien fut éphémère laisse supposer qu'elle fut introduite avec la pénétration des Amorites en Mésopotamie, ces derniers qui s'adapteront aux divinités locales, voir *ibid.* À Palmyre, cette déesse est assimilée à Athéna. Hérodote l'assimile à Aphrodite.

²⁷ ROBINSON, George Livingston, *The Sacrophagus of an Ancient Civilization*, New York: The Macmillan Cie, 1930, 411.

²⁸ Voir mon prochain article dans la *LETTRE SELEFA* n° 9.

²⁹ Le nom figure déformé deux fois : dans I, 131 : *Alitta*, et dans III, 3 : *Alilat*.

³⁰ FAHD, Toufic, « ALLĀT », *Encyclopédie de l'Islam*, vol. V, 1986, 697 : « L'antiquité la plus reculée a enregistré le nom de (la déesse) qu'on retrouve sous différentes formes... La forme arabe de son nom semble remonter au moins à l'époque d'al-Khuzā'i... le réformateur du culte idolâtre de La Mekke au début du III^e s. de l'ère chrétienne, époque à laquelle le culte de (la déesse) est attesté en Nabatène, au Şafā, à Palmyre. Or, on sait que ce réformateur avait fait un séjour au pays de Moab, d'où il aurait rapporté des statues de divinités ».

<'lh>. Les indices suivantes poussent à écarter l'opinion selon laquelle <'lh> viendrait de *alla* ou *alla'a* plutôt que de *ī/ēl* :

Si la similitude saute aux yeux entre *alla'a* et l'araméen *alāha* (ce dernier qui a donné *allāh* en arabe), il ne faut pas oublier qu'en araméen, la forme *elāha* étant plus ancienne que *alāha*³¹, et étant à la base de celle-ci, incite à suggérer que le terme dérive plutôt de *ī/ēl* auquel s'ajoutent les modifications phonétiques soulevées au début de cet exposé.

Il n'y a aucun indice de lien chronologique entre *Alla* et *Allah*, ni direct ni à travers une forme intermédiaire quelconque. *Alla* semble avoir disparu très tôt (voir *supra*, 8, n. 26), alors que *ī/ēl*, attesté avant *Alla* sous la même forme *ī/ēl*, devenait de plus en plus prégnant.

Les indices selon lesquels *ī/ēl* était nom propre d'une divinité de haut rang avant de renvoyer en plus au principe divin en général dans une «ascension», sont bien maigres (v. plus loin) face à des signes indiquant le contraire : le passage du principe divin impersonnel (nom commun) vers nom propre d'un dieu particulier et de haut rang, alors qu'*Alla* était le nom propre d'un dieu.

Le dieu *Alla* et son féminin *Allat* devaient être divinités mineures et entrées en Mésopotamie avec l'intrusion de populations étrangères voire amorites, ce qui en explique la disparition (voir *supra*, 8, n. 26), au moment où le *ī/ēlu* akkadien mésopotamien était présent et en tant que nom commun accompagnant tout nom de dieu.

La présence, en akkadien, séparément de *ī/ēlu* et de *Alla*, le premier comme nom commun, et le second nom propre d'un dieu éphémère, oblige à séparer entre eux. Si *Allat* était le féminin de *ī/ēlu* plutôt que de *Alla* ('l(l)'), comment en akkadien serait-il nom propre et son masculin nom commun ?

Le fait que le nom de la déesse soit connu et en tant que nom propre avant l'apparition de l'*Allāh* comme nom propre d'un dieu montre qu'il n'est pas le féminin de <'lh>, c'est-à-dire qu'il n'est pas il n'est pas <'lt> mais le féminin de *Alla* ('l(l)'), nom propre.

Si *Allāt* était le féminin de *Allāh*, pourquoi aurait-il perdu le /h/ au féminin, et qu'il y a distinctement 'ī/ēlat devenu <'lht>, « déesse », et <'llt> nom propre de déesse³² ? En fait, le féminin de *Allāh* existe bel et bien et il est <'lht>, et demeure comme l'avait été le masculin, nom commun.

Habituellement, quand deux noms de divinités sont de même origine linguistique, l'un est masculin et l'autre féminin, ils traduisent un couple divin, comme *Anū* et *Antū*. Or, nulle part dans les sources anciennes il n'y a allusion à ce que *Allāt* est la parèdre de *Allāh*, ni non plus la parèdre de *ī/ēl* en temps et lieu où celui-ci est nom propre d'un dieu. À Ougarit, la parèdre de *ī/ēl* est *Athirat*, une déesse de haut rang comme l'est ce dieu. Or, là où est mentionnée *Allat* dans le monde sémitique, elle y apparaît comme une divinité mineure.

³¹ En araméen, la forme *alāh* existe aussi : c'est l'état absolu du nom araméen indéterminé, marqué par la chute du /a/ final. De toute façon, l'écrasante majorité des noms araméens entrés en arabe, ont été arabisés par la chute de la marque araméenne du nom qui est cette /a/ finale. Voir mon ouvrage, *Les sources du muwaššah...*, *op. cit.*, 187.

³² René Dussaud a bien dissocié les deux, mais je ne partage pas son opinion de dissocier *Allāt* et l'akkadien *Allatu*. Voir *Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris : PUF, éd. 1949, 405.

