

NABONIDE ET GILGAMESH:
L'ARAMÉEN EN MÉSOPOTAMIE ET À QOUMRÂN

André Lemaire, E.P.H.E., Paris–Sorbonne

La littérature araméenne attestée, malheureusement souvent de façon très fragmentaire, par les manuscrits de la bibliothèque de Qoumrân apparaît, de prime abord, très variée. Vivant plus de deux mille ans après la copie de ces manuscrits, un contemporain est tenté d'y reconnaître d'abord un certain nombre de textes reprenant ou développant des histoires centrées autour de personnages de la littérature classique hébraïque, c'est-à-dire de ce qui vers la fin du I^{er} s. de n. è. deviendra la Bible. Ce lien direct avec les livres bientôt "bibliques" semble évident d'après les intitulés donnés à certains manuscrits. Il suffit de citer ici l'*Apocryphe de la Genèse* (1Q20), l'*Apocryphe de Daniel* (4Q246), le *Targum du Lévitique* (4Q156), ou le *Targum de Job* (4Q157, 11Q10). De telles appellations sont généralement justifiées. Cependant elles risquent de donner l'impression que les manuscrits araméens de Qoumrân étaient centrés sur la Bible et en dépendaient alors que la Bible elle-même, en tant que canon des écritures sacrées de référence, précis et bien délimité, n'existait pas encore. Une telle vision bibliocentrique apparaît donc anachronique.

Plusieurs commentateurs ont fait remarquer que toute cette littérature araméenne ne semblait pas présenter de caractéristiques sectaires¹ et reflétait probablement la littérature araméenne ayant cours dans le judaïsme du tournant de notre ère, spécialement dans le judaïsme palestinien puisque le site est clairement situé en Judée. Cependant une telle interprétation suffit-elle à expliquer la présence, parfois en plusieurs exemplaires, de ces manuscrits araméens dans les grottes de Qoumrân ? Bien plus, l'araméen de cette littérature variée reflète-il vraiment l'araméen parlé en Palestine à cette époque ?

¹ Voir, par exemple, B. Z. Wacholder, "The Ancient Judaeo-Aramaic Literature (500–164 BCE), A Classification of the Pre-Qumranic Texts", dans *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (dir. par L. H. Schiffman ; JSPSup 8 [JSPT/ASOR Monographs 2] ; Sheffield : JSOT Press, 1990), 258–281 ; D. Dimant, "The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community", dans *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (dir. par A. Hilhorst et al. ; JSJSup 122 ; Leiden : Brill, 2007), 197–205, spéc. 198–199.

Il est très difficile de répondre à ces questions car la documentation araméenne reste très fragmentaire. Nous voudrions simplement ici souligner un aspect important et qui risque d'être facilement oublié étant donné la position géographique de Qoumrân : à savoir le lien entre certains manuscrits araméens de cette bibliothèque et la Mésopotamie, plus précisément la Babylonie.

Nous rappellerons d'abord le fait ; nous essaierons ensuite de le situer dans un contexte historique tenant compte de la documentation actuelle. Enfin, nous réfléchirons à ce que cela pourrait signifier quant à l'histoire du groupe de Qoumrân.

1. *Les textes araméens de Qoumrân et la Babylonie*

Plutôt que de présenter un catalogue des fragments littéraires araméens rattachés à la Babylonie, nous voudrions aborder le problème à partir de deux exemples concrets tout à fait évidents : la mention dans les textes araméens de Qoumrân de deux personnages symboliques de l'histoire et de la littérature babyloniennes : Nabonide et Gilgamesh.

Le texte araméen mentionnant NBNY, hypocoristique du nom du dernier roi de Babylone, Nabonide, est le fameux texte 4Q242 dit « Prière de Nabonide » suivant le titre même conservé dans les fragments que Jozef T. Milik a publiés de façon préliminaire dès 1965². Ce texte a donné lieu à une bibliographie très abondante³ qui s'est efforcée

² J. T. Milik, "Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel", *RB* 63 (1965): 407–411.

³ Voir surtout A. Dupont-Sommer, "Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân", dans *Congress Volume Oxford 1959* (SVT 7 ; Leiden : Brill, 1960), 246–261 ; R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitszählung* (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse Band 107, Heft 3 ; Berlin : Akademie Verlag, 1962) ; A. S. van der Woude, "Bemerkungen zum Gebet des Nabonid", dans *Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu* (dir. par M. Delcor ; BETL 46 ; Paris/Gembloux : Editions Duculot, 1978), 121–129 ; P. Grelot, "La prière de Nabonide (4Q Or Nab). Nouvel essai de restauration", *RQ* 9/36 (1978): 483–495 ; J. A. Fitzmyer et D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia 34 ; Rome : Biblical Institute Press, 1978), 2–5 ; F. M. Cross, "Fragments of the Prayer of Nabonidus", *IEJ* 34 (1984): 260–264 ; F. García Martínez, "The Prayer of Nabonidus: A New Synthesis", dans *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9 ; Leiden : Brill, 1992), 116–136 ; J. J. Collins, "242. 4QPrayer of Nabonidus ar", dans *Qumran Cave 4, XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (dir. par G. Brooke et al. ; DJD 22 ; Oxford : Clarendon Press, 1996), 83–93 ; A. Lange et M. Sieker, "Gattung und Quellenwert des Gebets des Nabonids", dans *Qumranstudien* (dir. par H.-J. Fabry et al. ; Schriften des

de proposer des restitutions pour les lacunes des huit premières lignes et de préciser le rapport de ce texte avec le livre de Daniel. Sur ce dernier point, bien qu'il y ait, comme toujours, une ou deux voix discordantes⁴, la plupart des commentateurs sont d'accord, à juste titre, pour rapprocher la *Prière de Nabonide* de Daniel 4 en soulignant que 4Q242 est non seulement un texte indépendant de Daniel 4 mais représente une tradition littéraire probablement antérieure, que Daniel 4, sous cette forme ou sous une autre, a pu utiliser en la transférant de Nabonide à Nabuchodonosor, roi de Babylone évidemment mieux connu de son auditoire juéo-palestinien⁵.

En fait, on a déjà plusieurs fois fait remarquer que la *Prière de Nabonide* fait référence à certains aspects du règne de Nabonide connus par les inscriptions néo-babyloniennes et nord-arabes⁶, en particulier son séjour dans l'oasis de Teima, même si, dans le texte araméen, celui-ci a

Intitutum Judaicum Delitzschianum 4 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 3–34 ; É. Puech, “La prière de Nabonide (4Q242)”, dans *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara* (dir. par K. J. Cathcart et M. Maher ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996), 208–227 ; DSSSE I, 486–487.

⁴ Voir, par exemple, W. Dommershausen, *Nabonid im Buche Daniel* (Mainz : Matthias-Grünwald, 1964), 85 (avec hésitation) ; A. Steinmann, “The Chicken and the Egg. A New Proposal for the Relationship between the *Prayer of Nabonidus* and the *Book of Daniel*”, *RQ* 20/80 (2002) : 557–570.

⁵ Voir, par exemple, D. N. Freedman, “The Prayer of Nabonidus”, *BASOR* 145 (1957) : 31–32 ; K. Beyer, *Die aramäische Texte vom Toten Meer* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 223 ; Wacholder, “The Ancient Judaeo-Aramaic Literature”, dans *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, 259, 269 ; Collins, “Nabonidus, Prayer of”, *ABD* 4 (1992) : 976–977 ; García Martínez, “The Prayer of Nabonidus”, 136 ; Collins, *DJD XXXIX*, 86–87 ; M. Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (JSJSup 61 ; Leiden : Brill, 1999) ; E. Eshel, “Possible Sources of the Book of Daniel”, dans *The Book of Daniel: Composition and Reception* (dir. par J. J. Collins et P. W. Flint ; SVT 83/2 ; Leiden : Brill, 2001), 387–388.