À Mari et en dehors de son territoire, des inscriptions du XIX^e av. J.-C., portent des noms propres de personnes composés séparément avec *Ila* et avec *EL* comme s'il s'agissait de deux divinités distinctes³³

Le passage éphémère de *Alla* et de *Allatu* dans le panthéon mésopotamien, suméro-akkadien, relie ces deux divinités ensemble, comme le masculin et le féminin d'un même nom, et l'on peut supposer qu'ils ont dû former un couple. Ainsi l'on dissocie <'lt> (*Allat*) et <'lht>. Il faut, en effet, dissocier *Allāh* d'*Allāt* et estimer que le premier est issu de 'ī'ēl et le second est le féminin de *Alla* le dieu susmentionné. Si ce dieu a disparu en Arabie alors que son féminin y a persisté, on peut induire que c'est du fait que *Alla* s'est assimilé à *Allāh*, absorbé en celui-ci, ou bien qu'il est totalement perdu pour d'autres raisons, ou encore qu'il n'y a jamais fait son entrée. Il n'est pas étonnant de constater la survie d'une entité divine peu connue, comme *Allāt*, et intruse : Nous avons en guise d'exemple, le nom de *Manāt* (voir un prochain article), un nom peu connu en Mésopotamie et peut-être utilisé pendant une période, surnom entre autres surnoms de la déesse *Ishtar*, devient en Arabie un nom propre à part entière et sans la moindre allusion ou indice qu'il n'était que le qualificatif d'une déesse.

À une époque bien plus tardive que l'époque amorite et akkadienne³⁴, figurent, dans des inscriptions en langue araméenne, quelques noms de personnes théophores composés, se terminant par *-ila*. Nous ne pouvons pas dire comme Jean Starcky que « *ila* représente une forme parallèle à *ilāh* »³⁵, ni non plus que le /a/ final est la terminaison araméenne habituelle du nom. Car, dans ces deux cas, le terme divin serait nom commun (voir sous-titre suivant), alors que dans les noms de personnes composés avec un terme divin, celui-ci est toujours nom propre d'une divinité et non nom commun. C'est depuis que *Ī/Ēl* est nom propre de dieu qu'il y a noms de personnes composés avec. Les noms composés avec *ī/ēlī* «mon dieu» se rapportent à un dieu nommé (rarement non nommé) comme : *ēlī-yah* « mon dieu est Yah ».

Par ailleurs, la forme initiale du nom du dieu est-elle *Al(l)a* ou *Il(l)a* ? Deux indices nous montrent que c'est *Alla* : le féminin qui est *Allat*, et l'akkadien où le nom est *Alla*. Donc, peut-être le pronom-suffixe de la première personne «*ī*» du nom qui précède le terme divin, dans le nom de personne composé avec celui-ci, a-t-il transformé, dès l'époque amorite, le /a/ en /i/ ou /ī/ pour une raison phonétique, comme dans les noms aux sens de : « ma force c'est *Alla* » et « ma lumière c'est *Alla* » : *ʿz(z)ī Alla* et *nūrī Alla* qui deviennent *ʿz(z)ī illa* et *nūrī illa*.

Il est important de souligner, enfin, l'usage de *Alla*, comme nom propre de personne³⁶, contrairement à *ī/ēl* qui n'y apparaît qu'en composé. Ce fait peut s'expliquer par une origine adverbiale akkadienne du terme : l'adverbe *alla* au sens de « au-delà, davantage » (composé de *ana* + *la* avec l'assimilation du /n/ dans le // redoublant celui-ci) peut avoir été utilisé comme le nom propre aussi bien de dieu que d'homme. Le cas échéant, l'origine akkadienne de sa présence en

³³ Voir dans *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, Bruxelles : Institut des Hautes Études de Belgique, 1973, les articles de : André Finet, 12, n. 44, et 13 ; d'Elena Cassin, 95, n. 23 ; et de Jean-Robert Kupper, 168, 171-173.

³⁴ À Tall Ḥalaf (début du VIII^e s. av. J.-C.), et dans une inscription dite de l'an 34 de Nabuchodonosor (571-570 av. J.-C.), publiée par Jean Starcky dans *Syria*, t. 37, fasc. 1-2, 1960, 99-115. La tablette est conservée au musée du Louvre, mais sa provenance n'est pas assurée ; Starcky suppose avec point d'interrogation qu'elle proviendrait de Séfiré à 25 km d'Alep où de nombreuses inscriptions araméennes furent trouvées.

³⁵ *Ibid.*, 106. Voir *supra*, n. 25, la même supposition faite par K. L. Tallqvist et M. Maraqtan.

³⁶ Voir dans *La voix de l'opposition...*, *op cit.*, l'article de Edmond Sollberger, 30.

hittite est certaine, d'autant, comme nous l'avons vu, que le féminin *Allatu(m)* que l'on trouve chez les Hittites est de forme akkadienne.

Le mot *īl* ou *ēl* : nom commun ou nom propre ?

Bien que les noms akkadien et araméen n'aient pas d'article défini, ou qu'il n'y ait pas dans ces deux langues une forme spécifique pour le nom déterminé et une autre pour l'indéterminé (par exemple, l'akkadien *šarru* et l'araméen *malika* veulent dire aussi bien « un roi » que « le roi »), le fait que le /u/ akkadien et le /a/ araméen chutent quand le nom est à l'état construit, soit suivi d'un complément de nom³⁷, montre que ces /u/ et /a/ marquent plus l'indéfini que le défini. Car le complément de nom définit le nom qui le précède comme en arabe à toutes les époques le nom suivi d'un complément de nom ne reçoit jamais l'article et perd sa marque d'indétermination c'est-à-dire son *tanwīn*. De même en hébreu, le nom suivi immédiatement d'un complément de nom, ne reçoit pas l'article. À remarquer que les noms de divinités en akkadien étant noms propres, donc définis, ne reçoivent pas le /u/ final montrant que celui-ci renvoie à l'indéfini ou l'indéterminé : *Šamaš*, *Sīn*, *Ištar*, etc.³⁸ Et le fait que l'akkadien *ī/ēlu* maintient son /u/ final consacre son état exclusif de nom commun en cette langue. Or, le terme divin étant devenu en araméen nom propre d'un dieu, il n'y a pas reçu un /a/ final ou l'a perdu. Voir *Hazaël*, nom d'un roi araméen de Damas de IX^e av. J.-C.

Dans le nord-ouest-sémitique, *ī/ēl*, qui renvoie au principe divin, se présente aussi comme le nom propre d'un dieu. Et d'après René Dussaud, les premiers parmi les Sémites qui l'ont pris pour nom propre, étaient les Cananéens qui l'ont transmis comme tel à d'autres³⁹. Mais cela apparaît chez les Éblaïtes. Ce pourraient être les Amorites (voir plus haut). À Ougarit, qui est plus héritage amorite que cananéen, il est qualifié de « père des dieux » quoiqu'il n'y soit pas le père de tous les dieux (le dieu majeur, *Baal*, à titre d'exemple, n'est pas son fils). Dans le sud-sémitique, sans avoir perdu de son caractère de nom commun, même après l'introduction du /h/, c'est-à-dire même sous forme de *Allah*⁴⁰, il tend avec l'islam et au sein de celui-ci, à devenir sous forme exclusive de *Allāh*, le nom du dieu unique, et ce dans un processus d'abstraction⁴¹ et de monothéisme. Cependant, déjà sous forme de *īl* (sans /h/), il est parfois le nom propre d'un dieu⁴². Il le devient de plus en plus, avec la forme *Allāh*, à l'instar de l'hébreu *Eloah* et de l'araméen *Alāha*. Nous le trouvons dans la formule *bi-smi-llāhi al-rahmāni al-rahīm* que l'on traduit par : « au nom de Dieu (ou : d'Allāh), miséricordieux et clément ». Le nom propre ici est *al-Rahmān*, même si, à l'origine, il est adjectif. *Rahmān* était le nom du dieu unique chez

³⁷ Ils chutent aussi dans d'autres cas, comme l'état absolu, où il y a insistance ou précision, idées proches de la détermination ou la « définition ».

³⁸ Le cas de *Anū* et de *Nabū* est exception. Ils devaient être nom commun et adjectif à l'origine, le premier désignant le ciel (du sumérien AN) et le second forme de participe passé-adjectif verbal de **nabū(m)*, litt. « invoqué ».

³⁹ DUSSAUD, René, *op cit.*, 360.

⁴⁰ AUDI, Najib, sur le site www.comprendreislam.com, 10 et ss.

⁴¹ Ce processus d'abstraction débute avant l'islam et sous influence juive et chrétienne, *idem*.

⁴² Dans son explication du nom propre sud-arabique <šrhb'> (*Šuraḥ bi-īl*) ; forme tardive : chute de l'attaque vocalique *Šuraḥbīl*, « il a été sauvé par Īl », où Īl est nom propre d'une divinité, ROBIN, Christian, *op. cit.*, 124, explique l'autre nom <lšrh> par *īlī šaraḥ* « mon dieu a sauvé ». Bien que les voyelles ne soient pas souvent écrites en sud-arabique, il n'est point sûr qu'il faille lire <'> par *īlī* « mon dieu ». Ce pourrait être *īl*, ce qu'il faudrait traduire par « Īl a sauvé ». Il y a fréquence dans l'onomastique théophore sémitique que le verbe et le sujet s'alternent, comme : *Nabū iddin* et *iddin Nabū*, « Nabū a donné » (akkadien), *Alāha yhab* et *yhab Alāha*, « Alāha a donné » (araméen), *Yāho natan* et *natan Yāho* « Yahvé a donné » (hébreu)...

les Chrétiens et les Juifs en Arabie avant l'islam. *Allāh* serait, dans cette formule, le nom commun même si un dieu nommé *Allāh* était admis. Par conséquent, c'est « le dieu *Raḥmān* ». Il faut chercher l'origine de la formule, avant l'islam et non après, c'est-à-dire avant que *Allāh* ne devienne exclusivement nom propre et que *Raḥmān* son épithète. Comment y aurait-il deux épithètes de même racine jointes pour qualifier un même sujet ? Le sens de la formule était donc : « Au nom du dieu miséricordieux *Raḥmān* ». Il faut voir dans cette expression une formule en vogue avant l'islam, survivant après celui-ci. Le panthéon safaïtique comprend *Allāh* et *Raḥam*⁴³ ainsi qu'à Palmyre, comme deux divinités distinctes. *Raḥam*, substantif, au sens de « miséricorde » devait être employé tel que l'adjectif *raḥmān*, en tant qu'attribut d'un dieu, avant de devenir nom propre de celui-ci, et pouvait être qualificatif donné à plus d'un dieu : dans les textes akkadiens, *Rā'imānu*, litt. « aimant » (racine sémitique √RḤM) est un autre nom du dieu *Mārtu* (de l'Ouest), dieu du désert syrien⁴⁴. Le fait que *raḥmān*, contrairement à *raḥīm*, ne s'emploie ni comme nom ni comme qualificatif d'être humain, soutient son caractère devenu nom propre de divinité. Le *Coran* XVII, 110⁴⁵ nous montre que le nom *Raḥmān* n'était pas encore effaçable pour ne devenir qu'un attribut d'*Allāh*, et qu'il persistait une certaine rivalité entre deux dieux avant que l'un n'absorbe l'autre. Encore plus, XXV, 60 : « Quand on leur dit : prosternez-vous devant *al-Raḥmān*, ils répondent : Qu'est-ce *al-Raḥmān*? Nous prosternerons-nous sur ton ordre ? Et cela accroît leur répulsion ». Cette réponse relève de partisans du dieu *Allāh* rival de *Raḥmān*. De nombreux versets coraniques donnent l'impression que *Raḥmān* n'est pas encore assimilé à *Allāh*, et qu'il est un dieu à part entière. Voir entre autres, II, 163 ; XIII, 30 ; tous les versets de XIX où *Raḥmān* est mentionné. Mais dans XVII, 110, il y a tentative de « recollage ». Dans sourate LV, le premier mot est *al-Raḥmān*, et presque tous les versets de la sourate présentent une rime en *-ān*. Elle semble être louange à la gloire de ce dieu indépendamment de *Allāh*, nom qui n'y figure pas. Dans cette sourate, l'assimilation du *Raḥmān* à *Allāh* n'est pas marquante, elle est même inexistante en dépit du titre « au Nom d'Allah... », car ce titre débute la quasi-totalité des sourates sauf la IX^e. Grammaticalement parlant, *raḥmān* est une forme d'adjectif aussi bien arabe qu'hébraïque, substantivé au point de devenir nom propre ; en araméen : *raḥmāna*. Nous avons un parallèle à l'absorption d'un dieu par un autre dans la *Torah* où *Ēl* absorbe *ʿElyōn* (Gen. XIV, 20 ; Ps. L, 14 et LXXXII, 6 ; Is. XIV, 14 ; Dan. VII, 22, 25) pour que celui-ci n'en devienne qu'un attribut, alors que *ʿElyōn* se présentait comme un dieu supérieur, et comme étant autre que *Ēl*. De même, *Yahvé* absorbe *Elohīm* (Gen. XIV, 20, et dans le récit yahviste de la Gen. II, 4 et ss)⁴⁶. Dans *Coran* LXXXIII, 18-21, figure le terme *Illiyūn* qui vient de l'hébreu, nom du dieu supérieur. Pour les commentateurs musulmans, il est soit nom de lieu, soit qualificatif des hommes spirituels, « les supérieurs », ou nom des œuvres ou des écrits de ceux-ci⁴⁷. De fait, *ʿelyō/ūn* est un adjectif substantivé nord-ouest sémitique, de la racine <ʿl + voyelle>, au sens de « être haut ». Son pluriel *ʿelyōnīm* dans la littérature talmudique (*Ketbōt* 104 a) renvoie aux êtres célestes par opposition aux *taḥtōnīm* « ceux d'en bas », c-à-d « les humains ». L'islam a opéré un « compromis » en assimilant, dans