⁶ Voir A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 B.C.* (New Haven–London : Yale University Press, 1989) ; R. H. Sack, “Nabonidus of Babylon”, dans *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of M. C. Astour* (dir. par G. D. Young et al. ; Bethesda : CDL Press, 1997), 455–473 ; H. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen* (AOAT 256 ; Münster : Ugarit-Verlag, 2001) ; H. El-Saady, “Nabonidus in Arabia: A Re-Assessment”, *Adumatu* 4 (2001) : 7–20 ; H. Hayajneh, “Der babylonische König Nabonid und der RBSRS in einigen neu publizierten frühnordarabischen Inschriften aus Taymā”, *Acta Orientalia* 62 (2001) : 22–64 ; Lemaire, “Nabonidus in Arabia and Judah in the Neo-Babylonian Period”, dans *Judah and the Judeans in the Babylonian Period* (dir. par O. Lipschits et J. Blenkinsopp ; Winona Lake : Eisenbrauns, 2003), 285–298, spéc. 285–286 ; H. Schaudig, “Nabonid, der ‘Archäologe auf dem Königstron’”, dans *Festschrift für Burkhard Kienast* (dir. par G. J. Selz ; AOAT 274 ; Münster : Ugarit-Verlag, 2003), 447–497.

été apparemment ramené de « dix ans » à « sept ans », peut-être pour mieux se conformer au topos littéraire ouest-sémitique des sept années.

Nabonide n'est nulle part mentionné dans les livres bibliques et apparaît seulement ici dans la littérature hébraïque et araméenne ancienne. Ce fait est un argument très fort en faveur de son ancienneté par rapport à Daniel 4.

Étant donné que Nabonide ne semble pas avoir fait campagne dans le territoire de Juda et qu'il n'y a laissé aucune trace dans la littérature hébraïque, on en déduit assez naturellement que l'auteur de la prière de Nabonide était très probablement un membre de la communauté ju-déenne exilée en Babylonie, soit durant l'époque achéménide, soit au début de l'époque hellénistique, plus précisément à l'époque séleucide. Même si les commentateurs ne prennent pas toujours position sur ce point, il est assez révélateur que tous pensent que le "ju-déen (YHWDY)" de la ligne 4 était un "des fils de l'Exil (BNY GLWT)". Même si cette dernière expression est une restitution et ne peut donc être considérée comme assurée, elle révèle bien le milieu auquel appartenait très probablement l'auteur de cette prière, comme d'ailleurs celui du niveau le plus ancien du livre de Daniel (spécialement chap. 2–6)⁷.

⁷ Voir, par exemple, K. Koch, *Das Buch Daniel* (EDF 144 ; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 170–171 ; J. J. Collins, "Current Issues in the Study of Daniel", dans *The Book of Daniel* (SVT 83/1 ; Leiden : Brill, 2001), 1–15, spéc. 9 : "It is generally agreed that the setting of the tales is different from that of the visions [...] the actual authors or tradents of these tales worked in the service of foreign kings, most probably the Seleucids" ; K. van der Toorn, "Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel against its Mesopotamian Background", *ibid.*, 37–54, spéc. 53 : "It should come as no surprise that in the melting pot of the Hellenistic Age, Jews from the Eastern diaspora made use of Mesopotamia's cultural heritage to offer Jews in the diaspora new models of Jewish identity" ; S. M. Paul, "The Mesopotamian Background of Daniel 1–6", *ibid.*, 55–68 ; S. Beyerle, "The Book of Daniel and its Social Setting", *ibid.*, 205–228, spéc. 211 : "the court tales and visions—representing two different genres—go back to different social settings (Sitze im Leben): the court tales reflecting the fate of Jews in the diaspora, and the visions offering examples of persecuted, pious Jews in Jerusalem" ; D. L. Smith-Christopher, "Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales", *ibid.*, 266–290, spéc. 273 : "... a diaspora setting certainly, but one that can be comfortable and even encourage aspirations to high office". Voir déjà Freedman, "The Prayer of Nabonidus", *BASOR* 145 (1957): 31–32, spéc. 31 : "the Babylonian origin of chaps. 1–6 is strengthened by the new evidence. Behind Daniel 4 there is a story of the third (or an earlier) century, originating in Babylon". Pour un milieu commun à Daniel et à Qoumrân, voir C. Hempel, "MASKIL(IM) and RABBIM: From Daniel to Qumran", dans *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of*

La mention de Teima dans la prière de Nabonide a, un moment, conduit certains commentateurs à la rapprocher du livre de Job en rattachant ces deux traditions littéraires à des communautés juives d'Arabie du Nord⁸. Une telle interprétation pourrait redevenir d'actualité après les découvertes récentes du bas-relief de Nabonide à Es-Sela' en Jordanie⁹ et des mentions de « Nabonide, roi de Babylone » dans des inscriptions nord-arabiques teimanites¹⁰. Cependant cette interprétation resterait purement conjecturale car ces nouveaux documents ne font nullement mention d'une communauté juive dans la région de Teima au VI^e s. av. n. è. alors que de nouveaux documents contemporains (infra) confirment tout à fait celle de déportés et descendants de déportés judéens en Babylonie.

Dans l'état actuel de la documentation, le rattachement de la *Prière de Nabonide* à un milieu juif nord-arabique apparaîtrait donc comme une pure hypothèse, apparemment inutile, et le rattachement au milieu des déportés en Babylonie, éventuellement même au milieu de la famille royale judéenne vivant à Babylone¹¹, beaucoup plus vraisemblable¹².

M. A. Knibb (dir. par C. Hempel et J. M. Lieu ; JSJSup 111 ; Leiden : Brill, 2006), 133–156.

⁸ Voir, par exemple, G. Fohrer, “4Q Or Nab, 11 Q Tg Job und die Hioblegende”, *ZAW* 75 (1962): 93–97 ; Meyer, *Das Gebet des Nabonid*, spéc. 107 : “... entweder an Babylonien oder noch eher an die jüdischen Gemeinden in Nordarabien” ; voir aussi M. Delcor, “Le testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques”, dans *Religion d'Israël et Proche Orient ancien* (Leiden : Brill, 1976), 201–218, spéc. 206.

⁹ Voir S. Dalley et A. Goguel, “The Sela' Sculpture: A Neo-Babylonian Rock Relief in Southern Jordan”, *ADAJ* 41 (1997): 169–176 ; F. Zayadine, “Le relief néo-babylonien à Sela' près de Tafileh. Interprétation historique”, *Syria* 76 (1999): 83–90.

¹⁰ Voir Hayajneh, “Der babylonische König” ; idem, “First evidence of Nabonidus in the Ancient North Arabian inscriptions from the region of Taymâ’”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 31 (2001): 81–95 ; W. W. Müller et S. F. Al-Said, “Der Babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften”, *BN* 107–108 (2001): 109–119 ; Lemaire, “Nabonidus in Arabia and Judah” ; A. Livingstone, “Taimâ' and Nabonidus: It's a Small World”, dans *Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan R. Millard* (dir. par P. Bienkowski et al. ; New York–London : T&T Clark, 2005), 29–39.

¹¹ Voir 2 Rois 25:27–30 ; E. F. Weidner, “Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten”, dans *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud* (Paris : Paul Geuthner, 1930), 2:923–935 ; O. Pedersén, “Foreign Professionals in Babylon: Evidence from the Archive in the Palace of Nebuchadnezzar II”, dans *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 1–4 July 2002* (Leiden : Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2005), 267–272, spéc. 269 ; idem, *Archive und Bibliotheken in Babylon. Die Tontäfel der Grabung Robert Koldeweys 1899–1917* (ADOG 25 ; Saarbrücken : SDV, 2005).