⁴³ DUSSAUD, René, *Les religions...*, op. cit., 412.

⁴⁴ AL-ḤURĀNĪ, Yūsuf, *La structure mentale civilisationnelle dans le Moyen-Orient asiatique ancien* (en arabe), Bayrūt : édition Dār al-Nahār, 1978, 177.

⁴⁵ « Priez *Allāh* ou priez *al-Raḥmān*. Quel que soit celui que vous priez, il possède les plus beaux noms ».

⁴⁶ DUSSAUD, René, *Les religions...*, op. cit., 360 ; et *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*, Paris : Geuthner, 1955, p. 168-170.

⁴⁷ Sur le rapport entre ce terme et l'hébreu, voir Régis Blachère dans sa traduction du *Coran*, éd. Paris : Maisonneuve & Larose, 1980, 642, nbp.

le monothéisme strict qu'il impose, les deux divinités rivales en une. Il a préféré que *Allāh* assimile *al-Raḥmān*, et non l'inverse, pour les raisons que nous verrons plus bas. Si l'islam a pu facilement bannir les autres divinités, il ne lui était pas facile de bannir *al-Raḥmān*, celui-ci étant la divinité suprême dans le monothéisme juif et chrétien des Arabes, dont dépend l'islam étroitement⁴⁸. Par ailleurs, il faut signaler ici que *al-Raḥmān* n'était pas le seul nom du dieu unique juif et chrétien arabe, mais que ce dieu possédait plusieurs noms⁴⁹. Le nom susmentionné semble avoir été chez eux en vogue lors de l'apparition de l'islam, sans pour autant avoir éliminé l'usage du nom *Allāh*. Et, si chez les polythéistes arabes *Allāh* était un dieu parmi d'autres, il était certes un dieu de haut rang, présent à la Mecque et supplantant progressivement le grand dieu *Hubal*. Car il n'est autre que forme tardive de *Ī/Ēl*⁵⁰, la vieille divinité sémitique qui devenait de plus en plus présente en Arabie avec l'influence grandissante nord-sémitique, même en dehors du judaïsme et du christianisme. Mais pourquoi *al-Raḥmān* se présente-t-il en « rival » de *Allāh* à l'aube de l'islam ? C'est parce que dans les deux cas on se trouve dans l'obligation de trancher et d'être précis au moment où l'usage de deux noms devenant plus qu'un usage de nom et de son épithète, paraît scinder le dieu unique.

Je pense qu'avant qu'*al-Raḥmān* ne devînt un nom à part entière du dieu suprême déjà antérieurement à l'islam, sa forme adjectivale assure qu'il fut un attribut de ce dieu, c'est-à-dire de *Ī/Ēl* puis de lui sous forme de *Allāh*, avant de sembler être un autre dieu que celui-ci en raison de son usage de manière fréquente, non accompagné d'un autre nom, en l'occurrence *Allāh*. L'usage du qualificatif seul est une « abréviation », mais de par sa sémantique, elle est une glorification du dieu, comme : l'Éternel, le Tout-Puissant... Toutefois, sa fréquence en fait un « nouveau nom ». Si *al-Raḥmān* est devenu le qualificatif de *Allāh* dans l'islam, c'est qu'il a été naguère qualificatif de *Allāh-Īl* avant l'islam. C'est cela qui explique le bannissement aisément rapide des autres divinités majeures du panthéon arabe. Nous sommes, en fait, dans la rivalité entre deux noms et non entre deux dieux, puisque les deux noms sont ceux du dieu unique. Autant, nous pouvons dire que l'hébreu-cananéen *ʿelyō/ūn*, forme adjectivale au sens de « supérieur, suprême, très-haut », ne devait être que qualificatif d'un dieu « suprême » avant d'en devenir le nom ou l'autre nom. Si ce dieu n'était pas *Ī/Ēl*, il y aurait avec celui-ci deux dieux distincts. En réalité, c'est une scission fictive, et *ʿelyō/ūn* redevient qualificatif de *Ī/Ēl*. En d'autres termes, si le dieu suprême était ce dernier dès le départ, l'adjectif *ʿelyō/ūn* serait son attribut quoiqu'il s'en « détache » en raison de son usage seul jusqu'à sembler être un autre dieu. Son « détachement » ne sera pas absolu et au point de l'empêcher de redevenir attribut du dieu au lieu d'être un autre dieu. Le passage dans Deut. XXXII, 8 dans lequel « *Elyōn* divise les hommes selon le nombre de fils de *Ēl* »⁵¹ ne veut pas dire qu'il s'agit de deux dieux ; le

⁴⁸ Après la prise de la *Ka'ba*, dédiée à *Allāh* par *Muḥammad*, les images de Jésus et de Marie qui y figuraient, ont été préservées. Voir ROBIN, Christian, *op. cit.*, 151, n. 205. Par ailleurs, inutile d'évoquer la masse de légendes bibliques « arabisées » et enjolivées dans le Coran.

⁴⁹ *Ibid.*, 151.

⁵⁰ L'expression utilisée dans nombre d'inscriptions qatabanites n'est citée par ROBIN, Christian, *op. cit.*, 124, n. 46, n'est autre, à nos yeux, que le prototype de *Allāh ta'ālā* « Allah le très-haut », en dépit des réserves exprimées à ce sujet.

⁵¹ L'expression « fils de *Ēl* » a été changée en « fils d'Israël » par les massorètes, dans le but de gommer tout vestige de « polythéisme ». Car les « fils de *Ēl* » sont incontestablement des dieux à part entière mais dont le « père » est *Ēl*. La version grecque de la *Septante* correspond au texte hébreu anté-massorétique. Mais elle a connu plusieurs modifications dont ici le changement de « fils » en « anges ». Quoique ici aussi il y ait une volonté de gommer toute trace de polythéisme en substituant les anges aux *elohīm* ou fils de *Ēl* comme dans tant d'écrits juifs et chrétiens, le remplacement des fils de *Ēl* par anges de Dieu ou du Seigneur est moins flagrant qu'en fils d'Israël. Le Ps. LXXXII illustre le fait que les *elohīm*, fils de *Ēl*, constituent une

premier est qualificatif du second. Mais pourquoi n'est-il pas dit « fils de ^c*Elyōn* » ou « ses fils » ? La raison en est que « fils de *ī/ēl* » comme « filles de *ī/ēl* » était devenue expression littéralement employée, voire figée, comme « *ī/ēl* père des dieux ». Il est certain que ^c*Elyōn* n'est autre ici que *Ēl* lui-même, « synonyme » de celui-ci. Bref, l'adjectif ^c*elyō/ūn* devait être qualificatif d'un dieu de haut rang de par sa sémantique, avant de devenir le nom d'un dieu de haut rang qui serait probablement *Ī/Ēl*. Il redevient qualificatif d'un tel dieu qui sera bien *ī/ēl*.

Quant à *<rhm>*, de qualification de divinité, devient qualification de *Ī/Allāh* avant de devenir comme appellation ou nom propre de ce dieu unique chez les juifs et les chrétiens ; il devient progressivement nom propre en raison de son emploi seul, avant de devenir un autre nom de lui. C'est comme le qualificatif *ba^cl*, « seigneur » : à Ougarit, il est celui de *Hadad*, dieu de l'orage, avant de devenir un autre nom de lui ; en Babylonie, il est qualificatif de *Mardūk*, avant de devenir aussi un autre nom de ce dieu ; à Palmyre, il est un dieu à part entière.

En somme, la sémantique même de ces termes : *<rhm>*, *<b^cl>*, *<l + voyelle>*, étant qualificative, ces termes devaient être qualificatifs de divinités avant de devenir, en raison de la fréquence de leur emploi isolé et sans le nom du dieu qualifié par eux, des NOMS et non exclusivement des qualificatifs. Leur caractère adjectival n'ayant pas disparu, pourrait ressurgir. Ils se trouveront reliés à des entités divines pour les « illustrer » qui seraient ou non celles qu'ils avaient qualifiés et illustrer au départ.

Chez les Akkadiens, où très souvent, les désignations les plus anciennes sont préservées (voir plus loin), *ī/ēlu* n'est que nom commun et à toutes époques. En Mésopotamie, il semble avoir désigné, comme son équivalent sumérien DINGIR, le principe divin sans glissement de sens. De même, le *ba^c(a)l* sémitique commun au sens de « seigneur, maître », avant de devenir le nom propre d'un dieu dans le nord-ouest sémitique, a été un qualificatif de celui-ci⁵². Son équivalent chez les Akkadiens, *bēlu*, est nom commun et équivalent du sumérien EN. Ultérieurement, il devient le qualificatif de *Mardūk* en raison de la célébrité de celui-ci étant dieu de Babylone, avant de devenir un « nom » de lui (voir plus loin). En sud-sémitique, *ba^cl* n'est que « seigneur, maître » ; il est nom commun, pas nécessairement théophore et d'une racine sémitique générale renvoyant à la « seigneurie ». Là, le sud-sémitique, contrairement au nord-ouest-sémitique, a gardé le seul sens commun de *ba^c(a)l* qui n'y devient pas nom propre d'un dieu, et comme en akkadien à la différence que dans celui-ci *bēlu* a une connotation divine. Voilà la difficulté de déceler quel passage il y a entre nom propre et nom commun de divin. Je pense qu'il faut prendre le *ī/ēl* primitif comme qualificatif du divin en général, impersonnel ou référence à lui, comme le *Brāhman*⁵³ védique duquel on a dérivé *Brahmā* en tant que nom propre d'un dieu en en modifiant la phonétique⁵⁴. De même que AN en sumérien était nom commun désignant le

« assemblée » présidée par leur « père » *Ēl* (parfois remplacé par Yahvé). Dans la *Bible*, sur cette « assemblée » présidée, voir aussi Rois, XXII, 19 ; Job, I, 6 et II, 1 ; Ps. LXXXIX, 7-8.

⁵² À Ougarit, il a été le qualificatif du dieu de l'orage avant d'en devenir un nom, voir CAQUOT, André & SZNYCER, Maurice, dans *Les religions du Proche-Orient asiatique*, 1970, *op. cit.*, 369.