La brillante identification de fragments araméens du *Livre des Géants* parmi les manuscrits fragmentaires de Qoumrân remonte à Jozef T. Milik¹³ et c'est lui aussi qui révéla la double attestation de Gilgamesh, ainsi que celle de Hôbabish/Humbaba¹⁴ parmi ces fragments¹⁵. Il s'agit là de deux personnages bien connus de la littérature mésopotamienne, en fait du personnage principal et d'un des principaux personnages secondaires de l'*Épopée de Gilgamesh* tandis que le *Livre des Géants*, un des livres de référence du manichéisme¹⁶, n'était connu jusqu'ici que de manière très partielle par divers fragments de manuscrits en pehlvi, sogdien, parthe et ouïgour. À la suite de la publication de Milik, de nombreuses études ont été consacrées à ce *Livre des Géants*, en particulier de la part de John C. Reeves¹⁷ et de Loren T. Stuckenbruck¹⁸.

¹² Voir déjà Grelot, "La prière de Nabonide", 494 : « Il s'agit d'une légende d'origine orientale, attribuable aux communautés juives de Babylonie plutôt qu'à celle de Tey-mân ».

¹³ Milik, "Problèmes de la littérature hénoclique à la lumière des fragments araméens de Qumrân", *HTR* 64 (1971) : 333–378 ; idem, "Turfân et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen", dans *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe K.G. Kuhn* (dir. par G. Jeremias et al. ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 117–127.

¹⁴ Hôbabish suit Gilgamesh en 4Q530 ii 2 et précède un autre géant en 4Q203 3 3.

¹⁵ Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford : Clarendon Press, 1976), spéc. 311, 313.

¹⁶ Ce livre pourrait aussi comporter la mention d'Utnapishtim sous la forme Atnabish. Voir J. C. Reeves, "Utnapishtim in the Book of Giants?", *JBL* 112 (1993) : 110–115 ; M. Schwartz, "Qumran, Turfan, Arabic Magic, and Noha's Name", dans *Charmes et sortilèges. Magies et magiciens* (dir. par R. Gyselen ; Res Orientales 14 ; Leuven : Peeters, 2002), 231–238.

¹⁷ Reeves, "An Enochic Motif in Manichean tradition", dans *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries* (dir. par A. van Tongerloo et S. Giversen ; Manichaean Studies 1 ; Leuven : International Association of Manichaean Studies, 1991), 295–298 ; idem, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions* (Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1992) ; idem, *JBL* 112 (1993) : 110–115 ; idem, "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library", dans *Tracing the Threads. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha* (dir. par J. C. Reeves ; SBL Early Judaism and Literature 6 ; Atlanta : Scholars Press, 1994), 174–203 ; idem, *Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 41 ; Leiden : Brill, 1996).

¹⁸ Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran* (TSAJ 63 ; Tübingen, Mohr Siebeck, 1997) ; idem, "The Throne-Theophany of the Book of Giants: Some New Light on the Background of Daniel 7", dans *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* (dir. par S. E. Porter et C. A. Evans ; JSOTSup 26, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997), 211–220 ; idem, "The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1–4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions", *DSD* 7 (2000) : 354–377 ; idem, "Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls", dans *Die Dämonen/Demons* (dir.

De façon assez surprenante, l'*editio princeps*, par Émile Puech, dans la série des Discoveries in the Judaean Desert¹⁹, des fragments mentionnant Gilgamesh (4Q530 2 ii+6–12(?) 2 et 531 22 12) propose de rattacher le « milieu d'origine » du *Livre des Géants* à des « pratiques culturelles près de sources et de fleuves dans la région du Liban et de l'Hermon », plus précisément au « Paneion de Baniyas-Césarée »²⁰, en déclarant que « la mention des Géants Gilgamesh et Hôbabish est insuffisante pour une origine babylonienne de la composition »²¹.

En fait, les arguments pour une origine près des sources du Jourdain paraissent bien faibles : le rapprochement entre le géant Aḥiram du *Livre des Géants* et le roi de Byblos Aḥirom célèbre par son sarcophage inscrit vers l'an 1000 av. n. è. risque fort d'être une déformation professionnelle d'un épigraphiste car, à ce jour, ce roi de Byblos ne semble être mentionné dans aucune tradition littéraire. De plus, le renvoi à Philon de Byblos est assez étonnant puisque celui-ci ne cite ni Gilgamesh, ni Hôbabish, ni même Aḥiram.

De son côté, Milik remarquait que ces manuscrits de Qoumrân constituaient « the only mention of Gilgamesh outside the cuneiform literature »²², ce qui n'est peut-être pas tout à fait vrai, en particulier à cause

par A. Lange et al. ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2003), 318–338 ; voir aussi García Martínez, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9 ; Leiden : Brill, 1992), 97–115 ; É. Puech, « Les fragments 1 à 3 du *Livre des Géants* de la grotte 6 (pap6Q8) », *RQ* 74 (1999) : 227–238 ; idem, « Les songes des fils de Shemihazah dans *Le Livre des Géants* de Qumrân », *CRAI* 144/1 (2000) : 7–25 ; E. J. C. Tigchelaar, « Notes on 4Q206/206a, 4Q203–204, and Two Unpublished Fragments (4Q59?) », *Meghillot* 5–6 (*Festschrift for D. Dimant*) (2007) : 187*–199*.

¹⁹ Puech, *Qumrân Grotte 4 XXII. Textes araméens. Première partie 4Q529–549* (DJD 31 ; Oxford : Clarendon Press, 2001), spéc. 28–30 et 74–78. Le rattachement des petits fragments 4Q533 au *Livre des Géants* (ibid., 105–115) semble assez incertain et mériterait une vérification tandis que García Martínez et Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (2 vols. ; Leiden : Brill, 1998), 2:1068–1071 ont apparemment confondu 4Q533 et 4Q556 (voir Puech, *DJD XXXI*, 105). Pour les autres fragments probables du *Livre des Géants*, voir Milik, dans D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I* (DJD 1 ; Oxford : Clarendon Press, 1955), 97–99 (1Q23 ; 24) ; M. Baillet et al., *Les 'petites grottes' de Qumrân* (DJD 3 ; Oxford : Clarendon Press, 1962), 90–91 (2Q26), 116–119 (6Q8), 127–128 (6Q14) ; Stuckenbruck, dans S. J. Pfann et al., *Qumran Cave 4 XXVI* (DJD 36 ; Oxford : Clarendon Press, 2000), 8–48 (4Q203 ; 206a) (voir aussi ibid., 49–94 ; Puech, *DJD XXXI*, 11).

²⁰ Ibid., 15.

²¹ Ibid., 15, note 25 ; voir déjà l'hésitation de García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 114.

²² Milik, *The Books of Enoch*, 313 ; Stuckenbruck (*Giants*, 109) est plus précis : « The name 'Gilgamesh' does not occur anywhere in extant Jewish literature ».

de sa mention dans Claudius Aélien²³. Cependant les recherches sur l'*Épopée de Gilgamesh* se sont multipliées ces dernières années²⁴, en particulier à l'occasion de nombreuses traductions²⁵ mais aussi et surtout par l'étude de l'évolution de cette épopée²⁶ et l'édition critique de A. R. George²⁷. Il est clair aujourd'hui que cette œuvre littéraire était encore considérée comme classique et utilisée au moins au premier niveau de l'apprentissage scribal²⁸, aux époques néo-babylonienne et perse, si l'on en juge par le nombre de copies retrouvées²⁹. Bien plus, selon J. H. Tigay, « the latest-dated tablet of Gilgamesh is apparently from the second or first century BCE »³⁰ et l'édition critique de George mentionne une tablette de l'épopée de Gilgamesh datée de la deuxième moitié du II^e s. av. n. è., probablement du début de l'époque parthe arsacide³¹. Gilga-

²³ *De natura animalium* XII, 21. Voir R. Tournay et A. Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO 15 ; Paris : Cerf, 1994), 26–27 ; A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (2 vols. ; Oxford : Oxford University Press, 2003), 61–70 ; D. Bodi, “Les Mille et une nuits et l'Épopée de Gilgamesh : éléments de comparaison”, dans *Les Mille et une nuits en partage* (dir. par A. Chraïbi ; Paris–Arles : Sinbad–Actes Sud, 2004), 394–411, spéc. 411.