⁵³ L'argument de Jean Bottéro qui voit dans une expression remontant à l'akkadien ancien : *ilu(m) qurad* qu'il traduit par « le dieu est violent », n'est pas déterminant quant à voir dans *ilu(m)* le nom propre d'un dieu, voir *Les divinités sémitiques...*, *op. cit.*, 38-39. Car l'expression peut se traduire aussi par « un dieu violent » ou « le dieu violent ». NB : *qurad* a aussi le sens de « puissant ».

⁵⁴ De *Brāhman* on a aussi dérivé *Brahmān* qui renvoie à celui qui a la connaissance spirituelle, cf. le latin *flamen*, « souffle... », qui prend le sens de « prêtre ».

ciel avant de devenir nom propre de dieu (en fait du ciel personnalisé)⁵⁵, de même *ī/ēl* devait avoir un sens abstrait avant de devenir nom propre. Il devait renvoyer, à une époque reculée, à tout ce qui est «immatériel» donc spirituel et divin, allant jusqu'à ce référer à tout fantôme⁵⁶. La large sémantique que véhicule le terme *ī/ēl* a permis de transformer le sens général imprécis de ce qui est «immatériel» vers le sens de nature divine ou principe divin de manière générale et imprécise. Le témoignage de Yūsuf al-Ḥūrānī à ce sujet est pertinent : « La clé de la théologie chez les Sémites réside dans la désignation du terme <'> ou <e> qui renvoie au Principe et à l'Origine active. Cet attribut est antérieur à toute personnalisation sublimée »⁵⁷. Et c'est cette imprécision-globalité une fois personnalisée qui en a fait le nom propre d'un dieu supérieur, principe d'autres dieux, créateur-géniteur et père de(s) dieux, dans certains milieux nord-ouest-sémitiques. Ce passage de sens commun et général à nom propre d'un dieu supérieur, apparaît à Ougarit et pour la même raison, dans Ba^cl, terme qui veut dire «seigneur», et dans sa forme akkadienne, *bēlu*, qui devient un nom d'un *Mardūk* en ascension (voir *supra*). Dans tout ce processus il y a un passage de l'impersonnalisme au personnalisme. Mais il faut se garder, en dépit de cette ascension même ancienne, de traduire celle-ci par une paternité « originelle » de *ī/ēl*, car c'est relatif : à Ougarit où la paternité de ce dieu s'exprime au plus haut, elle n'englobe pas le grand dieu *Ba^cal-Hadad*⁵⁸. En somme, la barrière est flottante entre nom commun ou abstrait et nom propre ou personnalisation, en matière « spirituelle ». La présence de *īl* dans les plus anciennes inscriptions en Arabie, principalement comme le nom propre d'un dieu, révèle qu'il y est entré à une époque tardive par rapport à sa présence dans le nord-ouest-sémitique où il était à la fois nom commun et nom propre, mais devenant de plus en plus le nom propre d'un dieu. Par ailleurs, c'est à une époque plus tardive, et quand *ī/ēl* devient muni du /h/ final, que se produit, en arabe, la naissance de deux formes : d'une part, *allāh*, forme déterminée suscitée par l'impression de la présence de l'article *al-* : « le Dieu », impression renforcée par le concept monothéiste naissant, et d'autre part la forme de nom commun *ilāh*⁵⁹ « un dieu » en écartant le supposé article *al-*. Ainsi, il y a résurgence de nom commun et de nom propre dans un même terme, grâce à une simple nuance phonétique⁶⁰. Il est significatif de noter que l'absence de *īl* dans les langues sémitiques d'Éthiopie⁶¹ montre que l'introduction de celui-ci en Arabie a été postérieure à l'époque des émigrations de populations sud-arabes en Éthiopie qui débutent aux environs du XV^e s. av. J.-C. Là aussi, il y a preuve que *īl* est entré en Arabie à partir du nord-ouest-sémitique. Il ressort de notre exposé que le recours au sud-arabique et à l'arabe en général, n'est pas déterminant pour expliquer l'origine du terme *īl* et celle du terme *allāh* postérieur.

Le fait qu'il soit très fréquemment employé dans les noms propres d'hommes prouve-t-il que *īl* renvoyait initialement à un dieu « principal » ou de « haut rang », comme nom propre de celui-

⁵⁵ Ainsi en est-il de son équivalent akkadien *Anū* qui devient dans son ascension, parfois, créateur du ciel, voir BOTTÉRO, Jean, *Annuaire de l'EPEH*, IV^{ème} section, Paris, 1978-1979, 88. Cette ascension n'élimine pas le lien direct de ce dieu avec le ciel, voire l'amalgame entre eux.

⁵⁶ CAQUOT, André & SZNYCER, Maurice, *op. cit.*, 435, n. 2.

⁵⁷ AL-ḤŪRĀNĪ, Yūsuf, *La structure mentale...*, *op. cit.*, 410 ; voir aussi 173.

⁵⁸ CAQUOT, André & SZNYCER, Maurice, 366 et 368.

⁵⁹ Étant nom « ordinaire », il a son féminin *ilāhat* et son plur. *ālīhat* (masc.) et *ālīhāt* (fém.).

⁶⁰ Voir *supra*, n. 54.

⁶¹ L'usage de noms propres éthiopiens composés avec *īl* est trop tardif pour concerner notre étude. Il relève de la tradition biblique, après l'entrée du judaïsme et du christianisme en Éthiopie.

ci, avant de renvoyer en même temps de manière générale, au principe divin ?⁶² Non. Cette fréquence de son emploi dans l'onomastique peut montrer simplement qu'il était devenu le nom propre d'un dieu accédant ou ayant accédé à un rang élevé – même s'il perd ce rang dans certaines circonstances – et non qu'il était dès l'origine nom propre de celui-ci. En affirmant que *Īl* (*Allāh* par la suite) était à l'origine le nom propre d'un dieu avant de devenir nom commun désignant le principe divin, Christian Robin affirme qu'« un tel glissement de sens s'accompagne souvent d'un processus de dégradation »⁶³. Certes. Mais, dans le cas de *Īl*, *Allāh*, nous constatons le contraire : une ascension. Ce qui suppose que le processus était inverse : un passage de nom commun à nom propre.

Il existe aussi le cas inverse, mais rare, exceptionnel et tardif, de nom propre de dieu qui devient nom commun : Le nom d'*Ištar* est employé comme nom commun pour « déesse ». Mais ce processus est lié à l'importance grandissante de cette déesse au point que l'on trouve dans des textes que telle déesse (en parlant d'une autre) est l'*ištar* de tel personnage ou de telles circonstances, pour signifier que le personnage ou les circonstances en question nécessitent telle déesse et la subliment au point qu'elle devient ce qu'est *Ištar* par ailleurs. Or, l'équivalent d'*Ištar* dans le nord-ouest-sémitique, la déesse <*štrt*>, ne prend pas le sens commun de « déesse » et demeure nom propre.

En somme, le cas de *ba^c(a)l* et d'*Ištar* dans le transfert entre nom commun et nom propre, montre que ce transfert se produit à une époque relativement tardive, ce qui laisse croire que c'est aussi le cas pour *īl*. Et, si ce dernier n'a que le sens général de « dieu » en akkadien, et d'après notre analyse, la désignation de *īl* comme le nom propre d'un dieu n'est pas la désignation initiale, à moins de supposer deux transferts : de nom propre à nom commun puis de nouveau à nom propre. Je crois qu'il faut plutôt admettre un entremêlement éventuel entre nom propre et nom commun dans lequel il n'est pas possible de déceler le plus ancien, et où, selon les traditions, les époques et les lieux, l'un l'emportait sur l'autre. D'ailleurs, cet entremêlement persiste à nos jours dans <'lh> où l'impression qu'il y a l'article arabe en fait nom propre, et celle de l'absence de cet article, nom commun (voir *supra*).

Il est, en effet, plus fréquent que le qualificatif et/ou le nom commun deviennent nom propre, que l'inverse. C'est dans ce même contexte d'hénothéisme que *Mardūk*⁶⁴ a reçu cinquante noms (dernière tablette de *Enūma Eliš*), qu'*Ištar* reçoit une multitude de noms et que, dans le monothéisme absolu, *Allāh* reçoit les quatre-vingt-dix-neuf noms dans l'islam.

L'existence, dès les époques les plus anciennes, de dérivés du sens commun de « dieu » pour *ī/ēl*, et de « seigneur » pour *ba^c(a)l*, de : féminin « déesse », « maîtresse », pluriel « dieux », « seigneurs », noms d'état « divinité », « seigneurie », verbes « diviniser, être divinisé », « rendre, devenir seigneur », et dans toutes les langues sémitiques où ces deux noms existent, mettent l'accent sur la probabilité que *ī/ēl* et *ba^c(a)l* sont à l'origine des noms communs, et non noms propres. Il n'est pas probant de dire que c'est du nom de divinité suprême que s'opèrent de telles dérivations, et en raison de leur suprématie, car à titre d'exemple, le terme *bēlu* (voir

⁶² C'est l'opinion, entre autres, de ROBIN, Christian, *op. cit.*, 125. Il s'appuie sur une hypothèse de Jean Bottéro dans *Les divinités sémitiques...*, *op. cit.*

⁶³ ROBIN, Christian, *ibid.*

⁶⁴ Cet hénothéisme est relatif à une période, une école, un courant ou une cité, et non précurseur de monothéisme. Il peut être né de l'importance grandissante de Babylone dont *Mardūk* était le dieu patron. De tels mouvements sont soumis, dans des circonstances, à l'altération ou la substitution.

infra) en akkadien, n'a jamais été le nom d'un dieu suprême, ni non plus le nom tout court d'un dieu, pour favoriser de telles dérivations. Les autres noms de dieux et déesses ne connaissent pas de telles dérivations, et demeurent uniquement noms propres. Nous limitons les exemples à l'akkadien car il représente la plus ancienne époque où ces dérivations se trouvent attestées sans aucune trace de nom propre : *ilu* : plur. : *ilānu* et *ilū*, duel : *ilān*, fém. *iltu*, plur. : *ilātu*, duel : *iltān*, subst. : *ilūtu*; *bēlu* : plur. : *bēlū*, duel : *bēlān*, fém. : *bēltu*, plur. : *bēlātu*, duel : *bēltān*, subst. : *bēlūtu*; *bēlu* : verbe : « gouverner ». Ces deux noms communs deviennent en quelque sorte noms propres dans le nord-ouest-sémitique, quand, dans un usage fréquent, ils qualifient des divinités « principales » ou devenues à l'avant-garde du panthéon, comme *Mardūk* qui reçoit le nom de *Bēl*. C'est dans ce même contexte, dans le langage moderne, que les noms communs « dieu, seigneur... » deviennent noms propres munis de la majuscule au début, qu'en français, « notre dame » et chez les chrétiens arabes, *Sayyida(t)*, avec ou sans l'article, qui veut dire « maîtresse », deviennent noms propres de Marie, mère de Jésus.