²⁴ Voir récemment J. Azize et N. Weeks, *Gilgamesh and the World of Assyria. Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House. The University of Sydney, 21–23 July 2004* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 21 ; Leuven : Peeters, 2007) ; J. Keetman, “König Gilgamesh reitet auf seinen Untertanen ; Gilgamesh, Enkidu und die Unterwelt politisch gelesen”, *BO* 64 (2007) : 5–31.

²⁵ Voir M. G. Kovacs, *The Epic of Gilgamesh* (Stanford : Stanford University Press, 1989) ; Tournay et Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh* ; R. Foster, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation, Analysis, Criticism* (New York : W. W. Norton, 2001).

²⁶ J. H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1982).

²⁷ *The Babylonian Gilgamesh Epic* (2003).

²⁸ Voir D. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (AOAT 275 ; Münster : Ugarit-Verlag, 2001), 149–150 et 172 ; A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 34–39.

²⁹ Voir déjà D. J. Wiseman, “Additional Neo-Babylonian Gilgamesh Fragments”, dans *Gilgames et sa légende (VII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 1958)* (dir. par P. Garelli ; Paris : C. Klincksieck, 1960), 123–135. Voir aussi Tournay et Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, 13.

³⁰ Tigay, *The Evolution*, 251.

³¹ Avant 185 de l'ère séleucide : George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:740. Pour la fin ultérieure de l'écriture cunéiforme, voir M. J. Geller, “The Last Wedge”, *ZA* 87 (1997) : 53–56 ; A. Salvesen, “Babylon and Nineveh in Aramaic Sources”, dans *The Legacy of Mesopotamia* (dir. par S. Dalley et al. ; Oxford : Oxford University Press, 1998), 151–155 ; George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:740, note 11 ; A. Westenholz, “The Graeco-Babylonian Once Again”, *ZA* 97 (2007) : 262–313 ; Geller, “33. Graeco-Babylonian *Utukkū Lemnūtū*”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2008/2) : 43–44.

mesh et Hôbabish / Humbaba étaient donc bien connus de la littérature babylonienne jusque vers le tournant de notre ère.

On notera que Gilgamesh et Humbaba apparaissent ensemble dans l'épisode fameux de la forêt des cèdres³², un épisode dont l'horizon géographique a pu être particulièrement apprécié des Judéens déportés et qui pouvait être connu par l'exercice de copie d'extraits de ce passage (premier niveau de l'apprentissage scribal) aussi bien que par un commentaire oral.

Dès lors, avec André Caquot et d'autres commentateurs³³, on peut en déduire que « la référence à Gilgamesh plaide en faveur d'une origine du *Livre des Géants* dans une diaspora orientale »³⁴. De façon plus précise, même si les mentions de Gilgamesh et de Humbaba à Qumrân ne reflètent pas nécessairement une dépendance directe de l'épopée akkadienne³⁵ mais peut-être seulement de certains extraits³⁶, on pensera naturellement à une origine babylonienne en contact direct avec la tradition scribale akkadienne.

On peut d'ailleurs noter que les fragments araméens du *Livre des Géants* mentionnent huit fois le terme LWH « tablette »³⁷ et il semble qu'on efface cette tablette en la plongeant dans l'eau (2Q26 1–2)³⁸, ce qui peut renvoyer soit à une tablette de bois ou de pierre écrite à l'encre³⁹, soit à une tablette d'argile séchée au soleil qui se dissout dans l'eau.

³² Voir, par exemple, Tournay et Schaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, 292–305.

³³ Voir Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, 259.

³⁴ A. Caquot, “Les prodromes du déluge : légendes araméennes de Qumrân”, *RHPR* 83 (2003) : 41–59. Voir aussi, tout en restant très prudent sur son origine précise, Stuckenbruck, *Giants*, 39 : “Such a Jewish reaction is conceivable in regions of the Near East which saw the interpenetration of Hellenistic and Babylonian cultures”.

³⁵ Voir la remarque de George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:69 : “None of the texts reviewed above presents real evidence for the wholesale adoption of the story into other languages”. Stuckenbruck est plus nuancé : “If the reconstruction is correct, the author(s) of BG not only borrowed the name of *Gilgamesh* and identified him as a culpable giant but also drew upon the broad storyline of the Epic myth with which this ancient cultural hero was associated” (“Giant Mythology and Demonology”, 332). Voir aussi M. Goff, “Gilgamesh the Giant: The Qumran *Book of Giants*’ Appropriation of *Gilgamesh*-Motifs”, *DSD* 16 (2009) : 221–253.

³⁶ Voir le premier niveau de l'apprentissage scribal : George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 1:35–39.

³⁷ 1Q23 16 1 ; 31 3 ; 2Q26 1.2.3 (*bis*) ; 4Q203 7b ii 2 ; 8 3.

³⁸ Voir García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, 101.

³⁹ Voir Milik, *The Books of Enoch*, 335 ; Puech, *CRAI* 2000, 23.

Au total, il semble donc tout à fait clair que les fragments littéraires araméens de la *Prière de Nabonide* et du *Livre des Géants*, mentionnant des personnages totalement inconnus dans la tradition hébraïque mais de premier plan dans l'histoire et la littérature néo-babyloniennes, indiquent assez clairement une tradition littéraire araméenne juive originaire de Babylonie. On pourrait d'ailleurs faire la même remarque à la suite, par exemple, d'une étude des textes physiognomiques / astronomiques / astrologiques⁴⁰ et des textes calendaires⁴¹, ainsi que de l'importance de l'angéologie⁴² ou de la notion de « savoir secret que l'initié devait transmettre à l'initié »⁴³.

Mais que savons-nous du judaïsme babylonien avant notre ère ?

⁴⁰ Voir, par exemple, M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube: Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 68 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1994) ; U. Glessmer, "Horizontal Measuring in the Babylonian Astronomical Compendium MUL.APIN and in the Astronomical Book of 1 En", *Henoch* 18 (1996) : 259–282 ; M. J. Geller, "New Documents from the Dead Sea: Babylonian Science in Aramaic", dans *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to C. H. Gordon* (dir. par M. Lubetski et al. ; JSOTSup 273 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998), 224–229 ; idem, "The Survival of Babylonian Wissenschaft in Later Tradition", dans *The Heirs of Assyria* (dir. par S. Aro et R. M. Whiting ; Melammu Symposia 1 ; Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2000), 1–6 ; H. Drawnel, "Priestly Education in the Aramaic Levi Document (Visions of Levi) and Aramaic Astronomical Book (4Q208–211)", *RQ* 22/88 (2006) : 547–574, spéc. 551, 554–555, 567–568 ; idem, "Moon Computation in the Aramaic Astronomical Book", *RQ* 23/89 (2007) : 3–41 ; M. Popovic, "Reading the Human Body and Writing in Code: Physiognomic, Divination and Astrology in the Dead Sea Scrolls", dans *Flores Florentino*, 197–205.

⁴¹ Voir, par exemple, J. Ben-Dov, "The Initial Stages of Lunar Theory at Qumran", *JJS* 54 (2003) : 125–138 ; Ben-Dov et W. Horowitz, "The 364-Day Year in Mesopotamia and Qumran", *Meghillot* 1 (2003) : 3–26 ; Ben-Dov, "DWQ and Lunar Phases in Qumran Calendars. New Mesopotamian Evidence", *Meghillot* 3 (2005) : 3–28 ; idem, "The Babylonian Lunar Three in Calendrical Scrolls from Qumran", *ZA* 95 (2005) : 104–120, ainsi que sa contribution dans le présent volume.

⁴² Voir déjà "Ainsi Rabbi Shim'on ben Laqish [III^e s.] : 'Les noms des anges ont été aussi amenés avec ceux qui rentrèrent de Babylone'", dans *Talmud de Jérusalem, Rosh Hashana I*, 2 (56d) (voir, par exemple, A. Lehnardt [trad.], *Rosh ha-Shanah/Neujahr. Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/7* [Tübingen : Mohr Siebeck, 2000], 40) ; voir aussi *Bereshit Rabba* 48, 8 (ad 18,2) (485). Voir par exemple E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem : Magnes, 1979), 1:166 et 2:759 (= Urbach, *Les sages d'Israël* [Paris : Cerf, 1996], 175 et 769–770).

⁴³ D. Charpin, *Lire et écrire à Babylone* (Paris : PUF, 2008), 260. Sur cette notion de savoir secret en Babylonie d'époque hellénistique, voir aussi A. Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria Studies 19 ; Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008) et, dans le présent volume, la contribution de Samuel Thomas.

2. *Le judaïsme babylonien avant notre ère*

Sans pouvoir entrer dans le détail ici, il faut à la fois reconnaître que nous ne savons presque rien du judaïsme babylonien avant le tournant de notre ère et, en même temps, qu'il a joué un rôle de premier plan.

Après la publication des tablettes « Weidner » de Babylone⁴⁴, il y a encore une dizaine d'années, on mettait surtout en exergue les noms juifs apparaissant dans les tablettes Murashu de Nippur. Depuis une bonne dizaine d'années, au moins depuis 1995, sont apparues sur le marché des antiquités, puis dans des collections privées, plus d'une centaine de tablettes néo-babyloniennes datant des derniers quarts du VI^e ou du tout début du V^e siècles av. n. è., écrites essentiellement dans trois endroits: âl-Yâhûdu, Nashar et Bît-Abîram. Ces tablettes, surtout celles d'âl-Yâhûdu, comportent une proportion assez importante de noms propres typiquement Judéens, en particulier de noms comportant l'élément théophore *iama/yahu*. Avec Francis Joannès, nous avons publié les premières, appartenant à la collection Moussaïeff, il y a plus de dix ans⁴⁵, deux autres viennent d'être publiées par Kathleen Abraham⁴⁶ tandis que Laurie E. Pearce, qui doit publier le lot le plus important avec Cornelia Wunsch, a déjà fait une présentation très préliminaire de son lot⁴⁷. Bien qu'il s'agisse là généralement de contrats et non de textes littéraires, ces nouvelles tablettes révèlent clairement, parmi d'autres, trois aspects importants de la vie des exilés :

⁴⁴ E. F. Weidner, "Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten", dans *Mélanges syriens offerts à René Dussaud*, 2:923-935.

⁴⁵ Joannès et Lemaire, "Contrats babyloniens d'époque achéménide du Bît-Abîram avec une épigraphe araméenne", *RA* 90 (1996): 41-60 ; idem, "Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)", *Transeuphratène* 17 (1999): 17-34. Ces publications ne semblent pas connues de E. Yamauchi, "The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians", dans *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations* (dir. par M. W. Chavalas ; JSOTSup 341 ; London/New York : Sheffield Academic Press, 2002), 356-377.

⁴⁶ K. Abraham, "West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE", *AfO* 51 (2005/2006): 198-219 ; eadem, "An Inheritance Division among Judeans in Babylonia from the Early Persian Period", dans *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean and Cuneiform* (dir. par M. Lubetski ; Hebrew Bible Monographs 8 ; Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2007), 206-221.

⁴⁷ L. E. Pearce, "New Evidence for Judeans in Babylonia", dans *Judah and the Judeans in the Persian Period* (dir. par O. Lipshits et M. Oeming ; Winona Lake : Eisenbrauns, 2006), 399-412 ; voir aussi les communications de Pearce et Wunsch à paraître dans la publication du symposium international *The Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity in an International Context*, Heidelberg, April 13-16, 2008.

- Les exilés, au moins au début, semblent avoir été regroupés dans des villages leur permettant une vie communautaire réelle et active à laquelle fait déjà allusion le livre d'Ézéchiel.
- Les exilés ont été, pratiquement dès le début, en contact direct avec des documents cunéiformes puisqu'ils ont utilisé ces tablettes pour leurs contrats et documents juridiques.
- Très vite, certains des exilés ont exercé des fonctions administratives, en particulier la collecte des impôts, même si celles-ci étaient généralement à l'échelle locale.

Les deux derniers aspects révèlent une certaine symbiose judéo-akkadienne et pas seulement judéo-araméenne puisque, même si la langue parlée en Babylonie à cette époque devait être souvent l'araméen, il est clair que, au VI^e s. av. n. è., l'administration se faisait encore essentiellement en akkadien et que tout fonctionnaire devait donc pouvoir pratiquer l'écriture cunéiforme après en avoir eu un certain apprentissage scribal. Or nous avons vu plus haut que l'*Épopée de Gilgamesh* faisait apparemment partie des classiques dont des extraits étaient recopiés au moins lors du premier niveau de l'apprentissage scribal. Il apparaît donc aujourd'hui comme très probable que, en Babylonie, certains déportés et surtout descendants de déportés aient eu un contact direct avec la littérature babylonienne classique, en particulier l'*Épopée de Gilgamesh*, même s'il ne s'agissait probablement que d'extraits correspondant au premier niveau de l'apprentissage scribal⁴⁸. Il ne semble donc plus nécessaire de supposer l'existence d'une traduction ou adaptation araméenne de cette épopée—dont nous n'avons jusqu'à maintenant aucune trace⁴⁹—pour expliquer les mentions de Gilga-

⁴⁸ Le héros du livre de Daniel est présenté comme ayant suivi trois ans le *curriculum* de l'apprentissage scribal babylonien (Dn 1:4–5) ; voir S. Pace, "Diaspora Dangers, Diaspora Dreams", dans *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich* (dir. par P. W. Flint et al. ; SVT 101 ; Leiden : Brill, 2006), 21–59, spéc. 23.

⁴⁹ Voir A. R. George, *The Babylonian Epic of Gilgamesh*, 1:70 ; Stuckenbruck, "Giant Mythology and Demonology", dans *Die Dämonen/Demons*, 332 : "It is not necessary to assume that there must have been an Aramaic translation of the Gilgamesh Epic known to BG author(s), as there is no evidence that such a translation ever existed". Pour le rôle de l'araméen dans la transmission des traditions mésopotamiennes, voir A. Salvesen, "The Legacy of Babylon and Nineveh in Aramaic Sources", dans *The Legacy of Mesopotamia*, 139–161 ; B. A. Levine, "On the Role of Aramaic in Transmitting Syro-Mesopotamian Legal Institutions", dans *Ideologies as Intercultural Phenomena* (dir. par A. Panaino et G. Pettinato ; Melammu Sumposia 3 ; Milano : IsIAO, 2002), 157–166.

mesh et Humbaba dans des textes écrits par des scribes judéo-babyloniens.

Les mentions de Nabonide, Gilgamesh et Humbaba ne sont qu'un exemple. En fait, c'est aussi une partie non négligeable de la littérature biblique, en particulier la rédaction sacerdotale, qui devrait être réexaminée à la lumière de ces contacts directs avec la littérature akkadienne en Babylonie. Il apparaît clairement que, dès 597/587 av. n. è., le centre intellectuel du judaïsme s'est déplacé de Jérusalem en Babylonie et que, pendant plusieurs siècles, il est resté en Babylonie. Ce rôle de la Babylonie est bien indiqué par le fait que c'est de Babylonie, probablement en 398⁵⁰, qu'Esdras, prêtre et « scribe de la loi du Dieu des cieux » (Esd 7:12) est venu pour proclamer et promulguer le texte qui allait servir de référence à tout le judaïsme postérieur de la Judée, de la Samarie et de toute la diaspora.