Tentatives d'explication de l'origine de *īl* ou *ēl*

Des tentatives d'expliquer l'origine ou l'étymologie du terme *īl/ēl* ont vu le jour, mais elles sont infructueuses. Certaines l'ont rattaché à la racine sémitique \sqrt{WL} qui exprime les idées de « force, supériorité, avant-garde »... Augustin Sébastien Marmardji⁶⁵ la rattache au bilitère sémitique \sqrt{L} qui se réfère à l'élévation d'où, selon lui, il y a eu, sous influence akkadienne, la chute de la gutturale «*ʿ*» au début. C'est en fait le cas de gutturales, sauf le /*h*/, qui se transforment en attaque vocalique *'e* et dans certains cas *'i*, dans la langue akkadienne. Cette thèse est probable mais pas sûre, car il est étonnant que toutes les autres langues sémitiques sans exception et sans laisser une trace, aient subi l'influence de l'akkadien. De plus, l'attaque vocalique dans le terme en question ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, est longue : «*'ē*» ou «*'ī*». Alors que la transformation de la gutturale en attaque vocalique, en akkadien, rend celle-ci courte y compris dans ce qui se rattache à la racine \sqrt{LW} comme *elū*, « s'élever ». Et, dans tous les exemples donnés par Augustin Sébastien Marmardji⁶⁶ pour appuyer sa thèse, l'attaque vocalique est courte, qu'elle soit *'e* ou *'i*. Toutefois, il est possible, dans notre cas, que cette voyelle soit devenue longue passant de /*'l*/ (venant de /*'l*/) à *ī/ēl*. En outre, le nom de la célèbre déesse *Ištar* et dont nous trouvons le parallèle ailleurs dans le monde sémitique, y a préservé la gutturale au début et est en phénicien *ʿAštaret*, et à Ougarit et dans le sud-sémitique il figure sous forme de *ʿAttar*⁶⁷. Si le terme *baʿal* apparaît en palmyrénien sous forme de *bōl* avec la transformation en voyelle du *ʿayn* probablement sous influence de l'akkadien *bēlu*, dans le reste du monde sémitique le *ʿayn* est maintenu. En outre, si *ī/ēl* dérive de la racine \sqrt{L} , comme l'est le nom de la divinité *ʿElyō/ūn*⁶⁸, pourquoi le *ʿayn* est-elle tombée dans l'un et restée dans l'autre ?

⁶⁵ MARMADJI, Augustin Sébastien, *La lexicographie arabe à la lumière du bilitéralisme et de la philologie sémitique* (en arabe), Jérusalem : Impr. Des Pères franciscains, 1937, 87-93.

⁶⁶ *Ibid.*, 89.

⁶⁷ À Ougarit et en Arabie du sud, il est le nom d'une divinité masculine. À Ḥaḍramawt, en Arabie du sud, un temple a été trouvé dédié à une déesse nommée *ʿAttar*, ROBIN, Christian, *op. cit.*, 123. À Ougarit, elle figure une déesse mère parèdre du dieu *ī/ēl*, nommée *Atirat* et une autre déesse du nom d'*Attart*. *Atirat* figure aussi à Qatbān en Arabie du sud.

⁶⁸ Voir *supra*, paragraphe « *ī/ēl*, nom commun ou nom propre ? », 11.

La thèse rattachant le terme *Allāh* au bilitère sémitique <ʿl> a été avancée aussi par Christian Lochon et Ghaouti Hadj Eddine Sari Ali dans un article publié dans le *Bulletin de SELEFA*⁶⁹. Si Augustin Sébastien Marmardji justifie la disparition de la ʿayn par une influence akkadienne, les auteurs de l'article n'en donnent aucune explication. Ils citent que cette racine figure « sous la forme simple /ʿl/ ou/et /ʿlh/ ». Mais, si le bilitère <ʿl> est à la base de trilitères tous au sens d'élévation, le troisième radical de ces derniers n'est pas une /h/ initialement⁷⁰, mais une voyelle. Le verbe arabe *ʿaliha* a un sens péjoratif : « être étourdi, abruti, saoul » et est à écarter ici même si, primitivement, il peut provenir d'une même origine. Or, les auteurs de l'article cherchent par /ʿlh/ à se rapprocher du nom divin qui contient la /h/ en finale : *Allāh*. À cette thèse, ils citent l'autre thèse célèbre et si divergente, de la présence de l'article arabe *al-* ajouté au nom divin, mais c'est la première thèse qu'ils admettent.

L'origine du terme *īl/ēl* se perdant dans les millénaires, en rend hasardeuse la recherche, et il est bien possible que c'est la racine sémitique √ʿWL, citée au début de ce paragraphe, en soit dérivée, plutôt que l'inverse. Car, nous en trouvons le parallèle ou les prémices dans le sumérien *ĪLU* qui a entre autres sens, celui de « dieu » (nom commun) et *ILLA* (IL-LA) « hauteur » entre autres sens. De plus, les termes sumériens, à la fois verbes et noms, *ĪL* et *ĪL*+ voyelle⁷¹ veulent dire : « porter, hausser, soulever, un levier, une élévation, un outil pour soulever », entre autres⁷². Il est probable que c'est dans le sumérien qu'il faut chercher l'origine d'une part, du terme *ī/ēlu* akkadien et <'la> amorite au sens de « dieu », transmis au reste du nord-sémitique, et, d'autre part, du verbe akkadien *elū*, « s'élever », et dont l'équivalent sémitique lui serait emprunté bien qu'avec un ʿayn initial. Il est possible aussi qu'il y ait eu un emprunt par le sumérien à l'akkadien et que l'origine en soit la racine sémitique √ʿL. Si c'est le cas, la disparition du ʿayn dans *Ī/Ēl* des autres langues sémitiques, marque, comme l'a mentionné Augustin Sébastien Marmardji (voir *supra*), l'origine akkadienne du terme. Or, l'auteur n'a pas envisagé la possibilité d'une origine sumérienne où le ʿayn serait absent mais apparu à partir de l'attaque vocalique dans le sémitique en dehors de l'akkadien. Que la racine soit sumérienne ou akkadienne-sémitique, le lien entre les deux sources est évident comme s'il s'agit d'une, et le terme divin est entré dans l'ouest-sémitique à partir de l'akkadien.

⁶⁹ N° 11, vol. 3, Paris, 2008, p. 16.

⁷⁰ Voir le début de cet exposé sur l'apparition du /h/ dans <'lh> à partir d'une voyelle.

⁷¹ Ou en deux mots : IL-LA. LA seul veut dire « abondance, prospérité, bonheur », entre autres.

⁷² LABAT, René, *op. cit.*, p. 117, n° 205 ; THOMSEN, Marie-Louise, *The Sumerian Language : an Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen : Akademisk forlag, 1984, 307-308 ; HALLORAN, John Alan, *Sumerian Lexicon*, Los Angeles, 2006, 124 ; AL-MAḤĠŪB, ʿAbd al-Munʿim, *Lexique sumérien-arabe* (langue arabe), Bayrūt : Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2017, 107.