Cette vitalité du judaïsme babylonien n'a pas disparu avec Esdras, ni avec l'arrivée d'Alexandre, même si nous n'en avons que quelques indications dans les siècles suivants, essentiellement par Flavius Josèphe, qui rapporte, par exemple, la migration de deux mille familles juives de Babylonie vers la Lydie et la Phrygie sous Antiochos III⁵¹, et le fait que les communautés juives de Babylonie comprenaient plusieurs dizaines de milliers de membres⁵². Les indications les plus nombreuses concernent le règne d'Hérode, probablement grâce à l'utilisation des livres de Nicolas de Damas :

- Hérode installa en Batanée, face aux Trachonites, le judéo-babylonien Zamaris avec ses cinq cents cavaliers⁵³ ;
- de plus, au début de son règne, il nomma comme grand-prêtre Ananel, un membre d'une famille sacerdotale judéo-babylonienne⁵⁴ ;
- enfin il fit courir le bruit que sa famille était originaire de Babylonie⁵⁵.

⁵⁰ Voir Lemaire, «La fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers 400 av. J.-C.», *Transeuphratène* 9 (1995): 51–62.

⁵¹ *Antiquités juives* 12.147–153.

⁵² *Antiquités juives* 11.133 ; 15.14, 39 ; 18.313. Philon, *Legat.* 216–217. On notera que, vers 142 av. n. è., le roi parthe Arsace est le destinataire de la lettre des Romains aux responsables politiques des pays comportant une population juive (1 Maccabées 15:22) tandis que 2 Maccabées 8:20 mentionne une victoire contre les Galates où l'armée séleucide aurait comporté 8000 Juifs (vers 220 av. n. è. ?).

⁵³ *Antiquités juives* 17.23–31.

⁵⁴ *Antiquités juives* 15.22, 34, 39–41, 56. Ces familles sacerdotales babyloniennes étaient réputées pour la mise à jour de leurs généalogies : voir *Contre Apion* 1.9.

⁵⁵ *Antiquités juives* 14.9.

C'est aussi durant le règne d'Hérode que Hillel vint de Babylonie à Jérusalem où il fut bientôt reconnu comme l'un des chefs d'école des Pharisiens⁵⁶.

Tous ces faits révèlent la haute estime dans laquelle était tenue, en Palestine même, la tradition juive transmise en Babylonie. Ils permettent de mieux comprendre la connection babylonienne de certains textes araméens de Qoumrân et posent la question concrète de liens particuliers entre Qoumrân et la Babylonie.

3. *Qoumrân et la Babylonie*

Le problème n'est pas nouveau. Il avait déjà été posé par W. F. Albright dès 1946 :

It seems probable that the Essenes represent a sectarian Jewish group which had migrated from Mesopotamia to Palestine after the victory of the Maccabees. This theory would explain their interest in the virtues of plants and stones (Berossus is said to have composed a treatise on the latter subject), their attention to divination and astrology, their frequent lustrations (hygienically necessary in Iraq, but not in Palestine) as well as their prayer to God for sunrise, performed daily before dawn, facing eastwards, since all these points were characteristic of Mesopotamian practice.⁵⁷

Cette interprétation avait été reprise par Jerome Murphy O'Connor, qui pense que « only the hypothesis of Babylonian origin can account for a number of indications... » et que « 'Damascus', therefore, is a symbolic name for Babylon »⁵⁸.

De fait, l'importance des textes et traditions visiblement d'origine babylonienne dans les textes de Qoumrân, d'une part, et le fait que ce groupe vive apparemment sans problème son éloignement de Jérusalem

⁵⁶ Voir par exemple J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I. The Parthian Period* (Leiden : Brill, 1965), 36–38 ; M. Hadas-Lebel, *Hillel, un sage au temps de Jésus* (Paris : Albin Michel, 1999), 9–28, 46–49.

⁵⁷ W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 289 ; voir déjà ses remarques sur la vocalisation de 1QIs^a dans "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible", *BASOR* 140 (1955): 27–33.

⁵⁸ J. Murphy O'Connor, "The Essenes and their History", *RB* 81 (1974): 215–244, spéc. 221–222 ; voir déjà idem, "An Essene Missionary Document? CD II, 14 – VI, 1", *RB* 77 (1970): 201–229 ; voir aussi R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'* (JSOTSup 25 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1983), 47, 202–203 ; J. G. Campbell, "Essene–Qumran Origins in Exile: A Scriptural Basis?", *JJS* 46 (1995): 143–156 ; R. Davies, "The Scribal School of Daniel", dans *The Book of Daniel*, 247–265, spéc. 257–259.

et du culte de son temple, d'autre part, s'expliqueraient bien si une partie, au moins, de l'origine de la tradition intellectuelle de ce groupe se situe en Babylonie⁵⁹.

Cela ne signifie pas nécessairement que tout le groupe—et le mouvement essénien en général—soit originaire de Babylonie mais on peut, au moins, sérieusement poser la question d'une origine babylonienne pour le "maître de justice", prêtre-enseignant, qui a apparemment imprimé sa marque à la tradition religieuse et intellectuelle d'un groupe qui, auparavant, a tâtonné quelque temps (CD I 9–11). Les parallèles du grand-prêtre babylonien Ananel et de "Hillel le Babylonien" sous le règne d'Hérode montrent qu'il n'y aurait rien là d'in vraisemblable.

RESPONSE: JONATHAN BEN-DOV

The Aramaic texts from Qumran represent cultural elements which originated from ancient Mesopotamia. André Lemaire, in his fine paper, seeks to enquire more deeply into this process of transmission: how was the information transferred? By which circles? In which period? In which language and by which media? Lemaire concentrates on two main examples: the names from the Gilgamesh epic attested in the *Book of Giants*; and the *Prayer of Nabonidus*. The presence of Gilgamesh and Nabonidus in Jewish texts, despite the fact that they are never mentioned in the Bible or elsewhere in the Jewish tradition, constitutes proof that a contact existed between late cuneiform culture and the Jews.

According to Lemaire, the *Prayer of Nabonidus* was composed by a Jew from the Babylonian diaspora, where Jews were well integrated into the local literary culture. He also cautiously considers whether the *Prayer of Nabonidus* is somehow related to the North-Arabic / Idumaeian milieu, a cultural environment created after Nabonidus' stay in Teima. With regard to the presence of Gilgamesh in the *Book of Giants*, Lemaire emphasizes the popularity of the Gilgamesh epic in the scribal tradition of the Late Babylonian period, thus suggesting that the *Book of Giants*, too, was derived from the Mesopotamian diaspora. He takes issue with Émile Puech, who had claimed that the *Book of Giants* was not derived from Babylonia, but rather from a northwest-Semitic envi-

⁵⁹ Une telle origine expliquerait aussi l'importance des éléments iraniens présents dans certains textes araméens, rappelée récemment par D. Dimant ("The Qumran Aramaic Texts and the Qumran Community", dans *Flores Florentino*, 197–205, spéc. 205).

ronment, where (according to Puech) elements from Gilgamesh circulated together with various other literary motifs. Lemaire then continues to seek traces in recently-published inscriptions for the “Jewish-Akkadian symbiosis” maintained by the exiles. Finally, he raises the view of W. F. Albright, Jerome Murphy-O’Connor, and Philip Davies, claiming that there was a Babylonian connection in the history of the *yahad*, possibly concentrated in the place called “Damascus” in the *Damascus Document*.

The perspective required for assessing the paper could be derived from the following anecdote. A colleague from Haifa who grew up in Iraq, recalls being scolded by his mother as a boy: “If you do not finish your supper, the monster Humbaba will come and get you.” This is more than just a funny story. It exemplifies the fact that elements from the epic of Gilgamesh remained in the cultural memory of Mesopotamia until our times. At the same time, one should not overstate the case for the *Nachleben* of Gilgamesh, since these elements are no more than vague recollections of the main characters. No real part of the plot is preserved here. This notion might prove helpful in the case of the Qumran material too.

As demonstrated by Andrew George, although motifs from Gilgamesh survived in later literature, none of the later sources actually preserves the plot or even portions of it. Further, one could not be sure whether the Gilgamesh epic was so extensively copied in the late period, as Lemaire puts it. In Petra Gesche’s book on the Babylonian school curriculum, only one late Babylonian copy of Gilgamesh is registered among several hundreds of other texts. I would therefore dare say (*pace* Andrew George), that Gilgamesh was not an essential part of the scribal curriculum after the end of the Neo-Assyrian period. By that time no more stories were appended to the Gilgamesh epic (the latest ones being tablet 12 and possibly parts of the prologue), and the epic is much less frequently cited in secondary literature like folk songs, royal inscriptions etc. Surprisingly enough, the latest text where one finds verbal quotations from Gilgamesh is Qohelet, probably a product of the third century BCE. In contrast, the *Book of Giants* is too far removed from the actual epic to be considered the fruit of a direct influence of its text. Rather, it is surely an indication for the presence of Mesopotamian folklore.

Nabonidus, the last Babylonian king, was not a celebrity in the book-culture of the second half of the first millennium. There was significant writing about him immediately after his defeat, when the famous “verse

account” and other documents were written. But later references to Nabonidus are quite mild, as for example in the reports by Berossus and Herodotus. In this case we must assume that the tales on Nabonidus originated not later than the Persian period. When comparing the motifs on Gilgamesh and Nabonidus at Qumran I would say that the *Prayer of Nabonidus* is closer to the Mesopotamian origins than the *Book of Giants*. Perhaps here it is safer to assume a more direct transmission. The Arabic/Idumaeian contact suggested by Lemaire makes good sense, because, unlike in Babylonia proper, Nabonidus’ figure seems to have attracted much attention in the Arabian peninsula even in later times. In order to underscore the importance of the *Prayer of Nabonidus* as an independent source, it may be helpful to mention the conclusions of Matthias Henze, namely that Daniel 4 is not necessarily dependant on the *Prayer of Nabonidus*, but rather that they are entirely independent traditions. The variety of Jewish traditions on Mesopotamian kings was therefore wider than what is represented in the book of Daniel.

Lemaire therefore rightly points out the liveliness of Jewish literary activity on Mesopotamian soil. More concrete examples for this activity would come from the field of science and divination, as I hoped to show in my essay. In that field one finds a mention of the Jewish scribe called *šema’yah* in the colophon of a late-Babylonian scholarly text.

I find intriguing Lemaire’s notice of a *lwh*, “board” (of wood or stone) mentioned in 2Q26 as being wiped with water. This is not a traditional Babylonian method, nor is it typically Palestinian. A similar writing surface appears also in 4Q203 and 4Q537. In fact, לוחא as a writing material—outside of the pentateuchal “tablets of the covenant”—is highly characteristic of the Aramaic texts. The motif then appears in the Heavenly tablets of the book of *Jubilees*. Although the *lwh* may in some way correspond to a Greco-Roman *pinax*, it may better reflect the Mesopotamian practice, well-attested since a very early period, of writing excerpts and school exercises on wooden boards. This board is called in Akkadian *lē’u*, a perfect etymological parallel to the Aramaic *lwh*. Nabonidus himself boasts that he has read the ancient (stone) tablets and (wooden) boards and learned the wisdom contained in them. The board as a writing material is an elegant link connecting Nabonidus with the episodes from the *Book of Giants*, the two protagonists of the paper. The mentions of *lwh* in the Aramaic texts are archaizing elements, meant to convey to the compositions the stamp of hoary antiquity.

A significant and highly variegated corpus of knowledge moved from Mesopotamia and ended at the caves in Qumran. Lemaire's interesting paper demonstrates the richness of this promising scholarly venture.

DISCUSSION

André Lemaire: Thank you very much for your "response." Actually our researches go exactly in the same direction: they emphasize the importance of the Babylonian culture and tradition in the Aramaic Qumran texts. We differ only in a few nuances. I am very well aware that my research about Nabonidus and Gilgamesh is limited and that there are more important fields—like science and divination—where the Babylonian influence is very clear. I explicitly referred to these other fields at the end of my paper and I fully agree with you on that. I also agree that the *Book of Giants*—at least what we know right now about it—does not seem to be under the influence of the text of the whole Gilgamesh epic. However it is clear that this epic was still copied in Mesopotamia at least till the second century BCE. It was still part of the scribal curriculum after the end of the Neo-Assyrian period, but only—as I mentioned in a note following Andrew George—of the first level (copy of extracts of literary texts) and not of the second level. Actually this is also the position of Petra D. Gesche (*Schulunterricht in Babylonien* [Münster: Ugarit-Verlag, 2001], 148–149 and 172).

Katell Berthelot: Compte tenu des rapprochements que vous avez soulignés, considérez-vous que des textes comme la *Prière de Nabonide*, le *Livre des Géants* ou d'autres aient pu être composés dans la diaspora juive babylonienne ? Ou bien sont-ce malgré tout des compositions judéennes ?

André Lemaire: Tout le but de mon argumentation est de montrer qu'il s'agit très probablement de compositions de la diaspora juive babylonienne et je rappellerai simplement que, en ce qui concerne le *Livre des Géants*, c'était déjà la position d'André Caquot.

John Collins: Contrary to what you claimed in your paper, separation from the Jerusalem cult was very problematic for the authors of the Scrolls. Most of the Babylonian elements appear in non-sectarian texts. For this reason, it is difficult to claim that the Teacher of Righteousness came from Babylon.

André Lemaire: I am not sure to understand your remark. The fact that the Jerusalem cult is still well attested and discussed in the so-called "sectarian" texts does not seem to me to contradict a Babylonian origin and we may mention two good parallels for texts dealing in details with the Jerusalem cult without implying actual participation in the temple cult: it is accepted by many commentators that the biblical priestly redaction (P) was written in Babylonia, and the Mishnah still deals in detail with the Jerusalem cult.

Kevin Trehuedic: Il y a peut-être un indice des contacts de lettrés juifs avec les traditions littéraires ou sribales de Mésopotamie dans le livre d'Esther (version hébraïque). J.-C. Picart, « Les clous d'Esther » (1988), a mis en évidence un jeu sur les dates (la proclamation d'un proqram 11 mois plus tard et le renversement 70 jours après) qui s'explique par la graphie cunéiforme des chiffres (11 <Y / 70 Y<). Dans un texte mésopotamien, Marduk planifie une destruction de Babylone pendant 70 ans puis la

réduit à 11 ans. Dans le livre d'Esther, formalisé à l'époque hellénistique, le choix des dates peut témoigner d'un topos littéraire ou d'une connaissance du cunéiforme.

André Lemaire: Merci pour cette remarque. Cependant cette interprétation me semble rester assez incertaine.

Armin Lange: Thank you very much for directing our attention to the Babylonian material. My question is simple. Why do we need to think of one moment in time or one way when and how the Mesopotamian influence came to Israel or Judah? Various Mesopotamian empires were in close cultural contact with the people living in Judah at so many different times, why does it all need to happen together?

André Lemaire: You are right that Mesopotamian influence on the kingdoms of Israel and Judah lasted for a long time. However it was apparently mainly a political influence and it seems that the cultural contacts were mainly through Aramaic. With the Babylonian Exile, the situation is different: as it is now very clear from the *al-Yahudu* tablets, exiled Jews had direct contact with the Babylonian Cuneiform culture. They were immersed in it and very soon—at least some of the Babylonian Jews—followed—again at least—the first level of the Babylonian scribal curriculum. It is clear that Babylonian Jews were under a strong Babylonian influence! Now to find such an important Babylonian influence in Judea, in Qumran, is astonishing and we have to look for an explanation.

Jonathan Ben-Dov: Another comment: one should not confuse the sporadic mentions of Gilgamesh in the *Book of Giants* with the actual copies found outside Mesopotamia in the second Millennium BCE. These are two very different phenomena.

André Lemaire: I totally agree.

Émile Puech: Prolongeant les remarques de Jonathan Ben-Dov sur les traditions orales et sur les citations de Gilgamesh en Qohélet, une composition en Palestine vers le troisième siècle, la citation des noms propres Gilgamesh et Hōbabish est insuffisante pour faire du *Livre des Géants* une composition en Mésopotamie. L'*Épopée de Gilgamesh* est connue en Canaan-Palestine depuis le deuxième millénaire, voir la tablette de Mégiddo, encore le toponyme Galqamus au sud-est de Jenin, les sceaux représentant le combat de Gilgamesh et Humbaba trouvés à Tell Keisân au Fer II et au sud à Tell Nagilah, ce qui s'oppose indéniablement à une rupture de l'influence culturelle mésopotamienne entre les deux millénaires en Canaan, comme vous l'affirmez. En revanche, toute l'onomastique des Veilleurs en *1 Hénoch*, si proche du *Livre des Géants*, suppose un milieu culturel canané-phénicien : le pays des cèdres que garde Humbaba, ce à quoi renvoient encore les noms d'Ahiram (en vocalisation araméenne et non phénicienne dans cette composition) et les toponymes de la région qui auraient si peu d'intérêt pour une composition en Babylonie. (On ne peut rien dire sur les légendes et mythes phéniciens qui nous restent pour l'essentiel inconnus). Quant à l'origine du Maître de Justice en Babylonie, à l'époque d'Hérode le grand, c'est une théorie originale qu'on peut ne pas partager.

André Lemaire: Merci pour ces deux remarques mais elles me semblent révéler quelque confusion. En ce qui concerne la seconde remarque, mon texte provisoire et mon hypothèse de travail ne datent pas du tout le Maître de Justice de l'époque d'Hérode le Grand. Je ne fais que souligner trois exemples concrets d'influence du judaïsme babylonien sur celui de Judée à l'époque d'Hérode (en partie parce que, grâce à Nicolas de Damas et à Flavius Josèphe, ce règne nous est beaucoup mieux connu que les précédents). La datation du Maître de Justice est un autre problème dans lequel

je n'entre pas ici. En ce qui concerne le premier problème, celui du *Livre des Géants*, il ne me semble pas de bonne méthode de l'assimiler à *1 Hénoch*. Ces deux traditions littéraires sont différentes et ont d'ailleurs eu une postérité différente.

Florentino García Martínez: Thanks for bringing to the fore an element that is certainly important when talking about the Aramaic texts from Qumran: the setting in the Oriental diaspora. But we should not forget that we are dealing with a literary text, not with a documentary text, and that the story of Nabonidus has a completely different literary genre than the documentary tablets you are alluding to, and that we should not move from literature to sociology.

André Lemaire: I agree completely, as an epigrapher, that we must distinguish literary and documentary texts. However, even though their posterity and influence are completely different, both categories are written by one or several authors and both categories must, first, be understood in their milieu, in their *Sitz im Leben*.

Aramaica Qumranica

Studies on the Texts of the Desert of Judah

Edited by

Florentino García Martínez

Associate Editors

Peter W. Flint

Eibert J.C. Tigchelaar

VOLUME 94

Aramaica Qumranica

Proceedings of the Conference on the
Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence
30 June–2 July 2008

Edited by

Katell Berthelot
Daniel Stökl Ben Ezra



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2010

This book is printed on acid-free paper.

ISSN 0169-9962

ISBN 978 90 04 18786 3

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

To Hanan Eshel
our irreplaceable colleague and friend
May his memory be blessed

כל דעבד טב מתגזי ליה טב
וכל אנש עובדוי אזלין קודמוי

(Eulogy 65:27–28 from Sokoloff & Yahalom,
Jewish Palestinian Aramaic Poetry)

CONTENTS

Preface xi

Katell BERTHELOT & Daniel STÖKL BEN EZRA

Aramaica Qumranica: Introduction 1

PART I: GENERAL APPROACHES

Devorah DIMANT,

Themes and Genres in the Aramaic Texts from Qumran 15

Discussion 43

Émile PUECH,

Le volume XXXVII des *Discoveries in the Judaean Desert* et les manuscrits araméens du lot Starcky 47

Discussion 61

PART II: LINGUISTICA ET ONOMASTICA

Steven F. FASSBERG,

Salient Features of the Verbal System in the Aramaic Dead Sea Scrolls 65

Response by Jan Joosten and Discussion 78

Jan JOOSTEN,

L'araméen de Qumran entre l'araméen d'empire et les Targumim : L'emploi de la préposition « devant » pour exprimer le respect dû au roi et à Dieu 83

Response by Ursula Schattner-Rieser and Discussion 97

Ursula SCHATTNER-RIESER,

L'apport de la philologie araméenne et l'interprétation des archaïsmes linguistiques pour la datation des textes araméens de Qumrân 101

Response by Stephen Fassberg and Discussion 119

André LEMAIRE,

Nabonide et Gilgamesh: L'araméen en Mésopotamie et à Qoumrân 125

Response by Jonathan Ben-Dov and Discussion 139

VIII

- Michael LANGLOIS,
Shemihazah et compagnie(s). Onomastique des anges
déchus dans les manuscrits araméens du Livre d'Hénoch..... 145
Response by Esther Eshel and Discussion 176

PART III: EXEGESIS AND GENRES

- Katell BERTHELOT,
References to Biblical Texts in the Aramaic Texts
from Qumran 183
Response by Michael Stone and Discussion 199
- Armin LANGE,
“The False Prophets Who Arose against Our God”
(4Q339 1) 205
Response by Hanan Eshel and Discussion 218
- Thierry LEGRAND,
Exégèses targumiques et techniques de réécriture dans
l'Apocryphe de la Genèse (1QapGen ar)..... 225
Response by Moshe Bernstein and Discussion..... 249
- Loren T. STUCKENBRUCK,
The Lamech Narrative in the *Genesis Apocryphon*
(1QapGen) and *Birth of Noah* (4QEnoch^c ar):
A Tradition-Historical Study 253
Response by Hanan Eshel and Discussion 272
- Esther ESHEL,
The *Genesis Apocryphon* and Other Related Aramaic
Texts from Qumran: The Birth of Noah 277
Response by André Lemaire and Discussion..... 294
- Matthias WEIGOLD,
Aramaic *Wunderkind*: The Birth of Noah in the Aramaic
Texts from Qumran 299
Response by Thierry Legrand and Discussion 312
- Moshe J. BERNSTEIN,
The Genre(s) of the *Genesis Apocryphon*..... 317
Response by Hanan Eshel and Discussion 339

Jörg FREY,	
On the Origins of the Genre of the “Literary Testament”: Farewell Discourses in the Qumran Library and Their Relevance for the History of the Genre	345
<i>Response by Daniel Stökl Ben Ezra and Discussion</i>	370

PART IV: SCIENCE AND ESOTERICIS

Jonathan BEN-DOV,	
Scientific Writings in Aramaic and Hebrew at Qumran: Translation and Concealment	379
<i>Response by Michael Stone and Discussion</i>	399
Samuel THOMAS	
Esoteric Knowledge in Qumran Aramaic Texts	403
<i>Response by Michael Stone and Discussion</i>	428

PART V: APOCALYPTICA ET ESCHATOLOGICA

Florentino GARCÍA MARTÍNEZ,	
Aramaica qumranica apocalyptica?	435
<i>Response by Katell Berthelot and Discussion</i>	448
Lorenzo DiTOMMASO	
Apocalypticism and the Aramaic Texts from Qumran	451
<i>Response by Samuel Thomas and Discussion</i>	476
Hugo ANTONISSEN,	
Architectural Representation Technique in <i>New Jerusalem, Ezekiel and the Temple Scroll</i>	485
<i>Response by Lorenzo DiTommaso and Discussion</i>	510
Daniel STÖKL BEN EZRA	
Messianic Figures in the Aramaic Texts from Qumran	515
<i>Response by Florentino García Martínez and Discussion</i>	540

PART VI: CONCLUSION

John COLLINS,	
The Aramaic Texts from Qumran: Conclusions and Perspectives	547
<i>Discussion</i>	562
Index of Sources	565